UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
Programa de Pós – Graduação em Geografia.

O TURISMO COMO PRÁTICA SOCIAL EM TERRITÓRIO INDÍGENA: uma análise comparativa entre a Reserva Indígena de Dourados-MS e a aldeia Puiwa Poho em Feliz Natal-MT.

Roberta Garcia Anffe Nunes

Aquidauãna – MS
2006

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
Programa de Pós – Graduação em Geografia.

O TURISMO COMO PRÁTICA SOCIAL EM TERRITÓRIO INDÍGENA: uma análise comparativa entre a Reserva Indígena de Dourados-MS e a aldeia Puiwa Poho em Feliz Natal-MT.

Roberta Garcia Anffe Nunes

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, sob orientação do Prof. Dr. Álvaro Banducci Jr.

Aquidauãna
2006.

Dedico este texto ao meu pai, por ter acreditado em mim.
Dedico, ainda, ao Rafael, companheiro, ao qual a vida me uniu para sempre.

AGRADECIMENTOS

Sabendo que um estudo dessa envergadura é fruto da ação conjunta de muitas pessoas, que, de formas diferentes, mas igualmente importantes, contribuíram para atingir os resultados aqui apresentados, quero agradecer a Valdir do Nascimento, pela forma generosa, paciente e profissional com que corrigiu os capítulos, e, principalmente, à pessoa tão maravilhosa e mãe que tem sido a minha tia Marília, por sua ajuda. Também ao João, pescador na aldeia Puiwa Poho, pela hospitalidade, por ser tão prestativo nas horas em que mais precisamos.

Ao professor Dr. Edvado Moretti, coordenador Geral do Programa de Pós-Graduação em Geografia na época, que muito generosamente soube atender as nossas dificuldades na fase inicial e mais importante dessa investigação.

E, finalmente, ao professor Dr. Álvaro Banducci Jr, nosso orientador que, com sua sabedoria e afeto, torceu pela superação das inúmeras dificuldades vividas, dando-nos apoio necessário e oportuno para que enfrentássemos os desafios intrínsecos ao processo investigatório.

“Chegar perto de um índio, da cultura do índio, exige mudança radical de perspectiva (...) Como se o olho passasse a ver o lado oposto - para dentro -, no inconsciente (...) Entender o índio, entender sua cultura - e respeitá-los -, implica despirmos-nos desta nossa civilização. Porque o encontro com o índio é um mergulho em outro espaço e outro tempo.

Um espaço aberto, amplo, de céu e terra, Sol e Lua, água e fogo. Um espaço colorido e pródigo, povoado em harmonia (ainda que às vezes turbulenta na aparência) por animais, vegetais e minerais. E espíritos.

Um tempo prodigiosamente mais lento que permite o luxo de consumir meses para polir o arco ou aguçar a flecha. Convida a desfilar os dias na tarefa de dar à palha entrelaçado perfeito da esteira ou do teto. Confere à cerâmica a forma exata fantasiada nas tintas da imaginação.

Tempo para o índio varar noites dançando, até que lhe sangrem os pés. Tempo para receber o filho que nasce e despir o ancestral que morre. Tempo para rir e chorar, cantar e dançar, plantar e colher.

Mas é preciso revirar os olhos e afugentar velhos conceitos, para de fato enxergar. Abrir os ouvidos ao silêncio. Curtir o detalhe, perceber a minúcia, a sofisticada simplicidade, quase sempre fruto de uma tradição milenar que passa de boca a ouvido, mão a mão, geração atrás da outra.

É preciso reabrir portas fechadas dentro de cada um de nós. Reencontrar a simplicidade perdida, a inocência, a solidariedade. A cor e a música. Nesse reencontro, detalhe a detalhe, risco a risco, surgirá o corpo do homem, em sua plenitude, plantado no coração da natureza (...) Vivendo a utopia e contemplando o mistério”. (Novaes, W. 1985)

NUNES, Roberta Garcia Anffe. O TURISMO COMO PRÁTICA SOCIAL EM TERRITÓRIO INDÍGENA: uma análise comparativa entre a Reserva Indígena de Dourados-MS e a aldeia Puiwa Poho em Feliz Natal-MT.Aquidauãna: UFMS, 2006.

O texto apresenta os resultados alcançados a partir de uma análise comparativa entre dois territórios indígenas com experiências turísticas distintas, enquanto uma, apresenta situação de exclusão em decorrência do descaso e da miséria, a outra, os grupos internas buscarem distinguir-se socialmente e se afirmar como elite. Depois de reconstituir a análise das modificações ocorridas nas dinâmicas e fluxos comunicativos na Reserva Indígena de Dourado-MS e na aldeia Puiwa Poho-MT , verifica-se que a atividade turística se torna um fenômeno de extrema importância, ficando evidentes as relações contraditórias entre as demandas dessas populações indígenas e os efeitos que atividade turística provoca.

Tal fato contribuiu, por sua vez, para propiciar uma análise crítica das transformações ocorridas no dia-a-dia dos indígenas.

Finalmente, as discussões travadas no texto desenham o panorama das contradições do mundo contemporâneo e apontam para o modo com que os grupos indígenas estão inseridos nesse contexto.

Palavras – chave: Reserva Indígena de Dourados, território indígena, turismo étnico, aldeia Puiwa Poho.

SUMÁRIO

Introdução 08

1. A materialização do espaço turístico 11
1.1. Considerações sobre o fenômeno do turismo na geografia 11
1.2. Espaço e território na vida social 11
1.3. Turismo e território 16
1.4. A desterritorialização através do turismo 29

2. A aldeia construída: descrição geral 31
2.1. Turismo étnico X turismo indígena 31
2.2. A escolha da aldeia Puiwa Poho 32
2.3. A aldeia turística e suas atividades 38
2.4. A empresa: aldeia turística 40
2.5. Organização interna 48
2.6. Quando o "modo de vida indígena se torna espetáculo" 50
2.6.1. O preparo do beiju 50
2.6.2. O artesanato 51
2.6.3. Sal de aguapé 53
2.6.4. Danças e Cerimônias 53

3. A Reserva Indígena de Dourados: descrição geral 60
3.1.Caracterização da Reserva Indígena de Dourados 61
3.2. A história e os conflitos na Reserva Indígena de Dourados 64
3.3. Guateka: "o Centro Cultural que não deu certo" 69

4. Análise Comparativa entre a reserva Jaquapiru/Bororo e a aldeia Puiwa Poho 77
4.1. O projeto turístico é uma solução para os problemas sociais? 76
4.2. Turismo e a nova territorialidade 77
4.3.Transtornos ocorridos com as propostas de turismo no território indígena 79
5. Considerações finais 82

INTRODUÇÃO:

A proposta deste trabalho é fazer uma análise comparativa de duas experiências turísticas, como prática social em território indígena no mundo contemporâneo, tendo como elementos-alvo as aldeias Jaquapiru/Bororó, em Dourados (MS), e a aldeia Puiwa Poho, em Feliz Natal (MT). Esta última, escolhida em função da experiência turística que ali vem acontecendo; e a outra, por ter sido palco de uma atividade turística frustrada, configurando, pois, locais em que o fenômeno do turismo aparenta produzir território.

Para isso, parte-se do pressuposto de que o território também reflete a constante busca de novos significados do mundo, numa tentativa de adequação à mobilidade, à funcionalidade e às relações de poder, bem como às transformações sociais que acontecem dentro e fora das fronteiras estabelecidas geograficamente. Deste modo, dá novo sentido ao espaço, à sociedade e aos valores que esta preconiza. É inegável que o mundo se vale de territórios[1] para a concretização e materialização das culturas e das práticas sociais, que são, em última instância, a matéria-prima de toda sociedade. Está correta Luchiari (1999, p.10), quando afirma que "o território precisa do mundo e o mundo precisa do território, para se materializar".

O processo de análise da pesquisa leva à descoberta de que o turismo figura, no mundo contemporâneo, como um dos principais elementos de transformação do território, visto que através dele se observam as complexas mudanças nas relações humanas dentro de um dado espaço social, cultural e territorial.

Deste modo, o turismo coloca-se como um segmento contraditório: acentua a produção dos territórios de consumo e o consumo destes territórios. Fomenta a criação de novas necessidades e contribui com a lógica capitalista: a produção e a reprodução do capital. Em contrapartida, permite e engendra novas formas de integração, de práticas sociais, culturais e econômicas. É nesse contexto que se insere o turismo, não somente a atividade econômica que mais cresce no mundo, mas também a que mais promove o contato entre as pessoas.

[1] Devido à complexidade no entendimento da noção de território é necessário explicitar que neste trabalho é considerado como apontado por Raffestin (1993 p. 143-4): "O território [...] é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por conseqüência, revela relações marcadas pelo poder". Território é entendido como fruto de relações sociais e reflete a organização da sociedade. Ainda, segundo Raffestin, "[...] qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações". (p.144)

Para a execução do objetivo de realizar uma análise comparativa, tal como exposto no início do trabalho, realizaram-se pesquisas de caráter bibliográfico e empírico, através de levantamento de campo. Em relação à pesquisa bibliográfica, foram de extrema relevância os trabalhos de Djanires Lageano de Jesus e Adriano Cosma Cabreira, que realizaram pesquisas sobre o turismo na aldeia de Dourados. O trabalho de campo constou de levantamento de dados – através de formulários e questionários –, o que permitiu a compreensão da realidade que se pretendia analisar (mais detalhes serão expostos no decorrer dos capítulos).

No primeiro capítulo apresentam-se as principais idéias do processo turístico e as formas contemporâneas de produção/apropriação do território indígena, a partir da leitura de alguns autores representativos, tais como Rita Cruz e Maria Tereza Luchiari, que pensaram o turismo na geografia seguindo a linha de Milton Santos, que entrelaça algumas discussões da tradição disciplinar com as outras trazidas do recente marxismo ao pensamento geográfico (Zusman, 2001, p. 30).

Zusman (p. 45) acredita que Santos supera a polêmica em torno da consideração do espaço como um fator, uma instância da sociedade ou um reflexo desta, apresentando-o como um fato social. Isso quer dizer que a compreensão das suas particularidades só é possível de se atingir ao se destacar o papel que desempenha na sociedade. “Dessa maneira, uma teoria do espaço estará submetida a uma teoria da sociedade”. (Olive, 1988, p. 78).

Para entender o processo das modificações territoriais através da atividade turística, como uma importante expressão da contemporaneidade, procuramos considerar a dinâmica da dimensão socioespacial.

Com base nas idéias de Helton Ricardo Ouriques, Edvaldo Moretti, Arlete Moysés Rodrigues, Maria Tereza Duarte Paes Luchiari e Rita Cruz, autores que estão pensando a atividade turística com o olhar da geografia crítica, pode-se considerar que a atividade, tal como se desenvolve nas aldeias estudadas, contribui para a produção de lugares para o consumo turístico. Em outra perspectiva, percebe-se que o surgimento de novas paisagens turísticas representa a formação das novas práticas sociais que se constituem e territorializam na atualidade.

Este trabalho procurou evidenciar o modo como que se dá a produção socioespacial em territórios indígenas que são colocados em contato com a ordem da sociedade de bens e consumo.

No segundo capítulo, apresenta-se a descrição da reserva (Jaquapiru e Bororo) e da aldeia (Puiwa Poho), que serão analisadas em seus aspectos históricos, geográficos, culturais, bem como a prática social do turismo em cada uma delas.

Já no terceiro capítulo, far-se-á a análise comparativa das duas aldeias, enfocando o processo de reterritorialização social ocorrido em virtude das práticas turísticas.

Esta pesquisa busca colocar em evidência as mudanças e as redefinições do território indígena da aldeia Puiwa Poho e a Reserva Indígena de Dourados, tanto sociais como territoriais.

1- A MATERIALIZAÇÃO DO ESPAÇO TURÍSTICO:

> O ser humano é o mais complexo, o mais variado e o mais inesperado dentre todos os seres do Universo conhecido. Relacionar-se com ele, lidar com ele, haver-se com ele é, por isso, a mais emocionante das aventuras. Em nenhuma outra aventura, assumimos tanto o risco de nos envolver, de nos deixar seduzir, arrastar, dominar e encantar.
>
> José Angel Gaiarça.

1.1-Considerações sobre o fenômeno do turismo na geografia

Para compreender a questão da valorização do espaço, do território e da paisagem no que concerne ao fenômeno do turismo, mais precisamente, tentar explicar como essa valorização transforma a realidade cotidiana de aldeias indígenas, é necessário mostrar as relações de consumo que perpassam pelas categorias geográficas (espaço, território, paisagem), tais como a valorização do exótico como forma de atração, a encenação de rituais sagrados para o divertimento de turistas, dentre outras.

As referências contribuem para uma nova interpretação da dinamicidade espacial das aldeias indígenas através do turismo como uma importante expressão das práticas sociais contemporâneas.

1.2-Espaço e território na vida social.

A argumentação sobre o espaço geográfico já tomou vários rumos, de acordo com os pensamentos dos que nortearam a geografia, sendo sempre considerado o objeto central de qualquer discussão geográfica.

Falou-se do espaço físico, natural, humano, social, dissociando-se o estudo do espaço para entender a geografia, e também diluindo-o em muitos outros espaços, até chegar-se à discussão atual de espaço de relações (práticas sociais), o qual se refere a uma concepção mais dinâmica. Para chegar a essa discussão atual, muitos pensadores questionaram o espaço geográfico em diversas acepções. “Alguns conceberam como suporte físico da ação social, outros como produto histórico, outros como processo histórico e outros, ainda, como fonte de poder social” (Luchiari, 1999, p.19).

Armando Corrêa da Silva (in Silva, 1991, p. 12) tentou compreender o espaço do ponto de vista ontológico[2] , que se baseou no conceito de Harvey, e diz que: "É necessário tomar o espaço em si como ocorrência material, como espaço absoluto (existe por si mesmo, se autodetermina, se auto-regula), relativo (algo existe em função de um outro) e relacional".

A ontologia do espaço apenas pode ser compreendida a partir da noção de movimento. O conceito de Armando Silva foi o início da discussão sobre a noção de movimento no espaço, mas faltou ainda uma precisão conceitual.

Silva (1991, p.11) explica que Milton Santos foi um dos primeiros geógrafos da geografia contemporânea que nortearam a geografia crítica brasileira, tendo uma percepção dialética (mais profunda e abrangente, que procura relacionar semelhanças com diferenças e vice-versa) e estruturalista (trabalha com articulações entre semelhanças) da geografia. A dialética, segundo Silva (1991, p.12) "é o método para interpretação do desenvolvimento das forças naturais e das lutas de classe. O estruturalismo[3] se manifesta enquanto uma tendência do pensamento contemporâneo em esclarecer todas as formas da cultura humana, a partir da noção de estrutura". "A dialética[4] socioespacial se tornou o caminho de interpretação do

[2] "Vimos que a palavra ontologia deriva do particípio presente do verbo einai (ser), isto é, de on (ente) e tá onta (as coisas, os entes), dos quais vem o substantivo tó on: "o ser" (...) o filósofo alemão Martin Heidegger propõe distinguir duas palavras: ôntico e ontológico. Ôntico se refere à estrutura e à essência própria de um ente, aquilo que ele é em si mesmo, sua identidade, sua diferença em face de outros entes, suas relações com outros entes. Ontológico se refere ao estudo filosófico dos entes, à investigação dos conceitos que nos permitam conhecer e determinar pelo pensamento em que consistem as modalidades ôntica, quais os métodos adequados para o estudo de cada uma delas, quais as categorias que se aplicam a cada uma delas. Em resumo: ôntico diz respeito aos entes em sua existência própria, ontológico diz respeito aos entes tomados como objetos de conhecimento. Como existem diferentes esferas ou regiões ônticas, existirão ontologias regionais que se ocupam com cada uma delas. Como por exemplo: os entes materiais ou naturais (coisas reais), os entes materiais artificiais que também são chamados de coisas reais (casa, mesa), os entes ideais, isto é, aqueles que não são coisas materiais (igualdade, diferença), os entes que podem ser valorizados positiva ou negativamente (beleza, feiúra), os entes que pertencem a uma realidade diferente daquela a que pertencem às coisas, as idealidades e os valores aos quais damos o nome de metafísicos (a divindade ou o absoluto)". (Chauí, 2003, p. 204)

[3] "O estruturalismo permitiu que as ciências humanas criassem métodos específicos para o estudo de seus objetos, livrando - as das explicações mecânicas de causa e efeito sem que por isso tivessem de abandonar a idéia de lei científica (...) a concepção estruturalista veio mostrar que os fatos humanos assumem a forma de estruturas, isto é, de sistemas que criam seus próprios elementos dando a eles sentido pela posição e pela função que ocupam no todo. As estruturas são totalidades organizadas segundo princípios internos que lhes são próprios e que comandam seus elementos ou partes, seu modo de funcionamento e suas possibilidades de transformação temporal ou histórica". Chauí (2003, p 229).

[4] Dialética – "(...) por meio de um método chamado dialética (palavra composta pelo prefixo DÍA, quer dizer "dois", e da terminação LÉTICA, derivada de logos e do verbo legein de conhecimento). Como a própria palavra indica, dialética é um diálogo, um discurso compartilhado por dois interlocutores, ou uma conversa em que cada um possui opiniões opostas e chagará a uma unidade de uma idéia que é a mesma para ambos e para todos que buscam a verdade, em outras palavras, a dialética é um procedimento com o qual passamos dos contrários ao idêntico para todos os pensantes, das opiniões contrárias à identidade da idéia, das oposições do devir à unidade da essência". Chauí (2003, p. 106).

materialismo histórico[5]" (Luchiari, 1999, p. 41). "Materialismo porque somos o que as condições materiais (as relações sociais de produção) nos determinam a ser e pensar. Histórico[6] porque a sociedade e a política não surgem de decretos divinos nem nascem da ordem natural, mas dependem da ação concreta dos seres humanos no tempo" (Chauí, 2003, p. 386).

Desta perspectiva materialista, podemos afirmar que as concepções do tempo e do espaço são criadas necessariamente através das práticas e processos materiais que servem à reprodução da vida social (Harvey, 1996, p. 189). A partir de Milton Santos e da geografia crítica, uma nova teorização do tempo-espaço foi incorporada.

Para Santos (1994, p.111), "o espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório (movimento dialético), entre sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, que variam segundo as condições históricas". Esses sistemas são sempre dinâmicos, mutantes, conservando e eliminando alguns significados dos objetos, dependendo das intencionalidades das ações.

Este autor (1994) também afirma que os objetos são artificiais ou humanizados e são produzidos pelo homem, intencionalmente, para atender a determinadas finalidades; conseqüentemente, são constituídos pela técnica ou apropriados por ela.

> Técnica é , pois, categorias fundamentais para conferir uma tal operacionalidade para a análise dos processos sociais contemporâneos (...). A técnica, e não simplesmente a força de trabalho, é o modo pelo qual os homens se relacionam com a natureza (natural e recriada), atribuindo à materialidade intecionalidades condicionadoras das acões. (Antas Jr, 2004, p. 82).

Nesse período atual, objeto e ações possuem uma mútua dependência, por isso o espaço tem papel condicionador sobre a sociedade, e as relações entre as pessoas tomam sempre novos contornos. Para Luchiari (1999, p.19), a teoria social transformou o espaço no palco inerte onde os atores sociais desenrolam suas ações. A eficácia da ação(individual ou do grupo) depende da intencionalidade dos fatos (carga da ciência e de técnica). É notório o fato de que os detentores da intencionalidade, das ciências e das técnicas são os atores hegemônicos que podem intervir sobre o reordenamento dos territórios, materializando o

[5] Materialismo histórico – "é por afirmar que a sociedade se constitui a partir de condições materiais de produção e da divisão social do trabalho que as mudanças históricas são determinadas pelas modificações naquelas condições materiais e naquela divisão do trabalho, e, ainda, por afirmar que a consciência humana é determinada a pensar as idéias que pensa por causa das condições materiais instituídas pela sociedade que o pensamento de Marx e Engels é chamado de materialismo histórico" (Chauí, 2003, p.386).

[6] "A história não é um progresso linear contínuo, uma seqüência de causas e efeitos, mas um processo de transformações sociais determinadas pelas contradições entre os meios de produção (a forma da propriedade e as forças produtivas (o trabalho sem instrumento e técnicas))." (Chauí, 2002, p. 386).

espaço. Para Foucault (1980, p. 149), a história dos espaços dar-nos-ia a ferramenta para compreendermos as estratégias de poder.

Um outro conceito importante de Milton Santos (1986) sobre o espaço: "espaço se define como um conjunto de formas representativas de relações sociais do passado e do presente, e por uma estrutura representada por relações sociais que estão acontecendo diante dos nossos olhos e que se manifestam através de processos e funções".

É como se o espaço fosse um verdadeiro campo de força cuja aceleração é disforme, por isso percebe- se a evolução espacial concentrada em determinados pontos.

Quando ele fala sobre as formas e estruturas representadas por relações sociais, a forma é o aspecto visível de uma determinada coisa (o externo). Alguns exemplos de formas espaciais são: reserva indígena, favela, fábrica etc. As formas possuem um pouco de presente e de passado, e cada forma possui um significado social e desempenha o papel para o qual foi produzida e poderá assumir outros papéis em momentos históricos apropriados. A função é a tarefa ou a atividade esperada de uma forma; a relação entre forma e função é direta e elas precisam se inter-relacionar, é a atividade elementar de que a forma se reveste. Essa organização do espaço de contato entre forma e função é o que Santos (1986) chama de estrutura. Desta forma, sabendo que o espaço não é só passado, ele é o presente em constante mutação, conclui-se que novas formas, ou novos usos de velhas formas, estão alicerçados em uma dinâmica sempre mutante entre o espaço/tempo, a estrutura social e os modos de produção e/ou práticas sociais.

Luchiari (1999, p. 66) acredita que o espaço não é apenas forma física, mas uma dimensão da estrutura social sem a qual ele não se "geografiza". Por isso, quando o espaço se realiza como concretude na paisagem, na região, no território, ele toma uma forma desigual e dinâmica, tal qual a sociedade. Assim, garimpar nas paisagens os seus significados, funções e processos possibilita a compreensão do espaço e do tempo de uma sociedade.

Nesse sentido, Trindade Jr (apud Santos, 2001, p. 134) diz que é imprescindível que se compreenda a estrutura social de cada período histórico para que se entendam as transformações ou a inércia das formas.

A estrutura econômica[7] altera as intenções e os valores das formas da sociedade em determinado momento histórico.Trindade Jr (p. 134) afirma também que a estrutura, em qualquer ponto do tempo, atribui valores e funções determinadas às formas do espaço.

[7]A estrutura econômica influencia na maneira de utilização dos territórios, por isso usam-nos de uma forma mais economicista.

Na produção de uma materialidade renovada, alteram-se a forma e o conteúdo e inserem-se, assim, novos valores de uso e funções.

Como o capitalismo foi (e continua a ser) um modo de produção em que as práticas e processos materiais de reprodução social se encontram em permanente mudança, conclui-se, por um lado, que tanto as qualidades objetivas como as configurações do tempo e do espaço e a fluidez dos acontecimentos também vêm mudando o sentido das práticas sociais e vêm redefinindo todos os sentidos e a velocidade das relações sociais.

Por outro lado, "[...] se o avanço do conhecimento (científico, técnico, administrativo, burocrático e racional) é vital para o progresso da produção e do consumo capitalista, as mudanças do nosso aparato conceitual (incluindo representações do espaço e do tempo) podem ter conseqüências materiais para a organização da vida diária" (Harvey, 1996, p. 190).

A partir deste ponto de vista, podemos afirmar que "[...] as concepções do tempo e do espaço são criadas necessariamente através das práticas e processos materiais que servem à reprodução da vida social" (Harvey, 1996, p. 189). Os autores sociais são produtores das condições de sua existência material e intelectual, eles são o que produzem e reproduzem e como produzem.

Como parte inerente aos elementos definidos acima, o processo é a ação contínua que se desenvolve rumo a um resultado qualquer, supõe movimento (envolve o tempo, continuidade e mudança); já a função é algo preciso e imediato que corresponde a um rápido momento de um processo.

Portanto, para a teoria social crítica norteada por Santos, as estruturas sociais e espaciais unem-se dialeticamente e são as responsáveis pela evolução espacial.

Portanto, as relações sociais são diferenciadas e o espaço humano reconhecido tal qual é, em qualquer que seja o período histórico, como resultado da produção. O espaço compõe diversas formas em constante mutação. O modo de produção é igualmente o ato de produzir espaço e alterar as formas, adequando-o em novas funções.

A discussão sobre o espaço geográfico já tomou vários rumos, de acordo com os pensamentos dos que nortearam a geografia, sendo sempre considerado o objeto central de qualquer discussão geográfica.

A questão a ser investigada refere-se ao espaço das formas de socialização, a partir dos diferentes usos que se expandem com a própria dinâmica das interações que se intensificam, nos territórios revitalizados e segregados para o consumo.

1.3-Turismo e território.

O objeto de análise social é o uso do território e o modo como o turismo concebe novas formas espaciais (o aspecto visível de uma determinada coisa), funções (a atividade elementar de que a forma espacial se reveste) e estruturas (a natureza social e econômica da sociedade)[8], reordenando os territórios em que estão concentradas as minorias étnicas, no caso deste estudo, as aldeias Puiwa Poho, em MT, e a Reserva Indígena de Dourados, em MS (os objetos de pesquisa serão explicados nos próximos capítulos).

Segundo Haesbaert Jr (1993), que descreve duas perspectivas de análise do território - materialismo/idealismo -, podemos dizer que a vertente predominante é, de longe, aquela que vê o território numa perspectiva materialista, ainda que não obrigatoriamente "determinada" pelas relações econômicas ou de produção, como numa leitura marxista mais ortodoxa que foi difundida na Geografia. Já a vertente do idealismo é a posição mais precisamente denominada imaterialista.

Os autores materialistas concordam que os cientistas sociais fazem uma leitura do espaço a partir de uma apropriação, sendo que ele é anterior às relações de poder que irão transformá-lo em território.

Eles (autores materialistas) acreditam que o território é uma fonte de recursos ou uma simples apropriação da natureza.

Raffestin (1993, p. 144) refere-se às relações de poder dizendo que "o espaço[9] é a prisão original, o território é a prisão que o homem constrói para si.

Este autor (p. 120) também diz que "o território se apóia no espaço, mas não é o espaço, é uma produção a partir dele [...] qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações e trabalho incorporado".

Carlos (1994, p.194) explica que cada vez mais o lugar entra em processo de troca como mercadoria (produção) através da concretização do significado expresso no território turístico a ser consumido e, segundo ele:

---

[8] TRINDADE JR. S. C. da. Estrutura, processo, função e forma: aplicabilidade à análise do espaço intra-urbano. In: **Ensaios da Geografia contemporânea**: Milton Santos obra revisada, São Paulo: Edusp, 2001. Os conceitos de forma, função e estrutura foram mais bem esclarecidos anteriormente.

[9] "O espaço é anterior às relações de poder que vão dividi-lo transformando-o em territórios". (Luchiari, 1999, p. 47).

> (...) a produção do espaço deve ser entendida sob uma dupla perspectiva, ao mesmo tempo em que se processa um movimento que constitui o processo da mundialização[10] da sociedade urbana, produzindo, como decorrência, um processo de homogeneização do espaço, produz-se e acentua-se o processo da fragmentação tanto do espaço quanto do indivíduo.

Com a produção dos territórios e dos lugares, eles perdem as formas originárias e se fragmentam em outras formas contraditórias e complexas, o que permite apreender as tensões que se estruturam na disputa dos lugares. Santos (1994) mostra que, além de desigual, o território aprofunda diferenças. Isso acontece por conta da especialização baseada numa produção diversificada, dado que o consumo e a circulação aumentam, na mesma proporção da produção[11] das obras de engenharia ou das formas (túneis, hotéis, pontes, aeroportos, rodovias, rodoviárias, portos). Aqui se entende desigualdade como a concentração territorial e social, em que alguns pontos possuem mais acesso à circulação de capital e outros lugares ficam totalmente sem acesso aos bens e serviços. Em relação a produção dos lugares, Carlos (p.28) ainda ressalta que:

> [...] o lugar[12] é, em sua essência, produção humana, visto que se reproduz na relação entre espaço e sociedade, o que significa criação, estabelecimento de uma identidade entre a comunidade e o lugar, identidade essa que se dá por meio de formas de apropriação para a vida. O lugar é produto das relações humanas, entre o homem e a natureza, tecido por relações sociais que se realizam no plano do vivido, o que garante a construção de uma rede de significados e sentido que são tecidos pela história e cultura civilizada produzindo a identidade. Aí o homem se reconhece porque aí vive.

Para Leite (2000, p. 35) a noção de lugar é menos genérica e abrangente que a de espaço, retém uma distinção.

> Podemos entender os lugares como demarcações físicas e simbólicas no espaço, cujos usos os qualificam e lhes atribuem sentidos de pertencimentos, orientando ações sociais e sendo por estes, delimitados reflexivamente".

[10] "A mundialização da cultura se revela através do cotidiano (...) temos como exemplos de experiências mundializadas o Marlboro, Euro Disney, fast food, Hollywood, chocolates, aviões, computadores, são os traços evidentes de sua presença envolvente (...) o planeta, que no início se anunciava tão longínquo, se encarna assim em nossa existência, modificando nossos hábitos, nossos comportamentos, nossos valores". (Ortiz, 2003, p.09).

[11] "Concentração dos circuitos de cooperação e produção que geram os fluxos de matéria e informação" (Santos, 1988, p. 15).

[12] Augé (1994, p 73) fala do lugar antropológico: "Um lugar pode definir-se como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir como identitário, nem como relacional, nem como histórico se definirá como não-lugar. Nos ambientes de não-lugares não existem laços de identidade, e possíveis relações de sociabilidade são enfatizadas contribuindo para a maior imersão nele".

Um lugar pode, enfim, ser entendido como uma forma estriada de espaço, na medida em que consiste, como definiu Guattari (1985), em territórios de subjetivação. Dessa forma, os lugares não devem ser entendidos, na teoria social, apenas como pontos no espaço (Giddens, 1991).

Enquanto nos lugares podemos perceber os efeitos de fragmentação[13] e produção do espaço, o território tem o papel de reordenar o espaço, intensificando a dimensão material: impõe as normas territoriais e as delimita para estabelecer controle.

Nos territórios devemos considerar os sistemas naturais e artificiais, pessoas, instituições (econômicos, financeiros, fiscais e normativos), empresas, divisões jurídicas, política e as heranças históricas para delimitar, instalar e coordenar a desigualdade territorial imprimindo significados.

Na percepção materialista, o que contribui para a sociedade se apropriar de um território é o acesso, o controle e o uso tanto individual quanto a posse das instituições citadas acima.

A reflexão teórica marxista foi mais enfatizada por sempre acentuar as problemáticas sociais, pois são as forças que realmente movem a sociedade e levam a negligenciar as relações das categorias espaciais com o simbolismo.

Há, entretanto, atores que enfatizam mais a perspectiva ideal-simbólica[14] e humanista[15] do território e evidenciam a dimensão cultural ou simbólica dos territórios, como

---

[13] "Fragmentação é um processo que resulta na mudança no valor dos bens simbólicos e adequação estética dos lugares turísticos. O embelezamento de certos lugares, que contribuem para a fragmentação, favoreceram a redefinição dos usos públicos do espaço urbano". (Leite, 2000, p. 24).

[14] Idealismo - "Qualquer doutrina que sustente que a natureza da realidade é fundamentalmente mental (...) os limites de tal doutrina não estão traçados de forma definitiva: por exemplo, a concepção cristã tradicional de que Deus é uma causa subjacente, mais real que a criação, pode ainda ser classificada como uma forma de idealismo. A doutrina de Leibnitz, que afirma que as substâncias simples (a partir das quais todas as coisas são constituídas) são elas próprias seres perceptivos e apetitivos, sendo que o espaço e o tempo, relações entre estas coisas, é uma outra versão tradicional dessa idéia. Entre as formas mais importantes de idealismo incluem o idealismo subjetivo (ou seja, a posição mais precisamente denominada imaterialista, associada a Berkeley, de acordo com a qual existir é ser percebido), o idealismo transcendental e o idealismo absoluto. O idealismo opõe-se à crença naturalista de que a própria mente pode ser integralmente compreendida como um produto de processos naturais. A manifestação moderna mais comum do idealismo é a perspectiva do idealismo lingüístico, segundo a qual criamos o mundo que habitamos ao empregar categorias lingüísticas e sociais cuja existência não é independente da mente. A dificuldade consiste em dar uma forma literal a essa perspectiva que não entre em conflito com o fato óbvio de que não criamos mundos, mas sim que estamos em um" . (Blackburn, 1997, p. 191).

[15] Humanismo – "Em geral, qualquer filosofia que enfatize o bem-estar e a dignidade humana, e que seja otimista quanto aos poderes de entendimento humano *per ser*. Em particular, o movimento característico do "Renascentismo", que esteve aliado ao estudo renovado das literaturas grega e romana: uma redescoberta da unidade dos seres humanos e da natureza, e uma celebração renovada dos prazeres da vida, dados como perdidos no mundo medieval. O humanismo, nesse sentido renascentista, era bastante consistente com a crença religiosa, supondo-se que Deus havia nos colocado aqui precisamente para aprofundar as coisas que os humanistas achavam importantes. Mais tarde, o termo acabou por se tornar apropriado aos movimentos sociais e políticos

Sack (1986, p. 219), que contradiz os autores do materialismo, afirmando que não é apenas o poder, mas é a partir da territorialidade que percebemos a expressão dos significados refletidos no território.

> A territorialidade, como um componente de poder, não é apenas um meio para criar e manter a ordem, mas é uma estratégia para criar e manter grande parte do contexto geográfico por meio do qual nós experimentamos o mundo e o dotamos de significado.

Paul Claval (1978) aponta para a exploração das representações mentais que se inserem na paisagem e na organização territorial.

Para Bonnemaison e Cambrezy (apud Haesbaert Jr, 1993, p. 23), "o poder do laço territorial revela que o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos. É assim que o território cultural precede o território material e o território político e com ainda mais razão precede o espaço econômico".

Em muitas sociedades étnicas o território não é apenas percebido como uma posse ou como algo exterior à sociedade que o habita. É uma parcela de identidade, fonte de uma relação de essência.

Souza (1995) ressalta que o território condiciona as práticas sociais, mas não é a materialidade em si; sendo assim, ele afirma que "o território é um campo de força, uma projeção de relações de poder sobre um substrato espacial referencial. É em torno de territórios, ou melhor, do que eles contêm ou simbolizam, que muitas identidades particulares, associadas às culturas[16] (...), constroem-se e reconstroem-se a todo tempo".

A mudança ocorre, e lá o surgimento de novas identidades, quando modifica a maneira de interpretar as formas e as estruturas ditadas pela sociedade.

Esta interpretação dada pela sociedade e promovida pelo sujeito é a comunicação, a interação entre sociedade e indivíduo. Cooley (1918) define a identidade como "a institucionalização de mecanismos e processos de valorização do indivíduo na costura social, de respeito à pessoa na construção do espaço público".

---

anti-religiosos. Atualmente, final de século XX, o termo tem sido por vezes usado num sentido pejorativo pelos autores pós-modernistas e, sobretudo, pelas feministas, aplicando-se a filosofias como as de Sartre, que se apóiam na possibilidade de eu único autônomo, autoconsciente e racional. Filosofias que são vistas como insensíveis à natureza sempre fragmentada, irregular e historicamente condicionada da personalidade e da motivação". (Blackburn, 1997, p. 187).

[16] "Cultura diz respeito a tudo aquilo que caracteriza a existência social de um povo ou nação, ou então de grupos no interior de uma sociedade (...) cultura refere-se a realidades sociais bem distintas (...) é a maneira de conceber e organizar a vida social ou os seus aspectos materiais (...) cultura também é quando estamos nos referindo mais especificamente ao conhecimento, às idéias e crenças, assim como às maneiras como eles existem na vida social. Entendemos neste caso que a cultura diz respeito a uma esfera, a um domínio, da vida social" (Santos, 1994, p. 40).

> O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o "eu real", mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais "exteriores" e as identidades que esses mundos oferecem. A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o "interior" e o "exterior" - entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a "nós próprios" nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os "parte de nós" contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural.A identidade, então, costura o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados. Sendo assim, a interação entre os grupos sociais contribui para gerar novos territórios e outras identidades.

Não apenas se referindo às sociedades tradicionais, os autores que enfatizam a percepção ideal-simbólica do território concedem a dimensão simbólica das relações sociais na sua definição da territorialidade. "A força de sua carga simbólica é tamanha que o território é "um construtor de identidade, talvez o mais eficaz de todos". (Bonnemaison e Cambrey, 1996, apud Haesbaert, 1993)

Geralmente nos territórios específicos para os diversos tipos de socialização, os espaços das práticas sociais são dotados de fortes significados, por isso muitas vezes considerados sagrados[17]. Bauman acredita que nos espaços sagrados do turismo existe um campo de diferenciação e proteção.

> É como se cada um deles estivesse trancado numa bolha de osmose firmemente controlada; só coisas, tais como as que o ocupante da bolha aceita, podem verter para dentro, só coisas tais como as que ele ou ela permitem sair podem vazar. Dentro da bolha o turista pode sentir-se seguro; seja qual for o poder de atração do lado de fora, por mais aderente ou voraz que possa ser o mundo exterior, o turista está protegido" (1998, p. 114).

Isolados em um ambiente acolhedor, os organizadores do turismo e os autóctones produzem exibições, espetáculos e visitas aos espaços exóticos do lugar. Tais visitas são feitas "sob a proteção da "bolha ambiental", que isola o turista da estranheza do ambiente que o cerca e o hospeda"(Boostin 1992 apud Urry 1990, p. 23). O homem geralmente identifica espaços do anti-cotidiano com significados distintos dos espaços do cotidiano por serem demarcados (técnicas especializadas e diferenciadas). Os efeitos das confraternizações

[17] Considerado sagrado porque é um ponto fixo no espaço que se diferencia simbolicamente dos territórios do cotidiano. Sagrado no sentido de separação das experiências do sagrado (anti-cotidiano) e profanos (cotidiano).

marcam o afastamento da vida comum para um mundo de descanso, onde tudo é possível, é maravilhoso.

Através da desterritorialização e da reterritorialização, o território da cotidianidade é convertido em território do anticotidiano, alterando as relações sociais, culturais e econômicas do universo das minorias étnicas (explicaremos os termos desterritorialização e reterritorialização nos subitens a seguir).

A atividade turística como fonte de reprodução de territórios torna-se objeto de estudo a partir de quando observamos o processo de reterritorialização.

Segundo Ouriques (2005, p 09), " o turismo para muitas pessoas significa uma atividade que muda as características "atrasadas" dos lugares, tornando-os modernos, ao mesmo tempo em que precisa manter as características tradicionais (ou mesmo "atrasadas") para oferecer um mundo exótico a ser desfrutado". Por isso, ao mesmo tempo que urbanizam o território turístico (querem ter o mesmo conforto da cidade grande), os turistas também exigem as características tradicionais do local. A urbanização desses lugares, que são considerados atrasados, é obrigatória, pois devem estar preparados para receber os benefícios da atividade turística.

A partir daí podemos perguntar: qual é o papel que cabe ao turismo no reordenamento de territórios, considerando-se o imenso jogo de relações em que essa atividade se insere?

Quando falamos de turismo, a que territórios estamos nos referindo, ou seja, qual é o território do turismo na atualidade? O que é turismo?

"A palavra turismo originou-se de "tour", que significa uma jornada na qual a pessoa retorna ao ponto de partida; uma viagem circular, cujo objetivo básico é o lazer. Neste sentido, o turismo é uma modalidade de viagem que, por suas características próprias, diferencia-se de outras formas de deslocamento humano". (Banducci Jr. , 2000).

O mesmo autor (2000, p. 23) também fala sobre o princípio da democratização das viagens para o lazer.

> A partir da segunda metade do século XIX, as viagens motivadas por descanso e lazer, e não mais por trabalho e negócio, deixam de ser privilégio das elites para se tornarem, em alguns países da Europa e na América do Norte, atividades comuns a um número crescente de trabalhadores [...] A democratização das viagens de lazer torna-se ainda maior quando, já no século XX, se dissemina o uso do automóvel e do avião, enquanto os trabalhadores conquistam aos poucos o direito ao descanso remunerado [...] No período que sucede á Segunda Guerra Mundial, a noção de que as viagens de férias são importantes para a renovação pessoal já se havia difundido".

A atividade turística[18] assume um caráter social extremamente importante por ser uma prática social contemporânea que causa inúmeros efeitos territoriais e comportamentais, sendo comprometedor optar por uma análise baseada num conceito de turismo como o da OMT (Organização Mundial do Turismo), que diz o seguinte:

> Turismo é uma modalidade de deslocamento espacial que envolve a utilização de alguns meios de transporte e ao menos um pernoite no destino, esse deslocamento pode ser motivado pelas mais diversas razões: como lazer, negócios, congressos, saúde e outros motivos desde que não correspondem a formas de remuneração direta.

O conceito da OMT já nos leva a pensar o turismo no âmbito da segmentação, para transformá-lo em uma prática social voltada para o consumo.

A discussão dos cientistas sociais que estudam e definem o turismo geralmente parte de duas perspectivas principais: a concepção cética do turismo, que critica as alterações rápidas de produção e apropriação territorial que podem ocorrer no espaço/território turístico e afetar as comunidades locais; ou a vertente relativa, que desenvolve uma análise mais ampla da atividade turística, acredita na dinâmica e na necessidade de alterações territoriais e de valores que ocorrem com as comunidades. A dinamicidade cultural modifica as relações sociais e os significados constantemente, mas também, de um ponto de vista crítico, reconhece os efeitos negativos que a atividade provoca.

Rodrigues (1997, p 83) aponta para os efeitos negativos da atividade turística e diz que "produz territórios, da mesma forma que todas as demais atividades do modo de produção industrial produzem mercadorias (...) e na sua essência é insustentável, pois temos que levar em conta que toda a produção é ao mesmo tempo destruição".

Para Rodrigues (1997), "o turismo contribui para a produção destrutiva dos territórios, permite a existência do novo através da destruição do que era significativo para a comunidade, mas a partir da reterritorialização para o turismo – o significativo – se torna mercadológico, já que os lugares dos autóctones são trasnformados em paraíso para o turismo".

[18] A importância do turismo no mundo atual é inegável, conforme se pode ver nos dados fornecidos pela Organização Mundial do Turismo (OMT), para quem o turismo se converteu em um aspecto importante da nossa cultura no fim do século XX: 625 milhões de pessoas viajaram em 1998, 2,4% a mais que em 1997, depois de um crescimento de 5,5 % em 1996. Em 1998 o turismo movimentou 444,7 bilhões de dólares ou 383,4 bilhões de euros. Segundo a Embratur, o faturamento com o turismo no mundo em 1998 teria sido de 3,4 trilhões de dólares, com a criação de 5 milhões de empregos, a chegada de 4,8 milhões de turistas estrangeiros e a circulação de 38,2 milhões de turistas domésticos.

Esta autora (1997) se preocupa em não cair nas abordagens simplificadoras da atividade turística:

> (...)há autores que falam em indústria do turismo, denominando-a até de indústria sem chaminés; outros abordam o turismo como serviço; outros como atividade de lazer e descanso da vida cotidiana, relacionando-a ao tempo livre. Portanto, seriam sempre atividades não poluidoras e não depredadoras da natureza sempre analisadas em apenas um de seus aspectos. Tentando complexificar a análise do turismo, pensamos que o mesmo deve ser caracterizado como uma atividade que envolve a indústria, o serviço e a natureza como paisagem– mercadoria, porque todos estes setores encontram-se intimamente imbricados.(p. 67)

A racionalização e a urbanização forçadas são exigências para a sua implantação. Isso contribui para mudar os territórios, alterando as relações sociais, de trabalho e territorial.

Cruz (2003, p.08) considera que o turismo é uma prática social que tem como objeto central o território, que é um objeto de consumo, e afirma:

> O turismo é, antes de qualquer coisa, uma prática social, que envolve o deslocamento de pessoas pelo território e que tem no espaço geográfico seu principal objeto de consumo (...) , sendo que tem forte determinação cultural, faz-se necessário reconhecer que os lugares turísticos são inventados culturalmente e que, da mesma forma, o são os atrativos turísticos e as paisagens turísticas.

Sendo assim, as práticas sociais interferem na produção de uma nova materialidade, que apenas pode ser demonstrada no território, refletindo novas formas territoriais e de integração social.

O sujeito detentor do poder e da intencionalidade pode modificar os territórios, principalmente os turísticos, valorizando-os no intuito de transformá-los em uma fonte de lucro, contribuindo, quase sempre, para a segregação espacial. Com a produção de uma materialidade renovada, alteram-se a forma e o conteúdo do espaço e inserem-se, assim, novos valores de uso e funções[19]. Os territórios não mudam de lugar, mas com a valorização, através do turismo, certamente mudam de significado.

Por isso, é especificamente a possibilidade da materialidade e da fixidez, de modificar, de se adequar aos valores estéticos do consumo, que contribui para a transformação do território mediante a sua mercantilização.

[19] Os conceitos de forma, função e conteúdo já foram esclarecidos quando discutimos sobre o espaço.

Os territórios turísticos são adequados aos padrões estéticos e de consumo da cidade, mas é uma relação contraditória, porque o que atrai o turista é o diferente, o único, o autêntico.

Segundo Cruz (2003, p. 17), diversas particularidades caracterizam a relação turismo-território no que concerne à produção e à reprodução do território pelo turismo.

Para os autores que possuem o ponto de vista cético, a essência do turismo é o processo de mercantilização do território e das relações sociais, desencadeando a produção e reprodução territorial (novos desejos e novas necessidades são produzidos e refletidos no território com um ritmo cada vez mais rápido).

Enfim, as complexidades e as contradições da atividade turística são explicadas sob o ponto de vista materialista da geografia, desvendando que a proposta da atividade turística deveria ser para geração de empregos, mas, na realidade, exclui e seleciona os territórios de fluxos.

Já na vertente relativa do turismo, Banducci (2001, p. 42) salienta que,

> O turismo não é o único responsável por todas as mudanças que ocorrem numa determinada cultura, pois, se esta não é estática, os elementos que provocam suas alterações provêm tanto de fatores internos quanto das mais diversas modalidades de influências externas. Precisa-se saber, neste sentido, o grau de interferência da atividade turística numa dada comunidade, se ela está desagregando os valores e costumes da cultura local ou se as mudanças estão ocorrendo sob pressão das circunstâncias e a partir da própria dinâmica interna (da cultura).

As identidades, as coisas e os territórios que antes tínhamos a sensação de serem inertes, foram substituídos por situações e sensações de coisas, territórios e identidades que sempre caem em desuso. "A figura do turista é a epítome de uma evitação" (Bauman, 1998, p.114), acaba tendo exacerbação por situações paradas e entediantes e anseio por situações inusitadas.

> Não pertence ao lugar que está visitando, e ao mesmo tempo é pertencente, degrada e consome territórios com uma velocidade sem limites (gera novas paisagens, consome outras, conserva as velhas), e muitas vezes engole as práticas sociais tradicionais, em uma outra perspectiva reinventa e cria formas contemporâneas de socialização" (Luchiari, 2000, p.105).

No caso do turismo em aldeias indígenas, as modificações podem ocorrer com a mercantilização do território, pois o turismo é um setor da atividade econômica que produz e reproduz territórios, além de ser uma indústria de lazer e serviços, na qual se verifica uma relevância crescente da produção de bens simbólicos, imagens e informações.

A lógica dos espaços turísticos tem como principal paradoxo o fato de os espaços apropriados pela atividade serem concebidos para ser, em essência, espaços de ócio[20], quando na prática não o são em forma pura. "Esses espaços são definidos pelo confronto entre duas lógicas distintas, mas não conflitantes, ou seja, a lógica da produtividade e da improdutividade. A improdutividade (considerada como o tempo de não-trabalho) está na base da produtividade do turismo" (Silveira, 1997, p. 18).

Deste modo, o ambiente de férias se choca com o ambiente de trabalho, visto que o mesmo tempo livre que se tornou um tempo social para uns é o tempo de trabalho de outros.

Ouriques (2005, p. 21) é mais específico quando explica sobre a percepção negativa que muitos dos anfitriões têm dos visitantes, e o conflito dialético existente entre os dois grupos:

> Isso, em parte, deve-se ao fato de o período de férias significar para o viajante, um ritual de inversão, isto é, o turista comporta-se e tem a necessidade de se comportar de forma diferente no local visitado, inclusive agindo de uma forma que seria considerada socialmente reprovável em sua terra natal.

John Urry (1996, p.17) considera o turismo "uma atividade de lazer que pressupõe o seu oposto, isto é, um trabalho regularizado e organizado". Pressupõe também fluxos de pessoas e de mercadorias para atender estas pessoas. Considera que "os lugares-objeto do olhar do turista se prendem a motivações não relacionadas ao seu trabalho; prendem-se ao seu oposto (...) como se no passeio a vida fosse separada da existência".

Enquanto os visitantes contemporâneos vêem no lazer uma das principais recompensas pelo trabalho, os visitados comumente se sentem invadidos (os lugares turísticos são racionalizados e disponibilizam prestação de serviços para os turistas e, geralmente, segregam a população local).

Percebe-se, então, que a satisfação (através da fuga do estresse urbano) é um elemento de extrema importância para a vida do homem como ser social, tendo atitudes que o levam a buscar aquilo que lhe causa satisfação, prazer e bem-estar nos territórios que representam o oposto da vida tumultuada das grandes cidades.

Segundo Featherstone (1995, p. 97), "o consumo das paisagens e territórios está vinculado aos prazeres, aos sonhos e desejos celebrados no imaginário cultural consumista",

[20] "O ócio é o conjunto de atividades, o âmbito do objetivo factível de ser medido, e o tempo livre como a base temporal na qual se realizam essas atividades". (Huizinga, 1996 apud Candioto, 2000, p. 74).

bem como aos locais específicos de consumo que produzem diversos tipos de excitação física e prazeres estéticos como: a fuga do cotidiano e a estilização da vida[21].

Para Rodrigues (1997, p.87), "o espaço do turista se reveste então de visões simbólicas, formadas não por um projeto de reconstrução objetiva do mundo, mas por sonhos ou por arquétipos culturais subliminares. Cria-se e produz-se o significado do que é freqüentar tal território turístico" (que significa ter um estilo de vida autêntico).

Para Featherstone (1995, p. 67) que analisa as características da sociedade contemporânea diz:

> Uma das características notáveis da sociedade atual é a nova ética do consumo, que foi apropriada pela indústria da publicidade e desencadeou o aumento do hedonismo[22], da auto-expressão, da beleza do corpo, do paganismo, da liberdade em relação às obrigações sociais, o exotismo dos lugares distantes, o desenvolvimento do estilo e a estilização da vida.

Basicamente, é deste estilo de turista[23] (que procura o exotismo[24]) que iremos tratar nos próximos capítulos. As pessoas que querem se diferenciar da massa procuram um estilo de vida mais naturalista, buscam práticas ecológicas, questionam o tipo de consumidor excessivo (que preferem os prazeres do excesso e do desperdício) e criam o tipo de turista "alternativo".

Featherstone (1995) aponta para a importância de se diferenciar e buscar um novo estilo, aspecto este de extrema importância na sociedade atual para diferenciação social, econômica e, principalmente, para a ascensão social. Os turistas que buscam o turismo em aldeias indígenas normalmente expressam sua individualidade, senso de estilo ou consciência de si mesmo na especificidade do conjunto de bens e consumo, como, por exemplo, além de

---

[21] "A expressão "estilo de vida" está atualmente em moda (...) Embora tenha um significado sociológico mais restrito, designando o estilo de vida distintivo de grupos de status específicos, no âmbito da cultura de consumo contemporânea ela conota individualidade, auto-expressão e uma consciência de si estilizada (...) O corpo, as roupas, o discurso, os entretenimentos de lazer, as preferências de comida e bebida, a casa, o carro, a opção de férias etc. de uma pessoa são vistos como indicadores da individualidade do gosto e o senso de estilo do proprietário/consumidor." (Featherstone, 1995 p.119).

[22] "Doutrina que considera que o prazer individual e imediato é o único bem possível, princípio e fim da vida moral" (Ferreira, 2006, p. 448).

[23] "Essa fração da nova classe média, os especialistas e intermediários culturais aos quais já nos referimos (que ainda incluem aqueles que vieram da contracultura e sobreviveram a partir da década de 60 e os que tomaram elementos desse imaginário cultural em diferentes contextos) constituem um grupo perturbador em relação às antigas virtudes pequeno-burguesas e à missão cultural do thatcherismo. Isso devido a sua capacidade de ampliar e questionar as noções vigentes de consumo, pondo em circulação imagens do consumo enquanto excesso, desperdício e desordem" Featherstone (1995, p. 41).

[24] "Os bens de consumo cotidianos e mundanos passa a ser associados a luxo, exotismo, beleza e fantasia, sendo cada vez mais difícil decifrar seu uso original ou funcional" Featherstona (1995, p. 122).

obter um carro que polui menos, optam por comidas vegetarianas, preferem os tipos de turismo que consideram autênticos como turismo em aldeias índígenas (que são sinônimos de viver em igualdade entre os membros da aldeia, modo de vida simples, contato maior com a natureza, que transmite energia positiva e significa o oposto da vida urbana e das relações de consumo a que estamos acostumados no cotidiano), legitimando, assim, uma afirmação "estilística" específica.

É exatamente o imaginário que motiva a viagem e desperta a lembrança adormecida, como, por exemplo: a procura de territórios nostálgicos, a busca de relações com o passado em aldeias indígenas se torna objeto para o consumo (criam-se relações com o passado); talvez, as marcas e os significados antigos dos índios possam proporcionar a fuga dos valores da sociedade atual.

"Alfredo (2001, p. 39) ressalta os efeitos da "mercadorização" nos espaços rurais e diz que "o retorno passadista restaura o rural numa imagem idílica, sobre o espaço urbano que realiza a "escassez" do natural como uma nova mercadoria".

Sendo assim, produzir um espaço urbano no que se tem chamado de rural, aldeia indígena ou ecológico transforma o próprio rural, indígena, ecológico em representação de si mesmo. Torna-se mais importante o que o território representa para se tornar produto do que realmente é, pois foi produzido para ser comercializado.

A partir da era industrial, tornaram-se sensíveis as transformações socioespaciais, econômicas e espaciais que foram colocadas para a sociedade contemporânea. Os reflexos subseqüentes afetaram as novas formas de uso dos espaços sociais, que se tornaram mais racionais e individualizados. Com esse tipo de análise, é possível reconhecer no espaço uma categoria analítica muito rica em representações sociais, a partir das quais interpretamos o mundo (Luchiari, 1999, p. 89).

As formas e as estruturas turísticas, refletidas no espaço, contribuem para atualizar as formas passadas e criar outras novas, que fazem sentido para a sociedade contemporânea. Ou seja, criam-se novos símbolos que fornecerão à sociedade substratos para a sua identificação como grupo social. No caso do turismo em aldeias indígenas, ambos os grupos (turistas e índios) criam e recriam formas já esquecidas no tempo, bem como criam e recriam símbolos que agora fazem sentido, graças à exposição turística.

Segundo Grunewald (2001), ocorreu, ao longo dos anos, a construção social dos territórios e das arenas turísticas. Nessa interação entre passado/presente, tradicional/contemporâneo, procurou-se estabelecer um sentido através da reorganização

social, política e econômica. As formas culturais metropolitanas e as formas culturais indígenas[25] são reorganizadas em uma arena turística criada para esse tipo de simultaneidade na rede de relações.

"As sociedades indígenas encontram-se em interação crescente com a sociedade nacional, passam a participar de processos sociais comuns, a partilhar de uma mesma história" (Santos, 1994, p. 46), concebem as mesmas práticas sociais e sistemas de inter-relação com os turistas e nesse processo suas culturas mudam de forma e de significado, e, inevitavelmente, incorporam novas maneiras de se relacionar com os não-índios e com os próprios índios.

Por tudo isso, procurou-se, nesse primeiro capítulo, demonstrar a reconstrução do novo espaço, das novas práticas sociais, das novas formas e o que elas representam e refletem no território indígena, na territorialidade de turistas e na intersecção dos dois grupos culturais que reconstruíram um novo espaço social.

1.4-A desterritorialização através do turismo:

Para Guattari (1985, p.110), "os territórios estariam ligados a uma ordem de subjetivação individual e coletiva e o espaço estando ligado mais às relações funcionais de toda espécie". O conceito de território deve estar relacionado à idéia de domínio de uma área e à consciência da participação de um grupo de pessoas, provocando um sentimento de territorialidade, ou seja, de pertencimento.

Da convergência da territorialidade[26] surgiu a reação central – a desterritorialidade - e a integração com a formação de novas territorialidades, novas formas de concepção do uso e do processo de domínio do território.

Dialeticamente, porém, ao sentimento de pertencimento, de concretização e delimitação da ordem, começam a surgir as contradições e as diferenças de concepção da terra (no caso dos indígenas) como mercadoria e da terra como valor de uso, e a perda gradativa do vínculo e o sentimento de pertencimento.

---

[25] É importante ressaltar que as formas culturais indígenas já foram modificadas e atualizadas através de padrões organizativos próprios, como, por exemplo, produzem o artesanato não apenas para consumo próprio (lutas ou utensílios domésticos), com a inserção do turismo produzem para a venda do artesanato; não dançam apenas para suas próprias comemorações, dançam para apresentar aos turistas.

[26] "Admitimos que a expressão territorialidade pode ser encarada tanto como o que se encontra no território e está sujeita à gestão do mesmo, como, ao mesmo tempo, ao processo subjetivo de conscientização da população de fazer parte de um território, de integrar ao territorialmente (...)". (Andrade, 1998, p. 214).

"Dos contrastes espaciais surgiu a reação a gestão central – a desterritorialidade - e a integração com a formação de novas territorialidades, novas formas de concepção do uso e do processo de domínio do território" (Andrade, 1998, p. 215).

> O espaço funciona como uma referência extrínseca em relação aos objetos que ele contém (muitas possibilidades), ao passo que o território funciona em uma relação intrínseca com a subjetividade que o delimita (restringe as possibilidades). A partir daí, dá para colocar uma série de questões. Como é que se pode fazer o território num certo tipo de espaço ou inversamente, como no decorrer da história ou por ocasião de algum procedimento atual a gente desterritorializa territórios existentes, distendendo-os em espaços lisos? (Guattari, p. 110).

Para o autor, espaço liso[27] é um espaço desterritorializado, o qual não tem mais delimitação e está perdendo as características significativas (ou como perda de materiais concretos ou de superação dos entraves locais ou dos fatores de localização) nas comunidades; o alisamento dos espaços leva à destruição dos territórios existentes, gerando novas formas de territorialidades. Se o território é visto como fator de delimitação, antes de mais nada, como localização num espaço físico, a desterritorialização anula as distâncias e enfraquece os limites e as fronteiras. Haesbaert (1997, p. 128) deixa claro que "em um nível escalar é percebido como processo de desterritorialização, em outro pode ser visto como reterritorializador".

Santos (1977, p. 91), ao analisar esse processo constante de modificação e alterações territoriais, afirma que:

> A modificação paralela do espaço e da sua organização, isto é, uma nova redistribuição de valor sobre o espaço total [...] e que [...] o espaço reproduz a totalidade social, na medida em que essas transformações são determinadas por necessidades sociais, econômicas e políticas. Assim, o espaço reproduz-se ele mesmo, no interior da totalidade, quando evolui em função do modo de produção e de seus movimentos.

Quando falamos em totalidade do espaço queremos dizer que a produção/reprodução desse espaço não ocorre em lugares específicos da sociedade capitalista e se articula com a reprodução do território juntamente com a complexidade e as contradições das relações econômicas, sociais e políticas.

[27] O autor usa a palavra espaço liso para designar o espaço desterritorializado.

O que se torna objeto de análise são a relação (entre classes sociais e grupos étnicos distintos) e a produção das territorialidades que passam por desterritorialidades e engendram em novas territorialidades.

2. A ALDEIA CONSTRUÍDA: DESCRIÇÃO GERAL.

> O Xingu dos índios e das lendas permanece íntegro, brasílico, verde e bruto como era o país à época do descobrimento.
>
> Cláudio e Orlando Villas Boas.

2.1-Turismo étnico X turismo indígena.

Entre as inúmeras formas de práticas sociais da contemporaneidade que contribuem para a mercantilização, escolhemos como objeto de análise o índio e a "aldeia turística" (o território indígena criado para receber turistas) com suas maneiras de interação, seus rituais, seu artesanato em um suposto turismo étnico.

O eixo de análise é a interação de grupos sociais (índios e turistas) em aldeias, nas quais as formas e as identidades territoriais são alteradas com a presença do turismo.

Swain (1977, apud Grunewald, 2001) "separa o turismo indígena do étnico: o primeiro teria suas bases na terra e na identidade cultural[28] do grupo, controlado por ele; o segundo se referiria ao *marketing* das atrações turísticas inspiradas no modo de vida indígena".

O turismo, como defendido por Van den Berghe e Keyes (apud Grunewald, 2001), é sempre uma forma de relações étnicas e isso seria, no caso do turismo étnico, duplamente verdade, pois é a fronteira étnica que cria atração turística. Nesse tipo de turismo o que se busca é o exotismo da cultura do outro, em que o nativo está como um espetáculo vivo a ser apreciado e fotografado.

No entanto, muitas vezes, o turismo étnico torna a experiência do turista um mero espetáculo. Assim, sem a interação do turista com os índios não haverá uma contribuição para a socialização reflexiva (da interação e convivência): será simplesmente um tipo de viagem em que o turista "compra" o exotismo do outro e os nativos "vendem" apenas seu espetáculo sem a convivência mais profunda, ao contrário, de uma maneira mais superficial.

A maior contradição do turismo étnico é que os turistas que procuram este tipo de prática social nas aldeias indígenas sempre buscam, no caso, "o índio intacto" (de acordo com

[28] "Afirmar uma identidade étnico-cultural é afirmar certa originalidade, uma diferença, e, ao mesmo tempo, uma semelhança. Idêntico é aquele que é perfeitamente igual. Na identidade existe uma relação de igualdade que cimenta um grupo, igualdade válida para todos os que a ele pertencem. (...) Porém a identidade se define em relação a algo que lhe é exterior, diferente (...) Só há diálogo e parceria quando a diferença não é antagônica. O diálogo é uma relação de unidade de contrários não-antagônicos. Entre antagônicos há o conflito" Gadotti (2006).

as informações dos funcionários da prefeitura de Feliz Natal, este é o principal motivo que atrai tantos turistas estrangeiros para a aldeia Puiwa Poho), mas ao mesmo tempo sabemos que o turismo destrói o que ele procura, pois a própria interação entre índios e turistas torna impossível o encontro daquele índio que nunca teve contato com os não-índios. Os turistas compram o exótico e o intacto na cultura indígena, mas, ao mesmo tempo, eles contribuem para a sua modificação. Ainda segundo Van Den Berghe (apud Faria, 2005), o turismo étnico representaria uma forma de expansão do capitalismo, em que viajantes do primeiro mundo "redescobrem" os povos da mais remota periferia do sistema mundial como um recurso turístico primitivo e autêntico.

2.2-A escolha da aldeia Puiwa Poho:

A aldeia no município de Feliz Natal, está localizada na região norte do Estado do Mato Grosso, a 520 quilômetros da capital, Cuiabá. O município de Feliz Natal conserva todas as suas belezas naturais e mantém viva a cultura local, através do Parque Nacional Indígena do Xingu, o terceiro maior parque indígena do mundo (aproximadamente 2.800 hectares, com uma população de 5.000 índios). (Ver Mapa 1, na p. 36).

Escolhemos a aldeia do município de Feliz Natal, mais conhecida como Refúgio Xingu Amazônico ou aldeia Puiwa Poho, por ser um território em que se torna fácil perceber as contradições decorrentes da presença do turismo. O índice de visitantes estrangeiros é alto, recebem pessoas de todas as partes do mundo, mas a população da cidade de Feliz Natal não conhece o estabelecimento; designam a aldeia como sendo um santuário ecológico, no entanto, é a região que possui o maior índice de desmatamento do Estado (de acordo com os dados do Instituto do Homem e Meio-Ambiente – IMAZON); na proposta de turismo na aldeia Puiwa Poho consta a interação entre turistas e o grupo étnico, não apenas de forma visual, mas também com atividades nas quais os turistas se colocam efetivamente nas práticas culturais do outro, mas não sabem e não procuram saber e não são informados sobre o motivo das danças e do rituais, simplesmente observam o espetáculo. A maior parte dos turistas que procura este empreendimento aponta como prioridade o fato de os índios do Xingu serem menos aculturados[29]; os moradores de Feliz Natal também apontam como prioridade dos que

[29] Podemos conceituar aculturação num sentido mais geral como sendo o contato entre culturas diferentes e o resultado que essa influência tem para tais culturas; são as mudanças culturais iniciadas pela junção de dois ou mais sistemas culturais, de acordo com a seguinte definição: "A mudança aculturativa [aculturação] pode ser conseqüência da transmissão cultural direta, pode ser derivada das causas não culturais, tais como modificações

visitam a aldeia turística do Xingu o fato de a cultura indígena continuar a mesma de muitos tempos atrás, por não ter muito contato com o mundo externo, com a vida urbana.Mesmo sabendo que muitos turistas escolhem os índios do Xingu por supor a singularidade cultural, um dos funcionários do local A.G, 33 anos, disse que alguns turistas saem da aldeia Puiwa Powo decepcionados com a experiência e não reconhecem a dinamicidade da cultura[30], não admitem que seria impossível o turismo contribuir com garantir o congelamento da cultura indígena.O Parque Indígena do Xingu possui restrições rígidas com relação à circulação de pessoas que não fazem parte da aldeia, permitindo o acesso apenas a alguns pesquisadores e colaboradores do Parque, assim, os índios tem menos contato com as cidades e acabam ficando isolados na área do Xingu.

Mapa 1 – Mapa do Estado de Mato Grosso.

Fonte: Guia Net, ano 2000.

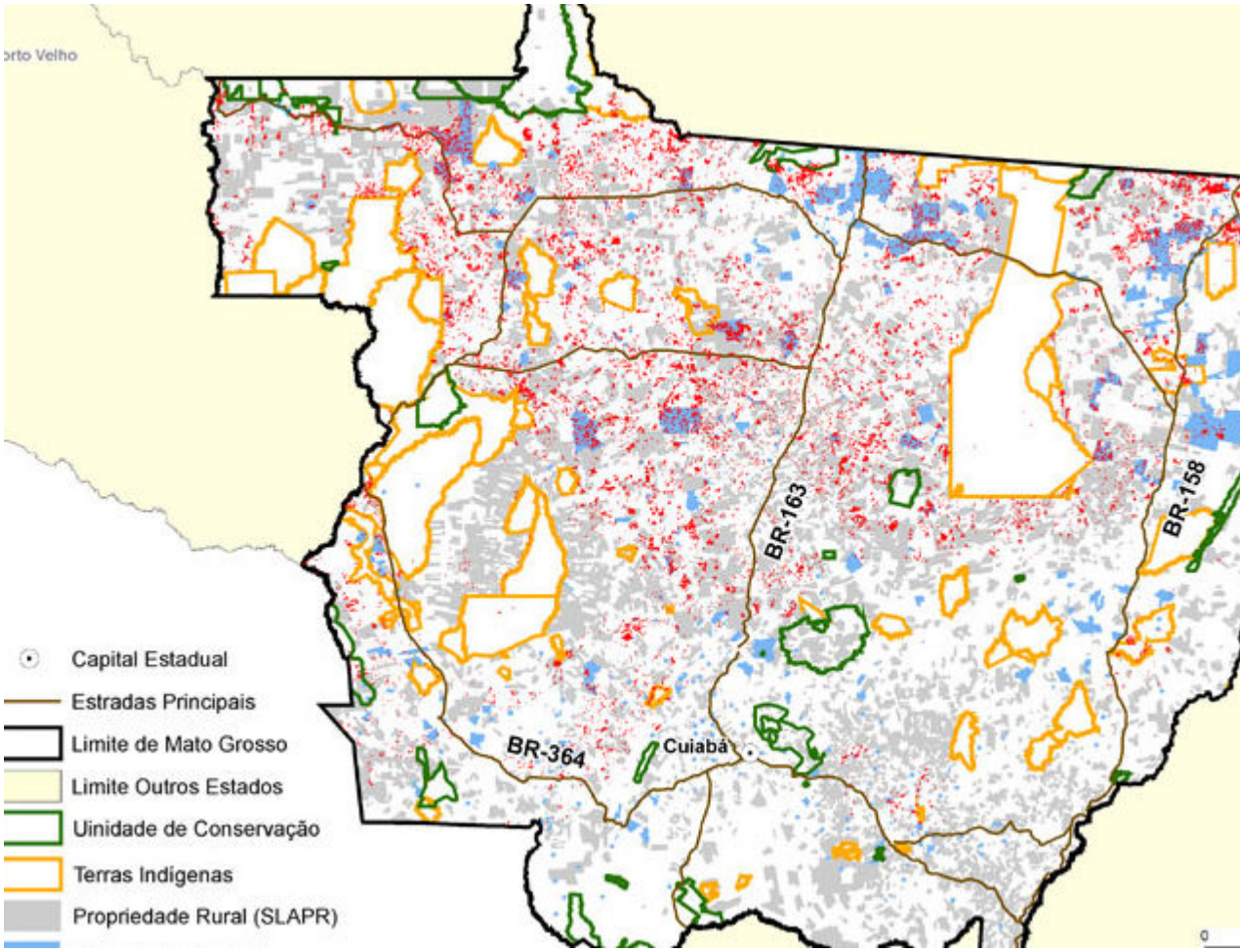
---

ecológicas e demográficas induzidas por um choque cultural; pode ser retardada por ajustamentos internos seguindo-se uma aceitação de traços ou padrões estranhos; ou pode ser uma adaptação em reação aos modos tradicionais de vida". (Oliveira, 1976, p. 104).

[30] "A primeira concepção de cultura remete a todos os aspectos de uma realidade social (tudo aquilo que caracteriza a existência social de um povo ou nação, ou então de grupos no interior de uma sociedade); a segunda refere-se mais especificamente ao conhecimento, às idéias e crenças de um povo (...), por exemplo, falar na cultura francesa ou na cultura xavante, camponesa" Santos (1994, p. 24).

Segundo os dados do site oficial do município de Feliz Natal[31], seus limites de Feliz são: ao norte: Santa Carmen, União do Sul e Marcelândia; ao sul: Nova Ubiratã, Paranatinga; ao Leste: São Felix da Araguaia, Gaúcha do Norte e Querência; e a oeste: Vera, a 530 km da capital do Estado de Mato Grosso.

Mapa 2 – Mapa das Áreas Indígenas e das Unidades de Conservação no Estado de Mato Grosso.



Fonte: Instituto do Homem e Meio Ambiente – Imazon, ano 2004.

Cerca de um terço de Feliz Natal integra o Parque Indígena do Xingu, reserva sob tutela da Funai, com 2.642.003 hectares, que se estende a Marcelândia, São José do Xingu, Querência, Canarana, Gaúcha do Norte, Paranatinga, Nova Ubiratan e União do Sul, e onde vivem 3.110 indivíduos das etnias Aweti, Juruna, Kaiapó, Mentuktire, Kalapálo, Kamayurá, Kayabi, Kuikuro, Matipú, Nahukwá, Mehináku, Suyá, Tapayúna, Trumái, Txikão, Waurá e

[31] www.feliznatal.mt.gov.br, acessado em 04 de abril de 2006.

Yawalapití. A área territorial de Feliz Natal no parque indígena localiza-se entre os paralelos 11 e 12, e sua delimitação é feita pela margem direita do rio Arraias, pelas margens esquerdas dos rios Von Den Stein, Ronuro e Xingu.

Orlando Villas Boas e Cláudio Villas Boas (1979, p. 45) apresentam as características físicas do Parque Nacional do Xingu da seguinte maneira:

> "Em 1961 foi criado o Parque Indígena do Xingu, com 28 mil quilômetros quadrados de área. A reserva foi dividida em três áreas: norte (Baixo Xingu), região central (Médio Xingu) e sul (Alto Xingu). A idéia era proteger o meio ambiente e os nativos. Com a criação da Fundação Nacional do Índio (Funai), em 1967, o local virou Parque Indígena do Xingu. Orlando Villas Boas dirigiu o parque por 17 anos, e criou um programa de Assistência Médica por meio de convênio com a Universidade Federal de São Paulo. Constitui uma reserva federal, criada pelo Governo Brasileiro em 1961 e aumentada na sua dimensão em 1968. Sua área atual de, aproximadamente, trinta mil quilômetros quadrados, está situada ao norte do Estado de Mato Grosso, numa zona de transição florística entre o Planalto Central e a Amazônia. A região, toda ela plana, onde predominam as matas altas entremeadas de cerrados e campos, é cortada pelos formadores do Xingu e pelos seus primeiros afluentes da direita e da esquerda. Os cursos formadores são os rios Kuluene, Ronuro e Batovi. Os afluentes, os rios Suiá-Missú, Maritsauá -Missú, Uaiá – Missú, Auaiá – Missú e Jarina. As matas que cobrem a região, embora não apresentem a mesma exuberância das típicas florestas hileianas, pelo menor porte de suas árvores, se enquadram perfeitamente no tipo amazônico geral, pela sua densidade, perenidade da coloração verde-escura e, sobretudo, pela continuidade da formação florestal que se estende indefinidamente para todos os lados. Desfruta de um clima relativamente ameno e saudável e, como nas demais regiões do Centro Oeste brasileiro, o ano aí se divide nitidamente em duas estações apenas: a das águas, que abrange os meses de outubro e abril; e a da seca, que se estende de maio e setembro. No Brasil Central é comum designar, inversamente, a primeira de 'inverno' e a segunda de 'verão. Nesta altura da revolução do tempo acontece quase sempre de a marcha ascendente de "inverno" sofrer, em fins de dezembro e começo de janeiro, uma interrupção motivada por uma ligeira parada das chuvas, chegando, algumas vezes, a baixar sensivelmente o nível das águas. Finda a curta estiagem, o tempo fecha novamente e começa então o verdadeiro 'inverno'. Durante semanas e semanas, com breves réstias de sol, o céu passa encoberto por grossa camada de nuvens. Com curtas paradas de um dia ou pouco mais, as chuvas, sem ventos e sem trovões, caem mansas e continuamente. Transcorrem os meses de fevereiro e março, época das grandes enchentes. Os "rios transbordam invadindo as matas marginais".

As equipes do tema Povos Indígenas e Programas Indígenas do Xingu do Instituto Sócio Ambiental[32] explicam que no sul ficam os povos muito semelhantes culturalmente, compreendendo a área cultural do Alto Xingu, cujas etnias são atendidas pelo Posto Indígena Leonardo Villas Boas. No Médio Xingu ficam os Trumai, os Ikpeng , Waurá e os Kaiabi, atendidos pelo Posto Pavuru. Ao norte estão os Suyá, Yudjá e Kaiabi, atendidos pelo Posto

[32] Site: www.socioambiental.org.br/pib/epi/xingu/parque.shtm acessado no dia 07 de setembro de 2006.

Diauarum. Cada Posto apóia a logística de projetos e atividades desenvolvidas no Parque, como educação e saúde, havendo em todos eles uma UBS (Unidade Básica de Saúde), onde trabalham agentes indígenas de saúde e funcionários da Unifesp (Universidade Federal de São Paulo), conveniada com a Funasa. Existem ainda onze Postos de Vigilância nos limites do território, às margens dos principais rios formadores do Xingu.

Mas as únicas etnias que participam da atividade turística na aldeia Puiwa Poho são os índios *Trumai* e *Waurá*, por isso serão os dois povos caracterizados no trabalho:

A etnia *Trumai*, segundo informações do livro de Monod-Becquelin, Aurore & Raquel Guirardello (2001, p. 432):

> Os *Trumai* estão localizados no Parque Indígena do Xingu, no Mato Grosso, a população de acima de 120 indivíduos (em 2002) (era uma população numerosa e foi se reduzindo com os conflitos guerras e epidemias); a língua mais falada é a *trumai* (A língua *trumai* é considerada isolada, isto é, não apresenta parentesco genético com nenhuma outra língua do Xingu, nem com outras famílias lingüísticas brasileiras. A situação atual do Trumai é um pouco sensível, pois não há muitos falantes. A maioria das crianças fala o Português como primeira língua; algumas delas também dominam outras línguas xinguanas, como o Kamayurá, o Aweti ou o Suyá). Mas a língua Kamayurá serve como espécie de língua franca no Alto Xingu - isto é, um meio de comunicação entre grupos distintos lingüisticamente.
> Os Trumai são considerados o último grupo a ter chegado na área dos formadores do Rio Xingu, tendo atingido a região na primeira metade do século XIX. Atualmente habitam a área central do parque indígena (aldeias Terra Preta, Boa Esperança e Steinen) e Posto Indígena Terra Nova. Esses locais situam-se a meio-caminho do Posto Leonardo Villas Boas e do Posto Indígena *Diauarum.* Há também famílias vivendo em outros locais dentro do parque indígena, bem como nas cidades de *Canarana* (três famílias) e Feliz Natal (uma)). Culturalmente estão ligados ao complexo conhecido como Alto Xingu, cujos povos, apesar da diversidade lingüística, compartilham uma série de características culturais, estando articulados em uma rede de especializações comerciais e rituais inter-tribais. Embora associados ao sistema alto-xinguano, os *Trumai* não são totalmente integrados a ele, apresentando particularidades que os diferenciam dos outros grupos da área. Todavia, o convívio com estes povos levou os *Trumai* a serem influenciados e a influenciar uma série de costumes alto-xinguanos no que diz respeito a rituais, à cultura material e a atividades produtivas. Há poucos homens e mulheres mais velhas e certas tradições estão se tornando menos freqüentes. No entanto, os *Trumai* vêm fazendo esforços para se recuperar. A última festa de *Jawari* (a cerimônia tradicional dos *Trumai)* ocorreu no início dos anos 90 e os *Trumai* planejam realizar uma nova festa em breve, reunindo os moradores das várias aldeias. Como eles próprios dizem, apesar de estarem espalhados eles ainda se consideram como sendo um único povo, que deseja preservar suas tradições e seus conhecimentos. Os indivíduos *Trumai* do presente contam que seus ancestrais pré-xinguanos dormiam em esteiras (*weset*); utilizavam como armas a *borduna (nai*) e o propulsor de flechas (*hopep*). Os homens amarravam o pênis com embira e usavam cabelos compridos; as mulheres utilizavam uma faixa que envolvia a cintura, passando

> entre as pernas (tal faixa era denominada *tsapakuru* e era feita de *desnit*, um tipo de embira). Após a chegada ao Alto Xingu, os *Trumai* começaram a incorporar hábitos comuns aos povos da área, como o uso de arcos e flechas e o costume de dormir em redes. O termo usado para denominar a rede é um neologismo, que provavelmente foi cunhado depois que tiveram contato com esse objeto: *esa-k* ("aquele que dança"), referindo-se ao fato de que a rede "dança" quando é balançada. As mulheres substituíram a faixa tradicional pelo *uluri* e os homens passaram a cortar o cabelo e adornar o corpo da mesma forma que os demais povos alto- xinguanos. Assimilaram também diversos aspectos da mitologia e das festividades locais e, ao mesmo tempo, ensinaram algumas de suas tradições aos outros grupos. Por exemplo, foram os *Trumai* que trouxeram para o Xingu as festas de *Jawari* e *Tawarawanã.* As fontes documentais indicam que a história dos *Trumai* é dinâmica. O grupo seria oriundo de uma região entre o Araguaia e o Xingu, tendo partido em razão de ataques de outro povo, possivelmente os Xavante. É provável que tenham chegado ao Alto Xingu na primeira metade do século XIX, através de um afluente do rio *Culuene* (Villas Boas, 1970: 27). A localização de suas aldeias no Xingu foi alterada inúmeras vezes, sendo que eles exploraram diversas localidades.

Lima (1950) caracteriza os Waurá dizendo que:

> Os nomes também utilizados são: *Uaurá*, *Aura*, a língua mais utilizada é o *Arawak*, a população em torno de 347 índios da etnia *Waurá*. Esta etnia mora na região sul do Parque Indígena do Xingu e figura entre as nove comunidades indígenas que possuem a "cultura xinguana". Embora a cultura seja a mesma, as línguas faladas nesta região vêm de uma variedade de famílias lingüísticas (falantes de uma língua *maipuru* da família *aramak*, os *wauja* constituem, ao lado dos *mahinako*, *yawalapiti*, *pareci*, *enawene nawe*, o grupo dos *mairupe* centrais). Estas línguas não são mutuamente inteligíveis, mas muitos dos índios são multilíngües, falando ou entendendo várias das línguas do "grupo cultural.". Os waurá vivem numa aldeia principal, dirigem também uma aldeia agrícola e um Posto Indígena de Vigilância. A população waurá da aldeia principal anda por volta de 340, mas também há alguns *waurá* vivendo em outras aldeias devido a casamentos inter-étnicos. As mulheres e crianças *waurás* e mais da metade dos homens são quase monolíngües. Poucos sabem bem o português, e o pouco português que sabem serve principalmente para as vendas das artes indígenas e compras no supermercado de Feliz Natal. A economia usada pela tribo Waurá é a mesma usada para a maioria das tribos, o artesanato e a agricultura. Eles são mestres em panelas de barro, cerâmica, cestaria e bancos imitando animais e plantam banana, amendoim e milho. Entre si vivem de trocas, começaram a exportar para o Rio e São Paulo.

A aldeia Puiwa Poho se tornou rapidamente conhecida com a inserção na mídia e por ser a famosa aldeia que recebeu a modelo Gisele Bundchen e os atores Leonardo de Caprio e Marcos Palmeira entre outros famosos. A publicidade utilizada para a divulgação da aldeia turística foi através dos principais e mais heterogêneos meios de comunicação, como as revistas Caras, Época e os jornais Folha de São Paulo, Estado de São Paulo com o propósito de atingir a classe média alta no país.

A primeira iniciativa para nossa pesquisa de campo foi tentar entrar não pela porta de entrada dos turistas, o "Refúgio Xingu Amazônico[33]" (a dez horas do Parque Indígena do Xingu), mas pelo Parque, como pesquisador (a) ou estudante de geografia, mas esta possibilidade fracassou, já que os órgãos públicos dificultam o acesso às aldeias, tornando os procedimentos extremamente burocráticos e demorados.

A outra possibilidade de acesso foi através das agências *Freeway* ou Pisa *Trekking* [especializadas em turismo ecológico, localizadas em São Paulo e Rio de Janeiro], que oferecem um pacote turístico que inclui passagem aérea, traslado, hospedagem com pensão completa, transporte fluvial, taxa de visitação, passeios e guias especializados. As agências criaram barreiras, pois não conseguimos completar um grupo de no mínimo dez turistas para a visitação. A possibilidade de montar o grupo de dez pessoas se tornou impossível a partir do momento em que divulgamos o valor de R$ 4.824,00 por pessoa, para desfrutar do complexo de aldeias turísticas no período de quatro dias.

Sendo assim, fomos de ônibus até Feliz Natal, fazendo o trecho Três Lagoas/Campo Grande/Sinop/Cuiabá/Feliz Natal, localizado no norte matogrossense, e nos hospedamos no único hotel do município. Para a realização da pesquisa utilizamos uma metodologia qualitativa, com observação e entrevistas semi-estruturadas com a população local, turistas e indígenas e, finalmente, a pesquisa bibliográfica.

2.3 – A aldeia turística e suas atividades:

O roteiro do Xingu constitui-se na visita controlada a uma aldeia construída exclusivamente para o turismo, que muitos índios e autoridades públicas chamam de aldeia "réplica" a cinco quilômetros da aldeia "original".

Os indígenas e o poder público utilizam este termo "réplica", por ser uma estrutura construída pelos índios, idêntica à aldeia "original" em que eles vivem no Parque Nacional do Xingu.

No local, foram erguidas cinco ocas, das quais duas são reservadas à exposição e comercialização do artesanato xinguano e um restaurante; uma é a casa dos homens (oca

[33] O projeto turístico na região é um sonho do proprietário J.V. desde 1996, mas não tinha saído do papel. O dono da propriedade (J.V.), também trabalha com lavoura, pecuária e não conseguia conciliar com o projeto turístico por falta de tempo. Sendo assim, contratou o consultor de turismo L. A. M. que avaliou e desenvolveu o plano de ação para o fomento do turismo local; o consultor percebeu que o projeto apenas seria viável se fosse um turismo com índios, e criaram o nome Refúgio Xingu Amazônico, que também é chamado de aldeia Puiwa Poho, com o intuito de ligar a imagem à busca de tranqüilidade.

central), destinada a reuniões e manifestações culturais (tem um computador que disponibiliza a internet), outra acomoda famílias indígenas e os funcionários que moram no local, e a área para *camping*.

As outras ocas (sete quartos) acomodam duas pessoas (duas camas de madeira) em cada uma, com área para rede, móveis rústicos, banheiro e pinturas feitas pelos índios *Trumai* e *Waurá*. Em cada quarto (em forma de oca) há um tipo de pintura diferente: geralmente desenham animais selvagens e assinam o nome e a etnia. A estrutura comporta no máximo vinte e cinco pessoas e, no mínimo, dez.

Os funcionários do Refúgio Xingu Amazônico esclarecem que como os índios precisam se deslocar até o local para a realização das atividades, os organizadores precisam preparar os alimentos, os quartos, fazer a limpeza do estabelecimento, transportar os turistas de jato até a aldeia *Puiwa Poho*, sendo assim, torna-se mais difícil e não compensa a preparação para apenas poucos turistas.

No restaurante, além de servirem as comidas e os peixes típicos da região, que em quase todos os casos, foram pescados pelos próprios turistas nos passeios de barco, também oferecem bebidas regionais e internacionais.

Geralmente, o guia ensina o modo de pescar os peixes matrinxãs[34]: o pescador J. S. diz que "*tem uma técnica especial para conseguir pescar o peixe matrinxãs e nós os servimos no horário do almoço"*.

O passeio de canoa nas águas calmas do rio *Karl Von Steinen* leva um tempo de aproximadamente quarenta minutos de muita tranqüilidade, já o caminho de volta geralmente é realizado por uma trilha na Mata Amazônica. Os hóspedes se surpreendem com os animais que encontram no caminho, o guia é um índio que conhece muito bem a mata. *Yamaritisawa, (24 anos)* é o índio que mais tem contato com os hóspedes e acompanha os visitantes em todos os passeios.

Nos quatro dias que compreendem o pacote oferecido pela agência Freeway Turismo, os índios da etnia *Trumai* e *Waurá* circulam no Refúgio Xingu Amazônico e desenvolvem as atividades, como se fizessem parte daquele cenário.

---

[34] O pescador J.S nos explica que os matrinxãs, são os peixes mais comuns de se encontrar na região amazônica e vivem próximos ou embaixo das estruturas ou dos paus, próximos das árvores frutíferas. As varas indicadas para a pesca dos peixes matrinxãs (o hotel Refúgio Xingu Amazônico oferece-as para os turistas-pescadores são as varas para linhas de 10 e 20 lbs com molinete e isca artificial). A melhor época para pescar os matrinxãs é na época da seca.

Sendo assim, para a realização e conclusão desta pesquisa, estabelecemos um plano organizado de investigação por três semanas em Feliz Natal-MT.

Na primeira semana, entrevistamos os habitantes das cidades, tentamos observar qual é a impressão dos índios, para a população local, e principalmente, o que mudou para eles a partir da construção do Refúgio Xingu Amazônico.

Na segunda semana, procuramos a prefeitura, as secretarias, a escola, a igreja e os órgãos que comandam a cidade e investigamos quais foram os planos de ação para a concretização do projeto de turismo na fazenda de J. V. (proprietário).

Já na terceira semana, fomos até o empreendimento conversar com alguns índios e funcionários que trabalham no local, para identificar qual é a impressão sobre os turistas.

O nosso guia até o local foi J. S; antigo funcionário do estabelecimento, pescador na região, que contribuiu imensamente com a pesquisa de campo.

2.4 - A empresa: aldeia turística.

A *Freeway* Brasil, operadora especializada em ecoturismo, com 21 anos de atuação em todo o Brasil, lança com exclusividade o roteiro Xingu**,** em Mato Grosso e destaca no site da própria agência. [35]

> As tribos do Xingu destacam-se pelo encanto dos seus povos, suas crenças, vivências e costumes da tradição indígena. Os viajantes poderão vivenciar o dia a dia dos índios, trocar experiências e conhecer a cultura e culinária indígena, além de praticar o ecoturismo na região, em uma viagem inesquecível. Como não é possível a entrada de turistas no Parque Indígena do Xingu, que tem 14 etnias indígenas diferentes, foi concedido à Associação Puwixa Wene das Tribos Waurá e Trumai uma área de preparação de uma aldeia fora do perímetro do Parque que servisse como base para o encontro dos visitantes e as comunidades indígenas. Nesta aldeia os índios mostram a riqueza de sua cultura e do seu artesanato.No roteiro da FreeWay Turismo, será possível que os aventureiros passem quatro dias e uma noite com os índios na nova aldeia. Os viajantes irão dormir em redes e poderão tomar banho de rio na madrugada. Durante o dia participarão, com as diferentes tribos deslocadas ao local, de atividades como pesca, produção do artesanato cerâmico, palha e preparação do sal de aguapé. A hospedagem será no hotel Xingu Refúgio Amazônico, que fica somente a uma hora de barco da aldeia montada. O hotel foi implantado no formato de uma aldeia indígena. Internamente as unidades são preparadas para oferecer conforto ao visitante, além de uma deliciosa comida servida no restaurante com vistas para o rio Von Den Steinen.E, além de vivenciar toda a vida indígena, os viajantes poderão também praticar o que tem de melhor

[35] Site: www.freeway.tur.br/editor/web/release.asp?cod=0&lang=&id=41 acessado em 03 de agosto de 2006, reportagem escrita por Mello (2005).

> do ecoturismo: caminhada pela Floresta Amazônica, canoagem pelo rio Von Den Steinen e pelo córrego Uirapuru e observação de toda a fauna e flora da região.

Poucos habitantes da pacata cidade de Feliz Natal [36] conhecem o famoso complexo de aldeias indígenas turísticas localizado dentro de uma propriedade, na borda do Parque Nacional do Xingu, às margens das águas calmas do rio *Von Den Stein*[37], pois não desperta curiosidade dos autóctones, já que a fluidez de turistas estrangeiros e brasileiros tornou-se marcante e representativa nesse local.

Geralmente os habitantes da cidade de Feliz Natal encontram os índios turísticos circulando pelo município e freqüentando os supermercados e lojas de roupas e calçados.

A funcionária da loja de roupas, M. G, 22 anos, diz: *"eles são educados, não são selvagens como muitos pensam, e, geralmente, gastam em grande quantidade, não perguntam o preço de nada e pagam tudo em dinheiro, nós adoramos quando os índios freqüentam as lojas"*.

Todos do município de Feliz Natal sabem que construíram "um hotel para ver índio", como eles identificam o lugar turístico, mas a maioria dos entrevistados não conhece o empreendimento; os que conseguem falar sobre o assunto são pessoas que já trabalharam no Refúgio Xingu Amazônico. A população do município justifica o "não conhecer o hotel para ver índio" pelo fato de cobrarem uma taxa alta para os visitantes, já que para aproveitar de um dia na aldeia turística é preciso gastar R$ 250,00.

---

[36] Segundo a Prefeitura Municipal de Feliz Natal, em 1978 vários empresários do ramo madeireiro, a grande maioria da cidade de Sinop, deslocaram-se para a região do Rio Ferro, em face da abundância de madeiras ainda inexploradas e a fertilidade do solo daquele local. Paralelamente à exploração de madeiras, outros empresários agropecuários investiam maciçamente na região, dentre estes a Agropecuária Cônsul S/A, Luiz Vincentini (Fazenda Bandeirantes), Flávio Turquino (Fazenda Uirapuru), Nova aliança S/A Agropecuária, Nelson Tarnoski entre outros. Como as estradas eram precárias, por causa da grande precipitação pluviométrica em quase toda a Região Norte do Estado, depois de longos e exaustivos dias de trabalho alguns trabalhadores das fazendas citadas acima resolveram retornar para Sinop, a fim de participarem dos festejos natalinos com seus familiares. Depois de uma semana na estrada, já quase sem mantimentos, se depararam com um riacho transbordando, era o entardecer do dia 23 de dezembro. No decorrer das noites choveu torrencialmente, fato esse que deixou aquelas pessoas sem condições de prosseguirem a viagem, em razão da enchente do riacho e dos enormes danos causados à estrada. Contritos pela situação e saudosos de seus familiares, aquelas pessoas se dirigiam umas às outras com a saudação "feliz natal!". Em busca de dar alento aos companheiros entristecidos, um dos integrantes da comitiva sugeriu dar aquele riacho sem denominação o nome de Feliz Natal, no que foi aceito pelos demais. Com o passar do tempo, floresceu uma pequena comunidade perto daquele riacho; a comunidade prosperou rapidamente e, como homenagem, aqueles que sofreram os infortúnios de uma noite natalina em plena floresta batizaram o vilarejo com o nome de "FELIZ NATAL". Em meados de 1987, deslocou-se para a região Antônio Domingos, empresário bem sucedido de Santa Catarina, que investiu seus recursos na região e se tornou o primeiro prefeito da cidade.

[37] Rio *Von Steinem* é o nome dado em homenagem ao responsável pela primeira expedição naquela área. O etnógrafo Karl Von Stein liderou a primeira expedição no alto do Xingu, em 1884. Mas a região só começou a ser desbravada em 1944 com a Expedição Roncador – Xingu, organizada pelo governo para abrir e construir campo de pouso naquela área inexplorada. *Estado de São Paulo*, 24 de maio 2005. Cristiana Vieira.

O projeto de organizar um pacote turístico na região começou a se tornar uma idéia a partir de 1996, mas não obteve êxito; porém, depois que o proprietário contratou o consultor, e J. V., proprietário da fazenda, solicitou a prestação de acessoria de uma empresa da consultoria turística de Curitiba, os sonhos começaram a se concretizar.

Obviamente, a idéia de construir a aldeia artificial contribuiria para despertar a atenção e alterar o território e o modo de encarar a relação índio/ turista/ população local.

A proposta de construir a aldeia para receber turistas aconteceu a partir do momento em que o proprietário da fazenda, no coração do Xingu, ficou impedido de criar gado e plantar soja na propriedade, pela área ser uma unidade de conservação. A única fonte de lucro para a propriedade dele seria com a implantação da atividade turística.

Um outro aspecto que também incentivou para a criação do Refúgio Xingu Amazônico foi o fato de ser um mecanismo de articulação e comunicação dos índios com o mundo externo e uma estratégia de desenvolvimento de políticas fora do parque, devido aos transtornos ocorridos no Xingu.

A população local e as associações apontam para um problema em comum: o avanço das madeireiras instaladas em volta do PIX (Parque Indígena do Xingu), atingindo os limites e as cabeceiras dos rios.

De acordo com L.D. P. (23 anos, ex - funcionária do estabelecimento estudado e atualmente camareira do Hotel Feliz Natal, no município): *"o proprietário J. V. resolveu colocar um hotel e uma aldeia turística em pleno Xingu porque ele (J. V.) não podia desmatar, mas ele tem uma outra propriedade para plantar soja e gado (...) então resolveu praticar o turismo sustentável"*.

Sabendo da dificuldade de acesso à visitação (somente permitido para professores e estudantes mediante autorização da FUNAI) nas aldeias do Xingu, e como a entrada de turistas não é permitida no Parque, foi concedida à Associação Puwixa Wene, das tribos *Waurá* e *Trumai*, uma área para a preparação de uma aldeia fora do perímetro do Parque Nacional do Xingu, que serve como base para o encontro entre os visitantes e as comunidades indígenas.

É comum no Parque Nacional do Xingu a formação de associações, cuja intenção é fazer com que os índios conquistem autonomia e se organizem para conquistar os interesses das comunidades e enfrentar as instituições públicas e privadas. Em 1994, foi criada a ATIX

(Associação da Terra Indígena do Xingu)[38], que engloba todas as etnias do PIX e atende aos interesses interlocais.

A ATIX abrange todas as outras associações existentes no Parque, aproximadamente seis: *Manut Sinim*, dos *Kamaiurá*, *Jacuí*, dos *Kalapalo*, bem como a Associação dos *Waujá* e a *Puwixa Wene (Waurá, Trumai*).

Portanto, a saída encontrada para incentivar o processo de socialização (para incentivar o turismo) foi a criação da aldeia *Puiwa Poho* (quer dizer rio matrinxãs), nome criado pelo proprietário do estabelecimento turístico e o prefeito do município e a Associação Puwixa Wene para a aldeia turística.

A partir daí, contrataram um consultor de São Paulo, L. M. (responsável por avaliar e desenvolver o plano de ação para fomento do turismo local), estabeleceram contato com a Associação *Puwixa Wene* (das etnias *Waurá* e *Trumai)*, que criaram o nome para o hotel de Refúgio Xingu Amazônico, incentivando a imagem de busca para a tranqüilidade. L.M. ressalta a importância do projeto*: "O Roteiro Xingu é produto de ecoturismo que tem perfil para atender ao mercado internacional. Além de inédito, é de grande alcance social, pois cria perspectivas de uma vida mais digna para as comunidades indígenas".*

Embora existam inúmeras tentativas do gênero no país, a iniciativa é considerada singular, por ter sido uma das poucas que deram certo, pois beneficia as comunidades, e por ser o único projeto turístico de aldeias índígenas que conta com uma aldeia fora da moradia e do cotidiano dos índios e exclusiva para o turismo.A criação de uma aldeia turística, implantada em área externa, em reserva particular, porém próxima ao Parque, evita o sentimento de invasão da área indígena.

Os índios se antecipam e percorrem a distância de uma hora e meia de barco da base no Xingu, nà qual os turistas também tem acesso, e os recebem com muita hospitalidade; também ficam hospedados na aldeia turística Refúgio Xingu Amazônico por todo o tempo que foi negociado no pacote, como se eles pertencessem àquele lugar. E, no final da experiência de contato entre índios e turistas, eles voltam para a aldeia original.

Foi concedida à Associação Puwixa Wene das Tribos Wará e Trumai uma área de preparação de uma aldeia fora do perímetro do Parque que servisse como base para o encontro dos visitantes e as comunidades indígenas. Nesta aldeia os índios mostram a riqueza de sua

[38] A ATIX (Associação da Terra Indígena do Xingu) tem o objetivo de formular e implantar, em parceria com as associações em comunidades indígenas, um conjunto articulado de projetos no sentido de ampliar a capacidade de interlocuções e protagonizar o político dos índios com a sociedade envolvente. Site da ATIX

cultura e do seu artesanato, sendo que um dos passeios inclusos no pacote é percorrer uma hora e meia até a base para o encontro.

Depois do passeio de barco, os viajantes voltam para o hotel implantado em formato de uma aldeia indígena, para dormirem em ocas (internamente as unidades são preparadas para oferecer conforto ao visitante) ou redes e poderão tomar banho de rio na madrugada.

Na estrutura, inspirada nas tradicionais aldeias das comunidades indígenas do Xingu, em que os turistas são recepcionados, os próprios índios, que foram contratados para a construção do empreendimento e reproduziram a estrutura em que moram na aldeia, preparam os alimentos, realizam as danças e vendem o artesanato.

De forma alternada, e com grupos de duas a três pessoas das duas etnias, acomodam-se as famílias indígenas que se revezam, no local, de forma a não gerar impactos no dia-a-dia das comunidades, o roteiro proporciona contato com os índios, pernoite na aldeia turística e, durante o dia, aprendizagem de técnicas de pesca indígena, do preparo do beiju e da produção do sal de aguapé, uma das especialidades dos índios *Trumai*, além da confecção de artesanatos com argila, quando doze índios fazem apresentações de seus rituais.

O recurso arrecadado com a venda de artesanato e visitação à aldeia turística é aplicado na associação *Puwixa Wene*, cujos presidentes são dois índios: o *Trumai Yawaritsawa* e o *Waurá Aritana Yamalapiti*, e revertido em programas de saúde indígena, transporte e fiscalização das fronteiras do Parque, entre outras. O proprietário garante que são repassados U$ 65, 00 por visitante da aldeia *Puiwa Poho* para a Associação *Puwixa Wene*.

Já que a Associação apenas comporta duas etnias dentre quinze em um universo de aproximadamente quatro mil índios no Xingu, apenas 30 índios (*Trumai* e *Waurá*) fazem parte da Associação *Puwixa Wene*, e os outros, que não participam da associação, se sentem rejeitados com a situação de descaso.

Sobre esse caso, o pescador nos explica o conflito entre as outras etnias e os *Trumai* e *Wáura* e nos aconselha a não levarmos a máquina fotográfica ou outros pertences, para não corremos o risco de sermos seqüestrados, pois já houve casos de impedir a volta dos visitantes como manifestação da exclusão do projeto turístico.

Diante desta situação que pode ser constrangedora, se por acaso seqüestrarem alguns dos turistas, estes não possuem acesso à aldeia indígena, permitido pela FUNAI.

Este também foi um dos motivos pelos quais construíram uma aldeia parecida com a moradia dos índios, com a finalidade de receber os turistas e evitar os conflitos entre os indígenas.

A inserção da Associação *Puiwixa Wene* no projeto de turismo contribuiu para organizar os membros envolvidos na atividade turística, e também para restringir e delimitar o número necessário dos participantes e atuantes na aldeia *Puiwa Poho*.

A Secretaria de Turismo do Estado de Mato Grosso acredita que a iniciativa ajuda a afastar invasores e posseiros das margens do Xingu, a preservar a natureza do entorno do Parque do Xingu e ainda gera uma alternativa de desenvolvimento sustentável[39] de subsistência para as comunidades indígenas.

Na realidade, os órgãos públicos também se preocupam com o tráfico ilegal de madeiras na área indígena, que favorece a intensificação dos conflitos e passa a ser assunto de críticas para os moradores da cidade.

A maioria dos entrevistados que moram em Feliz Natal, principalmente os proprietários das madeireiras, se queixaram do tráfico ilegal de árvores em território de proteção ambiental, por esse motivo incentivam o negócio "turismo" e a substituição do negócio "tráfico ilegal de madeira".

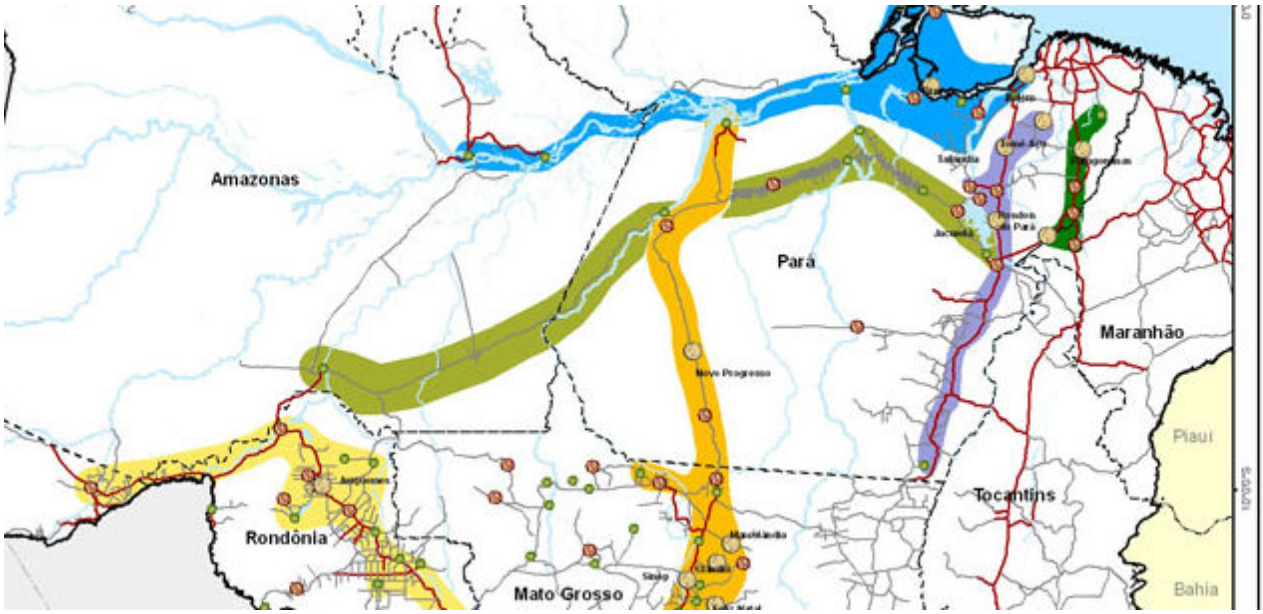
A proposta de abordagem em relação à aldeia *Puiwa Poho* é dita ecológica, porém, está preocupada unicamente em passar a imagem de território protegido ecologicamente.

Não se preocupa com a exclusão, em relação ao trabalho proporcionado pelo turismo, da maioria dos índios do Parque indígena do Xingu; e não vai tentar resolver o conflito entre eles. L. M. (consultor do projeto de turismo na aldeia) enfatiza que *"o maior trabalho é com a preservação",* que, segundo ele, será importante para o Xingu, pois é a primeira vez que estão atuando fora da aldeia. Mas ao mesmo tempo em que se dizem preocupados com o caráter conservacionista do parque, os que estão envolvidos no projeto não divulgam informações sobre os problemas ambientais que interferem na vida dos seus habitantes, como a poluição da cabeceira do Xingu, o desmatamento, as invasões dos limites de terra, ou, ainda, a disputa dos

[39] Sustentável – "A expansão da expressão "desenvolvimento sustentável" está relacionada à publicação do relatório da Comissão Mundial sobre o meio ambiente e desenvolvimento da ONU, o Relatório Brundtland, mais conhecido como "Nosso Futuro Comum", em 1987. O tema, porém, já estava em debate pelo menos desde a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano ocorrida em 1972 em Estocolmo, principalmente com a publicação do relatório do Clube de Roma que propunha o crescimento zero, ou seja, estancar o crescimento para evitar a continuidade de depredação sócio-ambiental. O relatório Nosso Futuro Comum propõe a continuidade do crescimento e apresenta algumas propostas para diminuir e/ou minimizar a depredação dos elementos da natureza (...) Há que ressaltar que a expressão "desenvolvimento sustentável" apresenta contradições nos seus próprios termos, mas também inova em relação à forma como anteriormente a questão do desenvolvimento era compreendida. Com relação às contradições, pode-se argumentar que o desenvolvimento era e ainda é compreendido como uma produção ilimitada, confundido com o progresso material, medido e mediado pela produção de novas mercadorias; enquanto sustentar quer dizer manutenção, manter-se, sem metas definidas e sem medida de avanço, de modo ilimitado no tempo e no espaço, pretende atingir apenas uma manutenção do que existe. Portanto a contradição é unir dois termos que abordam aspectos distintos de temporalidade e de espacialidade. Por outro lado, o desenvolvimento da sociedade moderna baseia-se na fé na ciência e na tecnologia, o que significa que todos os problemas poderão ser resolvidos no futuro (...)" (Rodrigues, 2001, p. 20).

índios para serem inseridos na atividade turística. Trata-se de uma preocupação real com os índios, vinculada à conservação? Não. É apenas uma estratégia de *marketing* para vender pacotes a consumidores ecologicamente motivados. (Ver mapa 3 abaixo). O consumo das imagens dá-se não somente pelo uso direto do lugar, mas também pela significação simbólica (ecologicamente correta) como estilo de vida.

Mapa 3 - Eixo de Transporte Madeireiro.



Fonte: Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia. Ano 2004.

O eixo do mapa acima que está de amarelo escuro aborda a cidade de Feliz Natal, perto da cidade de Sinop – esta é a rota por onde a madeira é retirada em maior escala no Brasil, aproximadamente quinhentos mil toras por metro cúbico ao ano.

Do ponto de vista do turista, percebe-se uma articulação entre a imagem do indígena no Xingu, salientando seus atributos (puro, exótico, saudável, modo de vida saudável), a produtos diversos sob o signo de ascensão social (a possibilidade de ter convivência com os índios e ter condição de pagar um pacote de turismo no valor de aproximadamente R$ 4.000,00), a beleza, a renovação de espírito e do corpo que o aspecto ambiental e o modo de vida simples do índio podem proporcionar e representar.

É nesse contexto que, por exemplo, a idéia de Refúgio Xingu Amazônico e a relação com a Amazônia são promovidos à condição de santuário, dando sentido ao que Diegues (1995, p. 89) chama de "mito da natureza intocada".

L. M., o consultor do projeto, considera de fundamental importância a interação com os índios, e conseguiu a autorização da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), tendo como intermediário a Associação *Puwixa Wene*, para concretização do plano. O proprietário da Aldeia *Puiwa Poho* acredita que o projeto é uma alternativa para os índios que apostam na chegada dos turistas como fonte de recursos e renda.

Cabe, então, indagar: por que a questão ambiental ganha tamanho destaque diante de tantos outros – e igualmente tão graves – problemas sociais? Segundo Cruz (2003, p. 12), "os problemas ambientais nada mais são do que a materialização, no espaço, das distorções e contradições presentes nas relações sociais. Toda medida que busque sacralizar um território para o turismo, com a intenção de preservar e melhorar a qualidade ambiental, preservando uma dada área, será sempre uma medida paliativa".

Takapé Waurá, de 47 anos (um dos líderes dos *uaurás*), avisa que *"se até 2007 não tivermos os resultados esperados, sairemos daqui, queimaremos tudo e voltaremos para a nossa aldeia"*.

A partir do momento do estabelecimento das aldeias turísticas, L. M., consultor do projeto, faz uma declaração para o jornal *Folha de São Paulo* no dia 24 de maio de 2005, em que ressalta:*"o objetivo é atingir um público de bom nível cultural, que goste da Amazônia e do seu povo, é um projeto muito difícil (...) não adianta vender para todo mundo" ,* diz*,* justificando que o valor do pacote integral, na casa de R$ 4.000, 00 (quatro mil reais), é uma forma de selecionar visitantes.

A empresa de turismo no Xingu – aldeia turística, Refúgio Xingu Amazônico *Puiwa Poho*, aldeia montada, "o hotel para ver índio" (foi reproduzido com a mesma estrutura que a aldeia original dos *Trumai*, *Waurá*, única aldeia circular, praça central e as casas das flautas), tudo foi feito para atender aos interesses dos empresários. Incorporaram o aspecto ambiental como atrativo comercial e dominação ideológica[40].

Com a construção do Refúgio Xingu Amazônico mudaram-se significantemente os vínculos (comerciais e sociais) e as relações intertribais. Atualmente ocorrem sobreposições

[40] A mídia é vinculada à classe dominante, sendo os responsáveis por incorporar hábitos e atitudes ao cotidiano dos indivíduos, manipulando-os, direta ou indiretamente, impondo valores e regras.
Sendo assim, a cultura da mídia pertence aos detentores do poder (classe dominante), sendo que esta prática cultural pré-estabelecida nada mais é do que a dominação ideológica.A mídia se apropria das formas simbólicas e estabelece o significado da cultura do índio, o valor da raça, o significado do que é "visitar e conviver com os índios". Marilena Chauí (1980, p.56) descreve a ideologia do seguinte modo "a ideologia é um conjunto lógico, sistemático e coerente de representações (idéias e valores) e de normas ou regras (conduta) que indicam e prescrevem aos membros da sociedade o que devem pensar, o que devem valorizar e como devem valorizar, o que devem sentir e como devem sentir, o que e como devem fazer".

de formas modificadas, criadas para se relacionarem economicamente os índios *Trumai*/*Waurá*, os não-índios (turistas) e os funcionários do estabelecimento.

A partir da inserção da atividade turística na aldeia, a relação social entre índios e turistas passou a se basear em representações e demonstrações das danças, o modo de fazer o beiju, o sal de aguapé, os rituais, com sentido de exibição e produto turístico.

2.5 - Organização Interna.

A estrutura da aldeia turística *Puiwa Poho* comporta o número de cinco funcionários permanentes: faxineira, cozinheira, o pescador (que tem habilidade na mata), o carpinteiro e o capataz (que moram no local). Já os funcionários temporários são: professora de inglês (uma vez por semana) e aproximadamente trinta índios *Trumai* e *Waurá*, que se revezam de acordo com o número de turistas.

Como o proprietário possui outras atividades (pecuária e soja), com as quais tem mais afinidade, ele a arrendou para dois empresários de São Paulo, que acompanham e organizam os grupos de turistas; a política de contratação dos temporários, permanentes e demissões torna-se privilégio desses gerentes.

A distância da cidade de Feliz Natal e o isolamento dos funcionários na propriedade contribuem para a constante rotatividade deles. Mas os responsáveis pela contratação preferem os índios, que a conhecem e estão acostumados com a vida na mata.

A proposta inicial do projeto foi de investir nos mais fortes focos de comunicação no país e no mundo: convidaram para visitar o local pessoas ligadas à mídia, artistas e modelos consagrados, e participam de feiras de turismo em todo o Brasil. A princípio formatou-se o produto com uma única operadora, o que proporcionou certa limitação, mas ultimamente estão expandindo para outras operadoras especializadas em ecoturismo e competindo com outros roteiros de turismo ecológico no país.

Quando a operadora consegue formar um grupo de turistas para o destino (de no máximo 25 pessoas e no mínimo 10 pessoas), os índios são avisados em uma central, via rádio, com alguns dias de antecedência e selecionam os pares que vão participar do evento.

No dia combinado, chegam à aldeia algumas horas antes, preparam a recepção aos turistas.

Os funcionários que já moram no local limpam os quartos, providenciam os alimentos, as bebidas, os materiais de limpeza, os lençóis, toalhas etc.

A empresa turística – Refúgio Xingu Amazônico - investe no tipo de *marketing*/publicidade que agrega pessoas de alto poder aquisitivo, que freqüentam feira de turismo e disseminam os sonhos que apenas podem ser realizados pela classe dominante.

Em São Paulo, no "Segundo Salão do Turismo", que foi realizado no dia 06 de junho de 2006, o representante das nações indígenas do Parque Nacional do Xingu, o cacique *Amutuá Waurá*, da etnia *Waurá*, foi uma das principais atrações do estande do Governo de Mato Grosso.

O índio *Amutuá Waurá* é um "índio-propaganda" de um dos três roteiros apresentados na Rodada de Negócios: o Xingu – "Etnoturismo Indígena", considerado por uma revista americana como o segundo entre 40 roteiros mais exóticos do mundo (só perdendo para um nas Ilhas Galápagos).

Segue reportagem do jornal eletrônico "24 horas news" (jornal virtual do estado do Mato Grosso), escrita por Edson Rodrigues, da Secretaria do Estado de Comunicação Social – SECOM – MT.

> Representante das nações indígenas do Parque Nacional do Xingu, o cacique *Amutuá Waurá*, da etnia *Waurá,* é uma das principais atrações do estande do Governo de Mato Grosso no 2º Salão do Turismo em São Paulo. *Waurá*, cuja idade correta nem ele mesmo sabe (diz que tem cinqüenta e poucos anos), atrai a curiosidade de gente de toda idade, e também dos veículos de comunicação. Assim, o indígena, que começou a falar português há pouco tempo, transforma-se num excelente "índio-propaganda" de um dos três roteiros apresentados na Rodada de Negócios: o Xingu - Etnoturismo Indígena, considerado por uma revista americana como o segundo entre 40 roteiros mais exóticos do mundo (só perdendo para um na Ilha Galápagos). É a segunda vez que Amutuá participa do Salão do Turismo. Atende a adultos e crianças com o sorriso e simpatia habituais. Faz tatuagens coloridas nos braços de quem se dispuser a ver marcados na pele os símbolos da floresta. Uma equipe de TV capta os sons emitidos por uma flauta feita com bambu. Com chacoalhos feitos com castanhas de pequi, amarrados aos tornozelos, o índio ensaia os passos da Dança do Jacuí. 'Acho tudo isso muito bonito. As pessoas querem saber como é a vida na aldeia', diz o índio, que é o cacique e pajé em sua aldeia, onde vivem cerca de 20 pessoas, no Alto Xingu. *Amutuá* é um dos guias da aldeia construída na região de Feliz Natal (536 km ao Norte de Cuiabá) nas proximidades do Parque Nacional do Xingu para receber turistas de todo o mundo. O Roteiro Xingu, que sofreu uma interrupção, por conta da mudança da operadora que antes detinha a exclusividade, deve sofrer um novo impulso a partir desta segunda edição do Salão do Turismo. O roteiro foi apresentado para operadores na Rodada de Negócios juntamente com os roteiros do Pantanal à Amazônia e o Travessia do Pantanal (que une Mato Grosso e Mato Grosso do Sul numa viagem pelo Rio Paraguai). Na última Festa Internacional do Pantanal, o roteiro também foi apresentado num *fantour* para jornalistas nacionais e estrangeiros. Na aldeia, erguida às margens do Rio *Von Den Steinen* e que fica à uma hora de barco da aldeia

> original, os turistas são recebidos por índios das etnias *Waurá* e *Trumai.* Durante quatro dias, entre outras atividades, eles assistem danças, rituais, conhecem histórias e lendas indígenas vivenciando o cotidiano de uma legítima aldeia. São ensinados pelos índios a pescar com arco e flecha ainda fazem trilhas na floresta amazônica orientados por um cacique. Não tem coisa mais inédita e arrojada do que esse projeto', diz Nito Noleto que em novembro passado arrendou o hotel selva Xingu Refúgio Amazônico localizado à uma hora da aldeia e que é o local onde os turistas ficam hospedados e de onde se deslocam para a aldeia. . O hotel pode acomodar pelo menos 14 pessoas e, dependendo da demanda, novas vagas poderão ser criadas com a construção de outras cabanas. Parte da renda obtida com a venda de pacotes (cerca de 200 dólares a diária) é revertida para a Associação Pixawene (etnias Waurá e Trumai). É um roteiro diferenciado, que integra brancos e índios. E também tem um alcance social, porque cria perspectivas de uma vida mais digna para as comunidades indígenas', afirmou a secretária do Desenvolvimento do Turismo, Yêda Assis. **FONTE:**http://www.24horasnews.com.br.

O território criado para o turismo é o ponto de encontro entre índios e turistas. As etnias *Trumai* e *Waurá* se deslocam de barco próprio para o Refúgio Xingu Amazônico, e os turistas saem das grandes metrópoles e se deslocam de avião até o aeroporto particular do proprietário J. V. (proprietário do Refúgio Xingu Amazônico), na outra propriedade (plantação de soja) dele, localizada a 10 km da aldeia turística.

Assim que os turistas chegam ao aeroporto, o traslado é feito até o Refúgio Xingu Amazônico.

2.6 – Quando o "modo de vida indígena" se torna espetáculo.

O roteiro na aldeia turística proporciona contato e interação com os índios, porém, espetacularizam as técnicas de aprendizagem como: pesca indígena, do preparo do beiju e da produção do sal de aguapé; além da confecção de artesanatos com argila, doze índios fazem apresentações de seus rituais.

2.6.1 – O preparo do beiju:

Carmem Junqueira, professora da PUC – SP, antropóloga, relata a importância da preparação do beiju (produto básico) para os *Trumai* e *Waurá*, no cotidiano da comunidade indígena.

> Os moradores de uma casa organizam o trabalho da produção de mandioca sob a coordenação do dono da casa. Tanto na abertura da roça como na colheita, o trabalho pressupõe cooperação entre o grupo doméstico, mesmo que casa família nuclear possua sua própria roça. Os homens preparam a roça e as mulheres retiram a mandioca do solo.

> Na aldeia a mandioca é processada pela mulher, que dela extrai a polpa e o polvilho, ambos os ingredientes fundamentais para o preparo do beiju. O produto é armazenado em lugar comum para o consumo de todo o grupo, independente da participação que cada um teve na produção. Assim como o processamento da mandioca, a elaboração da goma é tarefa feminina. Várias vezes por dia ativam-se o fogo sob a chapa de cerâmica para onde se assa o beiju.
> **Fonte -**www.socioambiental.org/pib/epi/kamaiura/ativ.shtm./ No dia 05/08/2006.

A índia Trumai K. M. nos explica que quando o homem vai para a roça ou a um outro serviço pesado, ou uma caçada ou pescaria mais longa, por exemplo, a mulher prepara um caldo com amido e beiju ou beiju puro, o qual ela diz que é um alimento suficiente para o sustento. Quando é preparado pelos membros da comunidade para o consumo próprio são muitos os cooperados, geralmente se concentram na casa de um dos moradores, onde é designado o trabalho específico para cada um dos índios.

Na aldeia turística a índia Y. G., 51 anos, mostra todos os passos da preparação do beiju, e como pudemos perceber, ocorrem alterações na interação e no significado do "preparar beiju" em cada situação: quando é preparada para o consumo próprio ou quando é preparada para mostrar aos turistas.

1. A primeira etapa para a preparação do beiju é de ralar a mandioca e peneirá-la.
2. O segundo passo é fazer a goma (a mandioca ralada é molhada e espremida repetidas vezes com uma esteira) para se tornar a massa do beiju.
3. O beiju é assado nas panelas de barro. O procedimento de preparação do beiju é mostrado para os turistas da aldeia Puiwa Poho e depois eles degustam o delicioso beiju feito pelas índias do Xingu.

Enquanto antes o beiju era apenas consumido pelos membros da comunidade, agora os índios estão produzindo em maior escala para vender aos turistas, diminuindo o significado de abstrair o beiju para todos os membros indígenas (os que trabalharam para a produção e os que não contribuíram): com a inserção da atividade turística o beiju passa a ter um significado mercadológico.

2.6.2 – O Artesanato:

O artesanato, para os *Trumai e Waurá*, é uma alternativa econômica, além de ser um aspecto étnico, um meio de identificação da etnia. Alguns objetos artesanais são trocados entre as comunidades ou vendidos para as lojas de artesanato do Brasil. As etnias Trumai e Waurá produzem: bancos de madeira, pratos e outros objetos de cerâmica, máscaras de palha, cintos de miçanga etc.

Através do artesanato podemos perceber as modificações das características materiais, das utilidades: também se alteram os valores e o modo como atualizam as formas e os significados das formas artesanais. O conhecimento das técnicas para fazer o artesanato é transmitido de pais ou mães para filhos e filhas. Para Schaan (1997), a arte indígena é um poderoso veículo de comunicação sobre valores sociais, morais e étnicos, constituindo-se um código socialmente aceito e compreendido:

> A decoração dos objetos, estando totalmente integrada à sua finalidade social, veicula a mitologia e cosmologia do grupo, com o objetivo não só de registrar, mas de divulgar e perpetuar a cultura. A arte funciona como um sistema lingüístico visual que possui organização própria e coerência

Nos dias atuais, com a inserção do turismo na aldeia, o artesanato tem intenções mercadológicas, as peças se tornaram mais industriais, mais parecidas e menos singulares. Com o aumento do fluxo de turistas, principalmente turistas estrangeiros, o artesanato deixou de ter função de utensílios domésticos e objetos para lutas e passou a ter função "souvenir", de lembrança do lugar visitado, dos índios e da aldeia.

A cultura material dos índios continua tendo importante papel na cultura indígena, mas agora o comércio do artesanato foi intensificado, com produção em maior escala e de caráter mercadológico. Os materiais artesanais mais procurados pelo comércio de artesanato são: cerâmica, cinto de miçanga e os cestos de palha.

Na cultura Waurá, Lima (1950, p. 67) explica que "eles são conhecidos e identificados pelo grafismo, traçado e a cerâmica".

> No famoso artesanato dos *Waurá*, eles utilizavam a cerâmica e os objetos líticos acompanham o homem desde os seus primórdios. Várias tribos brasileiras criam peças utilitárias e rituais de barro queimado, porém os índios *Waurá* se situam entre os mais interessantes. Suas gamelas zoomórficas são confeccionadas com uma argila de extrema dureza que é conseguida através de uma mistura com cupinzeiro pulverizado, e, levada ao fogo, têm a resistência e a aparência de uma cerâmica queimada em alta temperatua. (Myazak, 1978).

O mesmo autor (1978) ressalta que "o sistema gráfico dos *Waurá* está estruturado a partir da combinação de cinco elementos gráficos mínimos: triângulos, pontos, círculos, quadriláteros, linhas [...] Obviamente, existem inúmeros motivos para a ornamentação,

aproximadamente quarenta ou quarenta e cinco motivos diversos, dos quais três são os mais repetidos".

Lima (1950) identifica três tipos de cestos da etnia *Waurá: Mayapalu* (para o transporte de carga, não tem desenhos), *Mayaku* (com trama fechada e com motivos gráficos) ou *Tirumakana* (também com trama fechada e com motivos gráficos).

Com a intensificação da relação com os não-índios eles estão começando a substituir alguns materiais por metal, miçangas e vidros, apesar de manterem também os artefatos tradicionais. Já os *Trumai,* os índios conhecidos como guerreiros, produzem flechas e arco para caça e pesca, materiais de preparação da mandioca: *tipiti* (para espremer); balaios e urutus (para quardar a massa, farinha), pulseiras, anéis de sementes, cestos e peneiras de cipó, cerâmicas e flautas.

2.6.3-Sal de aguapé:

O pescador J. S., que nos levou ao local (Refúgio Xingu Amazônico), nos explica que o sal (não o cloreto de sódio, e sim de potássio) é extraído do aguapé e armazenado pelos *Aweti, Mehinako* e *Trumai;* este tipo de sal tem um alto teor de potássio, e geralmente é fabricado pelas mulheres. Essas etnias são uma das poucas que consomem o sal vegetal extraído da folha de aguapé.

Enquanto antes utilizavam o sal de aguapé para o comércio, hoje em dia os índios produzem para o consumo próprio e para mostrar o modo de preparação para os turistas.

2.6.4 - Danças e cerimônias:

O ex-guia J. S. explica que os rituais realizados pelos índios Trumai e Waurá refletem a maneira como se organizam socialmente, ou como eles são inseridos na sociedade (grau de importância hierárquica). Cada grupo indígena se destaca por ter especialidade em determinado tipo de ritual, bem como no uso dos utensílios utilizados nas danças.

O ritual mais demonstrado para os turistas é o rito do Jawari. Zarur (1975, p. 69) explica o significado das relações no ritual, no cotidiano dos índios Trumai e Waurá:

> O Jawari é, por excelência, um ritual intertribal, consiste no confronto de uma tribo frente à outra, com o uso do propulsor de flechas. O confronto físico é individual, lutando sempre, de cada vez dois indivíduos que possuem entre si, certo tipo de relações estabelecidas pelo sistema de parentesco [...] Batem-se apenas aqueles que têm entre si uma relação real ou fictícia, pelas quais se consideram primos cruzados, ou aqueles que não têm entre si nenhum tipo de relação.

Segundo os estudos de Zarur na FUNAI (1975), o sistema ritual do Xingu compreende dois conjuntos de rituais: o primeiro formado pelos rituais intertribais; e o segundo, englobando os rituais internos à tribo. Os rituais intertribais, o *Kwarup*, o *Jawari* e o *Moitará,* são os mais estudados por diversos autores.

A identidade étnica é sempre fruto de um processo de interferência entre duas ou mais tradições culturais, construídas no processo de inter-relação com o outro, processo este que acaba por proporcionar o aparecimento de novas formas de sociabilidade.

Novaes (1985, p. 59) explica como acontece o ritual do Jawari e qual é o significado das funções de luta, da dança e as colocações das pessoas:

> O Jawari era um dança de guerra dos índios Panhetá que os Trumai aprenderam e disseminaram no Alto do Xingu, onde é conhecido por todas as nações. Ele também explica que no Baixo Xingu o Jawari ainda tem a função de luta e de matar. O ritual acontece da seguinte maneira: começa a dança, os guerreiros vão até a casa do chefe, entram e ficam no centro, depois saem em fila e vão dançar em frente à Casa dos Homens, sendo que o primeiro grito é de onça pintada. O segundo, de onça amarela. Depois, ficam girando batendo no chão as flechas que carregam. Após a dança, fazem uma fila de oito guerreiros e o cacique na frente. Um a um dos guerreiros atiram as flechas no tronco de uma árvore, onde todas as pessoas nomeiam o inimigo [um homem de outra tribo, um parente detestado]. É a parte mais guerreira do ritual. Todos atiram suas flechas e recomeçaram a dança, as mulheres (que vão ser casadas) seguram um tufo de palha nos saiotes.

O sentido do ritual é diferente daqueles expressos nas demonstrações para os turistas participarem na aldeia *Puiwa Poho*. Nos últimos anos, as manifestações e o modo como eles estão se expressando têm adquirido, em alguns casos, um caráter de mercadoria. Para Melatti (1978, p. 120):

> O rito está presente quando se predomina o aspecto simbólico na ação do indivíduo ou de um grupo [...] Nas sociedades indígenas são vários os tipos de rito: os de origem, iniciação, casamento, funerário, gestação e nascimento, todos simbolizando a passagem de um indivíduo de uma categoria para outra. Os ritos são expressos e relacionados aos restantes elementos componentes no sistema sociocultural.

Geralmente, o sentido de um rito ou de um componente ritual não é consciente para aqueles que o executam. Para Silva (2001, p. 75), "a linguagem simbólica, expressa nos rituais por meio de um sistema de ações, como a ornamentação dos corpos, o sistema de objetos, a gestualidade e a música, entre outros símbolos, são formas de representação que permitem o contato com outras dimensões cósmicas, em um universo mais amplo do que o

habitualmente ocupado". Por isso, não se pode chegar ao significado dos ritos simplesmente fazendo perguntas aos indígenas sobre o sentido de suas ações, eles não saberiam responder.

As manifestações artísticas, quando sofrem alterações, devem ser analisadas quanto à função que exerciam na cultura do grupo e as mudanças, ou novas formas, são explicitadas nas danças e nos rituais que possuem outro sentido. Geralmente, os rituais internos são os de oposição sexual e de oposição entre as gerações. Os rituais xinguanos podem acontecer por razões diversas, seja para cura de doenças, seja objetivando a mobilização do trabalho masculino, seja para simples divertimento, ou como medida preventiva de defesa à comunidade. Em qualquer caso, o conteúdo, o divertimento e a socialização parecem estar sempre presentes. Se for realizado apenas para divertimento dos participantes, será menos formalizado. Se levado por outros motivos, além deste, o nível de formalização será maior.

Ao entardecer, os indígenas já se preparam para a apresentação. Mulheres e homens se agitam, colocam os trajes adequados, as pinturas apropriadas e começam o espetáculo.

Qual é o sentido do processo de "turistificação" das danças, costumes e rituais para os índios? Ele contribui para atualizar os valores culturais ou não? Sabe-se que, para os índios, os rituais possuem um sentido especial em datas específicas. Quando apresentados aos turistas, os rituais se revestem de um caráter meramente comercial e com um nível de formalização muito menor. Isso fica claro no depoimento de J.O. (34 anos)*: "eles só apresentam alguns rituais para os turistas, no dia-a-dia, para ganhar dinheiro, geralmente eles só fazem apresentações em datas especiais e marcantes para eles"*. Fazem parte dessas apresentações as cenas completamente artificiais, como a entrada ritual dos grupos na aldeia - como se voltassem da caça; mas na realidade, como só fazem uma simulação, voltam de mãos vazias, os turistas assistem ao ritual cujo sentido, não é o mesmo que o original como, por exemplo, quando a aldeia se torna arena ou palco para o turismo, permite-se que qualquer mulher possa encenar o ritual do Jawari, não só as casadas.

Antigamente, o Jawari exigia que os guerreiros se exercitassem durante semanas, pois era necessário preparo físico, mas hoje eles não ficam muito tempo se preparando, simplesmente fazem uma demonstração para os turistas.

O período de alta temporada na aldeia turística é coberto com a multiplicação de ritos menores: dança do papagaio[41], festa das mulheres guerreiras[42], rito do Quarup[43], aqueles que

[41] "Na dança do papagaio todos ficam pintados e trazem na cabeça cocares, braçadeiras de penas coloridas, brincos amarelos e vermelhos, cintos de miçanga. O cacique toca um chocalho. Alguns dançarinos que saem da

podem ser realizados sem data fixa. As celebrações que foram adaptadas ao espaço social construído e que, principalmente, têm um aspecto formalizado e a participação do público não se reduz aos aplausos ou apupos, pois os turistas e, aproximadamente, doze índios se pintam com urucum para começar a apresentação e dançar acompanhando os índios.

Normalmente, as pessoas que freqüentaram o Refúgio Xingu Amazônico ressaltam que esse é o primeiro contato com as danças e rituais do Xingu que consideram autênticos.

Mas, a intenção da dança é outra, ela expressa uma forma de entretenimento. A aldeia turística passa a ser uma empresa, com divisão de trabalho, investimentos em propagandas, pesquisa de mercado e que oferece como produto um pacote turístico formatado: o espetáculo, a hospedagem, o transporte, a alimentação, a idéia de ser ecologicamente correto e manter contato com os índios.

A entrevista realizada com um morador do estabelecimento Refúgio Xingu Amazônico [J.O., 68 anos] corrobora a afirmação acima: *"(...) é um negócio, um tipo de comércio, os gerentes daqui deveriam buscar pessoas de mais perto, eles só vão atrás de estrangeiros, aí o lugar fica muito tempo vazio. Nós temos apenas dois grupos por mês, é muito pouco"*.

---

oca representam os papagaios e dois continuam cantando e saem da oca com saias de buriti e agitam os sinos presos às canelas". (Novaes, 1985).

[42] Na festa das mulheres guerreiras, Novaes (1985) descreve que "[...] as mulheres pintam-se como os homens, enfeitam-se como eles, dançam sozinhas e, ao final, lutam a hukahuka, a luta corporal em que os adversários tentam derrubar o contendor ou agarrar-lhe a parte posterior do joelho. De acordo com as praticantes da dança, os antigos habitantes do Xingu, certa vez todos os homens da aldeia, querendo ir embora, inventaram que iriam pescar. No entanto, um dos homens, que não queria ir embora, desvencilhou-se do grupo e voltou para a aldeia [...] este homem revelou às mulheres a verdadeira intenção dos seus companheiros. Primeiro elas foram pedir para eles voltarem; como se recusavam, elas resolveram assumir o lugar deles. Pintaram-se, enfeitaram-se e lutaram como eles e decidiram ir embora dali. As mulheres chamaram o tatu e pediram a ele que abrisse um buraco, pelo qual entraram e desapareceram. Os homens ficaram desesperados, porque não havia mais mulheres. Até que um dia um deles conseguiu cruzar com uma anta. Desse "casamento" nasceu uma menina, da qual descendem todos os homens e mulheres. As mulheres que fugiram – diz a tradição – só gostam de namorar homens jovens. Mas para isso elas os aprisionam e escravizam. Essa dança tem sua origem na lenda das mulheres abandonadas pelos homens".

[43] O Quarup, segundo Novaes (1985), "[...] é um ritual em homenagem aos mortos recentes de famílias de chefes, ou de outras pessoas da aldeia, cujos parentes se incorporam à festa dos primeiros". Quando alguém quer o Quarup não pode decidir sozinho, o povo é que sabe. Então os caciques se juntam, conversam e decidem quais são os entes queridos e falecidos no ano que serão homenageados no ritual. Normalmente, quando ocorre o ritual, eles convidam todas as aldeias, e elas já preparam seus lutadores para a festa. Escolhem uma árvore forte para abater, mas antes colocam uma bacia de água com pimenta perto da árvore para acalmar o espírito dono da árvore. Para esse ritual também precisam de danças preparatórias antes do Quarup, que irão se repetir até o dia da festa. Os índios enfeitam-se e colocam-se numa fila indiana, todos pintados com urucum e carvão. Com roupas coloridas, marcam batidas do pé direito. A cada três batidas dos pés direitos, erguem na quarta os braços, simultaneamente, com um grito e abaixam os braços. "Em frente a um ponto (supostamente a casa dos homens), se deslocam para direita e para esquerda, por 15 minutos, em homenagem a um dos mortos ao qual se dedicará o Quarup".

Depois ele ainda diz, *"É que os gerentes atuais já tentaram arrendar este lugar por mais de cinco mil reais por mês, aí fica caro e difícil pagar"*.

É, no entanto, uma empresa que seleciona os seus clientes, pessoas de alto poder aquisitivo, e preferem manter o estabelecimento mais tempo vazio e cobrar um valor exorbitante por pessoa.

Essas alterações sociais, nas formas territoriais e de conduta econômica e intenções ocorrem através de três processos: o de artificialização do local[44] (ressurgimento de aldeias turísticas criadas artificialmente para os visitantes interessados em práticas artesanais, danças e comidas típicas e indígenas); o da delimitação do acesso; e da mudança de sentido das práticas culturais. O território foi construído especificamente para concretizar uma socialização efêmera, baseada em relações comerciais, de mercado, alterando, com isso, os sentidos das manifestações indígenas e os interesses das relações nelas envolvidas.

Na aldeia de Feliz Natal, ao invés de haver o reforço da tradição e da identidade para apresentar aos turistas, ou mesmo a criação de uma nova tradição, como foi o caso da aldeia de Porto Seguro, tal como relata Grunewald (2001, p. 57).

> Na percepção negativa da perda da autenticidade no turismo étnico só me parece viável porque o turista tem o paradigma da aculturação como algo que flui infalivelmente em uma única direção. Se soubessem das mudanças conjunturais pelas quais passam os grupos em contato, os turistas os considerariam contextualmente autênticos – afinal, se os nativos têm algo a apresentar, por mais "descaracterizado" que possa parecer, é porque existe algum fundamento substantivo que pode tornar concreto o elemento cultural apresentado. Essa idéia de descaracterização é uma pré-noção construída.

Houve a reprodução cultural com um outro sentido, mais economicista. Racionalizaram e criaram mecanismos novos, de espacialização sociocultural dos índios.

Os processos de territorialização que foram alterados com as mudanças nos sentidos das danças e rituais são responsáveis por imprimir outras formas no espaço e outras relações sociais, algumas vezes conflitantes entre si. A territorialização é aqui pensada como a construção de espaços de relação social, daí a importância de analisá-la em conjunto com o sistema de atitudes e práticas.

[44] Para Luchiari (1999) "o turismo é uma atividade que não depende mais exclusivamente da vocação natural da região, pois pode ser construída artificialmente pelo poder econômico e político através da criação de parques temáticos, de uma natureza artificial, de uma história reinventada para saborearmos costumes, hábitos e tradições sociais que foram perdidos na correria frenética dos lugares para obter um papel no processo de globalização. Nesse caso, a natureza como um dom e a cultura como memória viva, são destituídas de sua autenticidade ou reproduzidas artificialmente para o consumo".

Boa parte deste capítulo procura descrever alguns aspectos constitutivos do sentido da cultura Trumai e Wáura nas relações sociais existentes, bem como as profundas alterações no ritmo de vida econômica atual das duas etnias.

Nas pesquisas da FUNAI realizadas em 1975 por Zarur, ficava claro que "[...]uma das forças básicas que organizam a economia xinguana é a reciprocidade na troca de bens e serviços. Essa troca, simples, informal e individual, configura-se em uma das maneiras primordiais de se começar o estabelecimento de relações sociais entre dois indivíduos".

Segundo informações devidas às referidas pesquisas, a propriedade não se limita a objetos, mas, também, a canções, conhecimentos de mito e de ritual. Os xinguanos estão sempre dando algo a alguém e esperando alguma coisa em troca.

Assim, mesmo aquele que é considerado um dos maiores conhecedores do Jawari em toda a área do Xingu, informou-me que todos os ensinamentos que lhe foram transmitidos pelo seu pai, sobre esse ritual, tiveram a contrapartida de três colares de caramujo.

A reciprocidade não é mais a mesma força operativa na economia xinguana, também já entraram na guerra pelo poder de consumo. Os rituais foram reduzidos, artificializados, e o turismo contribuiu para a modificação da dinâmica socioespacial. Tais modificações, no sentido dos rituais, das trocas e das relações entre eles, proporcionaram uma revalorização e reprodução da paisagem, especificando um lugar para realização do espetáculo, no qual são aceitas a modificação e a simplificação dos rituais colocados à venda.

Se antes os rituais tinham a finalidade de estabelecer os limites, as fronteiras entre o "ele" e o "outro" bem como a intenção de determinar qual era a estrutura social através dos rituais, hoje possuem aspectos e significados mais mercadológicos.

A estrutura social e os limites foram modificados. Os rituais possuem e refletem outros sentidos, outros "olhares" para os que estão dentro do espetáculo[1] e para os espectadores. Debord (1997) afirma que a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação.

As relações foram modificadas. O turismo é um fenômeno que revela uma nova relação sociedade x natureza, na qual ambas passam à condição de produto. Dessa forma, o turismo atua no tempo livre de modo a torná-lo produtivo, transformando a natureza e os

[1] Para Debord (1997), "o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens".

índios, seus rituais, modo de vida, etc., de modo a comportar-se como uma ilusão necessária para o cotidiano.

Luchiari (1999, p. 204), tenta mostrar que a expressão positiva das paisagens contemporâneas é, principalmente,

> [...] a natureza domesticada, mesmo que conservadas "selvagens", são controladas e monitoradas. Assim, nessa modalidade de turismo, está embutida a idéia de retorno a um mundo harmonioso e natural. Desse modo, embevecidos pela imagem desse éden sem pecado, somos levados – desde a decisão da viagem – a comprar os pacotes e a sermos controlados".

3. A RESERVA INDIGENA DE DOURADOS: DESCRIÇÃO GERAL.

Para compreendermos as ações estabelecidas pelas sociedades Guarani, Kaiowá e Terena, em Mato Grosso do Sul, faz-se necessário empreendermos uma análise acerca dos processos que resultaram na rejeição das propostas da atividade turística na região de Dourados, MS.

Para tanto, investigaremos, a princípio, o processo histórico vivido pela população indígena, para melhor entender o aldeamento compulsório, e, depois, analisaremos a proposta de se implantar, na cidade de Dourados, um Centro Cultural Indígena para tentar minimizar os problemas de confinamento, miséria e descaso, dentre outros que afetam a população indígena do local.

A proposta inicial, do poder público, consistia na viabilização e implantação de um Centro Cultural com infra-estrutura necessária para receber turistas, de acordo com os dados do projeto do município de Dourados. (projeto que será explicado nos próximos capítulos, o projeto Guateka).

As minorias étnicas, na maioria das vezes, não possuem autonomia política devido à centralização das políticas indigenistas nas mãos dos órgãos tutelares e das autoridades públicas, mantendo sempre os projetos e as propostas no papel.

Geralmente, constam propostas de resgate cultural, proteção e fiscalização dos territórios, além de programas e alternativas econômicas.

Escolhemos a Reserva Indígena de Dourados para fazer a análise comparativa, por ter sido uma experiência oposta a todas as propostas de "turismo em aldeias indígenas no Brasil", pois o projeto Guateka não prosperou, e um dos motivos foi por ter sido uma proposta de turismo para ser realizada dentro da Reserva, e, principalmente, por ser um território indígena com muitos conflitos e miséria.

As pesquisas foram realizadas em períodos comemorativos para os índios, como o Dia do Indio, campeonatos de jogos inter-étnicos, festas promovidas por políticos, apresentações dos índios em escolas, órgãos públicos, que duraram o período de um ano.

A proposta de turismo em um território de confinamento poderia ser uma estratégia de relacionamento e interação com o mundo exterior, divulgação da cultura e o aumento da demanda de turistas, cuja maior motivação é o contato com uma cultura diferente, o que, efetivamente, não foi realizado.

Percebe-se o desastre que foi tal proposta com a "espetacularização" das danças e do artesanato (turismo em que não há uma interação efetiva entre turista e comunidade receptora).

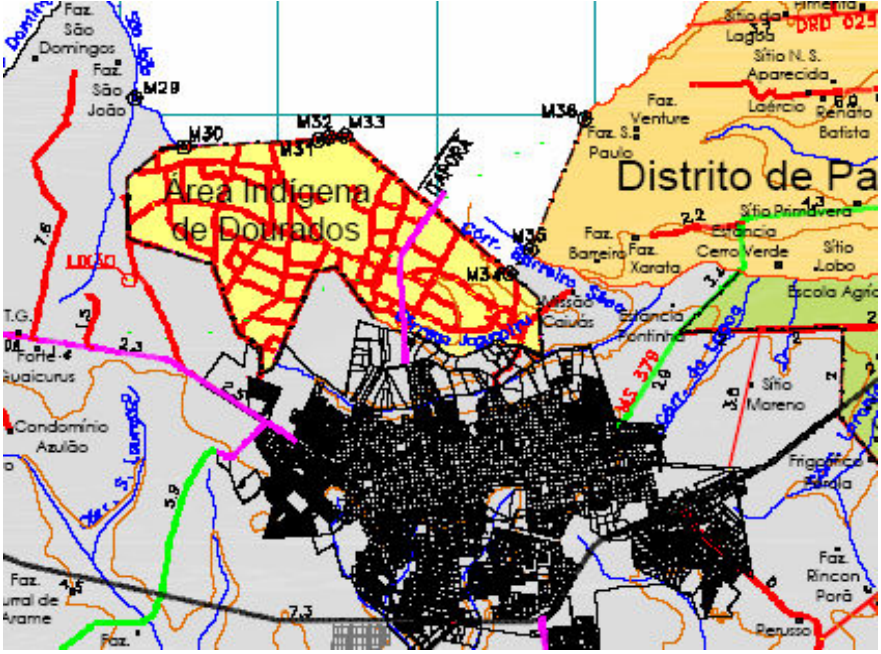
3.1 – Caracterização da Reserva Indígena de Dourados.

A Reserva Indígena de Dourados – RID -, antes chamada de Posto Indígena "Francisco Horta Barbosa", está localizada na zona norte do município de Dourados, distante 3,5 km do seu centro urbano, e 8 km do município de Itaporã, no Mato Grosso do Sul. [45]

A RID é cortada pela Rodovia MS-156, que faz a ligação entre Dourados e Itaporã no sentido Norte/Sul. Segundo a Fundação Nacional de Saúde – FUNASA (2004), a RID conta com uma população de 10.393 indígenas, distribuídos em 3.539 hectares. Na aldeia Bororó destaca-se a presença maciça dos Guarani[46] e Kaiowá.

[45] Segundo dados da FUNAI, o Estado do Mato Grosso do Sul é o representante da segunda maior população indígena do Brasil, com cerca de 60.000 índios; considerando-se que possui dois milhões de habitantes, a população de índios no Mato Grosso do Sul é apenas menor do que a população do Amazonas.

[46] "Antes de Colombo, existiu a grande Confederação dos Guarani, que ocupava o continente sul-americano (áreas limítrofes do Uruguai, Argentina e Paraguai) de forma autônoma e culturalmente homogênea, com focos de bom relacionamento entre si" (Fausto, 1998, p. 385). Encontram-se hoje espalhados em parte do território nacional e outros países da América do Sul. Seus territórios compreendem o Paraguai Oriental (Kaiowá, Nandeva, Mbya), norte da Argentina (Mbya) e o sul do Brasil – Rio Grande do Sul (Mbya), Santa Catarina (Mbya), Paraná (Mbya e Nandeva), São Paulo (Mbya e Nandeva), Rio de Janeiro, Espírito Santo (Mabya) e Mato Grosso do Sul (Kaiowá e Nandeva). (Almeida, 2001, p. 95). Após o processo messiânico, antes da chegada dos europeus, em busca da Terra sem males do rio Amazonas, os Guarani passam a ter seu habitat nas matas existentes às margens dos afluentes de três grandes rios: Uruguai, Paraná e Paraguai, que convergem para a bacia do Prata, área que hoje correspondente, no Brasil, aos territórios do Paraná, São Paulo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Mato Grosso do Sul. Ao sul, no atual estado brasileiro do Rio Grande do Sul e regiões circunvizinhas, estavam localizados os *Tapes*, que, por sua localização, seriam os ascendentes dos atuais *Guarani* - Mbya. Mais ao norte do então território Guarani, entre o Rio Mbotetey, atual Miranda, e o Rio Apa, ao Sul e entre o rio Taquari ao Norte, estavam localizadas as populações da Província do *Itatim* (limites a leste a serra de Amambaí e a oeste o Rio Paraguai), que viria a se constituir nos atuais *Pai – taviterã ou Kaiowá.* Um quinto subgrupo Guarani colonial ocupava a Província paraguaia denominada Guairá, que poderiam, também por sua localização, ser consideradas ascendentes dos atuais Guaranis – Ñandeva. (Pacheco, 2004, p. 29). E conforme destaca Darcy Ribeiro (1996, p. 106), após a destruição das missões jesuíticas e dos índios, uma parte das "tribos" Guarani fundiu-se com a população atual do Paraguai. Outra parte fugiu para as matas, indo juntar-se aos grupos que tinham se mantido independentes. Estes se viram envolvidos pelas tropas em lutas durante a Guerra do Paraguai e tiveram então um dos primeiros contatos efetivos com os brasileiros.



Mapa 4 – Localização da Reserva Indígena de Dourados.

Fonte: IPLAN – Fundação de Planejamento e Meio Ambiente, ano 2003.

Os Guarani fazem parte da família lingüística *tupi-guarani* e hoje podem ser, no Brasil, classificados em três subgrupos: os Kaiowá (ou Pai – Tavyterã), os Mabya e os Ñandeva, e no Jaguapirú, os Terena[47] e uma pequena população Guarani Ñandeva e Guarani Kaiowá, além dos mestiços que se fazem presentes em ambas as aldeias.

> Nasci aqui faz 92 anos... faz tempo, não? Logo vou fazer 93. É minha vida... Meu nome é I. I., sou filho da família dos mais velhos dos índios deste povo... minha gente toda é desse lugar, "somos da terra" como se diz por aqui. Sempre vivi aqui por perto, aqui mesmo no Bororó. O Bororó é esta parte da Reserva onde moram os Kaiowá e os Guarani. A outra, o Jaquapiru, fica do lado de lá.. .lá pelas bandas dos Terena, mais perto da cidade. A estrada de rodagem corta as duas partes da Reserva. Na área maior ficam os Guarani e os Kaiowá, na menor os Terena....tem Kaiowá que mora para lá e também tem Terena que mora para cá, mas ao poucos... Kaiowá e Guarani é quase a mesma coisa...éramos um só bando que se partiu. Um grupo saiu do Paraguai e veio primeiro para o Mato Grosso, estes são os Kaiowá, depois vieram alguns Guarani para cá, somos filhos de Ñanderú e Ñandesi e Ñanderamouse é nosso protetor, é o protetor da mata Kayowá é a natureza....protegido de Ñanderamou, em guarani a gente fala txe-dja-ri (Maihy, 1991, p. 40)

[47] Etnia Terena: A área destinada inicialmente aos Kaiowá é hoje ocupada também pelos Terena [tronco lingüístico Aruak e pelos Ñandeva, subgrupo Guarani], que foram obrigados a se acomodar em território alheio, através de uma retribalização forçada, buscando evitar transtornos no processo de desenvolvimento do país.Sendo assim, vale esclarecer o contato interétnico que os Terena estabeleceram no Chaco Paraguaio e durante o processo de migração e fixação nas terras do sul de Mato Grosso. Desse modo fica mais claro o processo de confinamento interétnico e de reorganização tribal. Os Terena, por contar com uma população bastante numerosa e manter um contato intenso com a população não-indígena, têm trânsito mais fácil dentro da cidade. O Terena é o grupo indígena cuja presença no Estado se revela de forma mais explícita, seja através Possuem traços culturais essencialmente chaquenhos (povos provenientes da região do *Chaco*). O domínio dos grupos de língua *Aruak* sobre os diversos povos indígenas do *Chaco*, todos caçadores e coletores, deve-se ao fato de aqueles grupos serem, de longa data, predominantemente agricultores, bem como de se organizarem socialmente em grupos locais [aldeias] mais populosos, expansionistas e guerreiros.

As propostas e iniciativas para a solução dos problemas da população indígena já surgem com a intervenção dos aparelhos de poder, com normas e programas, atravessados por hierarquias e o envolvimento intenso das pessoas de fora do grupo indígena para as tomadas de decisão.

Como ressalta Z. T., 58 anos, médico pediatra da Reserva Indígena de Dourados: *Se fosse simples, a gente faria um decreto e resolveria o problema. São sempre assim as ações dos brancos com os índios. Sempre o homem branco decreta ações de cima para baixo, sempre tem a solução milagrosa para os problemas: segurança alimentar, o Fome Zero, grandes projetos que nunca funcionam porque vêm de cima para baixo. Imaginam que podem transformar o índio, por exemplo, em um grande sojicultor.*

A iniciativa de turismo no território indígena aconteceu de "cima para baixo", como muitos projetos criados na Reserva Indígena de Dourados, como foi elucidado pelo médico pediatra na conversa sobre a implantação de projetos na reserva.

A nossa sociedade, de maioria urbana, branca, repressora, que se considera soberba, não absorve e não respeita como deveria as minorias étnicas, mas concede a exploração (tira proveito delas) das mesmas.

O desenvolvimento da pecuária e da soja, na região, e o descontrole da taxa de natalidade contribuíram para que as comunidades indígenas de Dourados fossem espremidas em seu próprio território para dar lugar às casas de luxo e às fazendas ao redor da Reserva.

A proximidade da Reserva com a cidade faz com que os índios transitem pelo acostamento das rodovias Dourados/ Itaporã e Dourados/ Itahum a pé, a cavalo, de carroça ou de bicicleta, deslocando-se para o trabalho, para a cidade, tentando vender um pouco de milho que a FUNAI fornece, procurando restos de lixos, etc.

Obviamente, são índios que dominam e querem fazer parte do nosso universo (de códigos, regras e símbolos culturais), principalmente os jovens que absorvem os valores da nossa sociedade e passam, então, a levar para a reserva os princípios e os signos de auto-afirmação que são assimilados dos jovens (não-índios) na cidade. Os conflitos entre os mais velhos e mais novos consistem em confrontos de posturas, atingindo a vida de todos na

Reserva, já que os índios jovens passam a ter como referencial de "melhor forma de viver bem" os costumes e formas urbanos.

Um exemplo deste confronto de idéias ocorreu no Dia do Índio deste ano, quando os índios da Reserva Indígena de Dourados organizaram uma competição entre as etnias para comemoração. Observamos que a maioria dos jovens não participou dos campeonatos de danças, pois, no mesmo momento em que estavam sendo realizadas as competições, os jovens índios escutavam rap na esquina e tomavam *tereré.*

3.2 – A história e os conflitos da Reserva Indígena de Dourados:

A divisão do território teve início durante o período da erva-mate[48] em Dourados, desde que a Cia. Mattes Larangeira[49] começou a exploração desse produto; os índios da comunidade sofreram dura opressão por parte dos coronéis da erva-mate: além da exploração e da expulsão ou do massacre de muitos indígenas, tentaram homogeneizar e sufocar toda sua expressão cultural Ribeiro (1986).

> Os interesses entre o coronel Rufino Enéas Gustavo Galvão, o capitão Antonio Maria Coelho e Thomas Larangeira sobre a região se consolidaram, colaborando em grande medida para a obtenção da concessão almejada por este último, que já havia percebido a grande quantidade de ervais nativos nesta região próxima à fronteira com o Paraguai e localizada ainda em terras tidas como devolutas, bem como um grande contingente de mão-de-obra disponível. (Corrêa Filho, 1920, p. 31).

Os Kaiowá-Guarani passaram, de certa forma, a ser aliciados para esse trabalho, e foram incorporados, quer como peões de fazendas, que com ervateiros ocasionais ou mesmo como fornecedores de excedentes alimentares de suas roças.

Foi instalado, em 1925, pelo então inspetor do SPI, major Nicolau Horta Barbosa, o Posto Indígena de Dourados. O major Nicolau demarcou a área tendo em vista a doação de

[48] Neste período, no inicio do século XX toda a região sul do antigo estado do Mato Grosso vivia da extração da erva mate. A vida do grupo passa a possuir uma nova característica, com indígenas que trabalham como assalariados.

[49] Thomas Larangeira, da Comissão de Limites, que com o final da Guerra do Paraguai percorreu a região ocupada pelso Kaiowá, entre o rio Apa e o Salto de Sete Quedas, em Guairá, percebendo a grande quantidade de ervais nativos, obtém de Governo Federal, através do decreto de número 87 99, de nove de dezembro de 1882, o arrendamento das terras da região para a exploração da erva nativa. Em 1892, em composição com os Mortinhos, fundou a Cia Matte Larangeira. Com a área de concessão sendo sucessivamente ampliada através do apoio de políticos influentes e de decretos, a Companhia ultrapassa, no regime republicano, os 5.000 há de área arrendada. (Brand, 1997, 60).

um lote de terra, de 3.600. ha, feita pelo presidente da província de Mato Grosso, pelo Decreto número 401, de 03-09-1915, aos indígenas Kaiowá e Guarani, de Dourados.

Após a Guerra do Paraguai[50], o declínio da atividade de erva-mate, o contato dos índios com os colonizadores, aos poucos vão chegando os migrantes, uma frente de expansão agrícola e o processo de colonização e urbanização de Dourados, e os índios demoram a se adaptar ao trabalho assalariado e, conseqüentemente, caem na miséria.

Os Kaiowá – Guarani sempre viveram da caça e da pesca, plantando somente o necessário para o sustento da família, mas a situação nos dias atuais é diferente, pois a caça e a pesca foram reduzidas e a sobrevivência, ameaçada.

Esse processo histórico, extremamente assombroso e desfavorável aos Kaiowá-Guarani, consta como base para os problemas que são encarados hoje, destacando-se o alcoolismo e suicídio na reserva de Dourados.

Juntos com todos os problemas estruturais, sociais, psicológicos, econômicos vieram os problemas de perda de território, primeiro, com o contato interétnico com os Terena, depois, através das inserções das igrejas, das escolas, dos projetos vindos de cima para baixo (a classe dominante que coordena os projetos para "beneficiar" os índios).

No contexto da proposta dos Postos Indígenas, vale esclarecer o contato interétnico que os Terena estabeleceram no Chaco Paraguaio e durante o processo de migração e fixação nas terras do sul de Mato Grosso. Desse modo fica mais claro o processo de confinamento interétnico e de reorganização tribal. "A partir de 1904, as reservas Terena começaram a ser definidas, juntamente com a iniciativa de modernizar o Brasil [Estrada de Ferro NOB/RFFSA e rede de Linhas Telegráficas] e enquadrá-lo no cenário internacional como uma nação em desenvolvimento" (Oliveira, 1976). O órgão protetor executou o confinamento dos Terena. No entanto, a criação das reservas, naquele momento específico, foi necessária para os Terena e para o Governo brasileiro. Para os indígenas foi legitimado um espaço que consideravam seu, por menor que fosse, e para o Estado, resolvia momentaneamente o problema, recolocando-os em reservas com outras etnias, pois eles eram considerados obstáculos ao progresso.

Os Terena, "conhecidos como os índios urbanos, aculturados são retribalizados na Reserva Indígena de Dourados para não atrapalhar o "desenvolvimento" no Brasil.

[50] "Durante a Guerra do Paraguai (1864-70), os índios vêem seus territórios transformados em verdadeiros campos de batalha entre brasileiros e paraguaios, sofrendo diretamente o impacto da guerra entre o fogo cruzado dos dois exércitos" (Ribeiro, 1987 50).

Provavelmente, nem era essa a meta do governo, pois pretendia liberar o território, pela via política, para a penetração do progresso e da civilização" (Lima, 1992).

Como nos esclarece Z. T., 58 anos, o médico pediatra da RID "Hoje convivem na reserva de Dourados três etnias: Guarani, Caiuá e Terena. Os Terena não são originários de Dourados, foram trazidos. Hoje, fazem parte. Há muita diferença de modo de vida entre eles. O normal não é se misturar. Entre os Terena, poucos são os que guardam o idioma, ao contrário do Guarani e do Caiuá. Eles mantêm o idioma e muitos com dificuldade de falar o nosso".

É importante destacar as inúmeras lutas dos grupos étnicos minoritários com os grupos dominantes: luta simbólica, lutas por terras, luta por autonomia cultural etc. Para esclarecer em que termos acontece essa luta, é interessante observar, que os indígenas vivem sob uma espécie de isolamento social nas bordas da cidade de Dourados. A criação de reservas indígenas não é explicada por evidências e argumentos da história do índio. "A concretização e delimitação das reservas indígenas ocorrem em circunstâncias contemporâneas, cuja força, interesses e pressões externas são os fatores determinantes, não correspondendo aos interesses e vontades dos membros da coletividade" (Oliveira, 1998, p. 10).

Em um primeiro momento, a maior luta de todas é a luta da terra e dos territórios. A essência dos indígenas como etnia é o sentido da relação deles com a terra e a família. A relação territorial é o que coordena a vida indígena, a terra não é vista somente como modo para produção, mas também com fundamento religioso e cultural.

Com a terra estando ameaçada e dividida, e com a imposição da mudança de significados, inicia-se a destruição familiar, ficando vulneráveis às questões sociais do entorno, como a fome, a miséria.

O maior problema de todos é a grande concentração de pessoas em pequenos espaços. Os grupos familiares são obrigados a conviver com famílias numerosas, como, por exemplo: os filhos que casam e são obrigados a morar na mesma casa dos pais por falta de opção. Foram dominados, segregados e confinados a pequenas áreas de reserva que não são compatíveis com sua forma de vida.

Os indígenas que vivem na RID sofrem impactos negativos, marcados pela desapropriação das terras e pelo esgotamento dos elementos naturais necessários à manutenção e reprodução de seu modo de vida. Dentro da própria reserva, observamos diferenças de condições de vida que podem ser percebidas nas moradias: muitas casas são construídas com lona preta, e outras são feitas de cimento e tijolos.

A outra luta dos índios (Guarani – Caiuá e Terena) da Reserva Indígena de Dourados é pela sobrevivência e para manter a identidade, ao mesmo tempo em que assistem a seus filhos morrendo em decorrência de desnutrição (é a reserva com os maiores índices de desnutrição e de mortalidade infantil do Brasil). As mulheres Guarani-Caiuá e Terena enfrentam a dura realidade de terem filhos cedo. Muitas delas tiveram o primeiro filho aos doze anos de idade, e em pouco tempo já são mães de quatro filhos, em média. Geralmente, o índio (marido), sem opção, consegue um trabalho temporário nas destilarias. Os índios sobrevivem do assalariamento das usinas de álcool, através de consecutivos contratos de aproximadamente um ou dois meses de trabalho fora da área da reserva, deixando as famílias com o mínimo para sobreviver. Cabe à mulher plantar (quando dispõem de terras suficientes) para tentar sobreviver e cuidar dos filhos, mas muitas não agüentam e cometem suicídio.

A miséria generalizada das famílias indígenas das aldeias de Dourados contribui para provocar muitos casos de crianças que morrem por desnutrição. A índia, Caiuá, I. G, de 17 anos, explica que: *"Quando a gente perde um filho de fome a gente não quer mais viver (...) Meu marido trabalha fora, vivo com o pouquinho que tenho, planto, faço o que posso e peço todo dia para que eu e meus filhos consiga sobreviver"*.

Essa situação de miséria, descaso e abandono resulta, muitas vezes, em reações políticas por parte da população indígena. Os jovens reagem às situações de negligência da sociedade civil e do poder público, e se organizam com o objetivo de interagir com a comunidade, incentivando a formação política e social. Assim, criaram "Ação dos Jovens Indígenas" (AJI) -, um grupo de jovens da Aldeia de Dourados que se reúnem todos os dias, para realizar diversas atividades como oficinas de cinema, bijuterias, artesanato (biscuit), *street dance*, truques circenses (malabares), danças, bonecos, discussões, participam de simpósios, festivais, conferências, produzem o próprio jornal (jornal Ajindo[51]) entre outros.

[51] O jornal Ajindo é um canal de comunicação e informação elaborado pelos jovens indígenas de Dourados, com a finalidade de esclarecer a comunidade indígena e a sociedade douradense sobre acontecimentos (fatos) atuais da Reserva Indígena de Dourados. A experiência de escrever um jornal sobre os índios e não-índios proporcionou a possibilidade de conviver com outros jovens.

O jornal AJINDO é produzido em encontros diários com os membros da Ação de Jovens Indígenas: em conjunto escrevem as matérias, e os grupos se reúnem nos fins de semana para preparar as reportagens.

Para melhor se organizarem, formaram um colegiado, um grupo de jovens, composto de dois representantes de cada etnia, escolhidos pelos indígenas através de uma votação entre os jovens da RID. Os índios D. B. G. (16 anos, índio Guarani), A. R. M. (21 anos, índio Guarani), membros do grupo AJI, elucidam que, além de denunciar os acontecimentos e as manifestações[52] dos indígenas da Reserva Indígenas de Dourados, eles acompanham para saber se o poder público cumprirá, ou não com as promessas feitas aos povos indígenas.

Certeau (1995) acredita na possibilidade de movimentos realizados por minorias poderem tomar forma política ou cultural, e sempre se iniciam com a afirmação de determinado grupo ser portador de traços, desejos e necessidades que diferem dos demais que estão ao seu redor; o autor acredita que poderia acontecer uma iniciativa , mas a idéia deve partir dos indígenas.

Quando o movimento trata de reivindicações de uma minoria étnica, esse tem seu início intrinsecamente ligado à afirmação cultural do grupo, e a identidade em comum é o que une os membros e os faz desejarem de ser entendidos como portadores de especificidades.

Como a Reserva está localizada à aproximadamente quatro quilômetros da área urbana de Dourados,os índios pertencem à nossa lógica social (excludente), absorveram os nossos códigos culturais, se reconhecem nos jovens não-índios da cidade e os conflitos são gerados em conseqüências de inextricáveis acontecimentos; mas, ao mesmo tempo, surgem movimentos de integração política e social , e também aparecem propostas e projetos de "cima para baixo", gerando relações e alterações territoriais fundadas no inesperado.

---

[52] Na manhã de quarta-feira, 31de maio de 2006, alguns moradores das aldeias Jaguapirú e Bororó, liderados pelo capitão Renato de Souza e seu vice, Anaor, decidiram bloquear a rodovia MS – que liga Dourados á Itaporã. O motivo desse impedimento foi as más condições em que se encontram as estradas naquela região. Nesta manifestação, os indígenas que participavam do protesto impediram os brancos e os próprios patrícios de passar pela referida estrada. Essa situação, em alguns momentos, gerou conflitos dentro da própria comunidade indígena, pelo fato de que alguns moradores dessas aldeias não quiseram participar do movimento. O fato acabou gerando desentendimentos e intrigas entre algumas pessoas. Diante da paralisação da Rodovia, que durou dois dias, o prefeito Laerte Tetila esteve no local e garantiu para os índios que as reivindicações seriam atendidas, porém que eles precisavam desbloquear a estrada. Acreditando no Governo Municipal de Dourados, os indígenas retiraram-se da estrada, e agora estão aguardando a solução dos problemas. Fonte: www. Ajindo.blogspot.com.br.

Considerando estes dados sociais e históricos da RID, procuraremos analisar a interferência no território da Reserva, tendo como precedente as manifestações e as formas de interação étnico-culturais, sociais e políticas para estas comunidades, destacando a forma como foram impostas as relações de poder.

3.3 – Guateka, "o Centro Cultural que não deu certo".

O contato dos turistas e índios na Reserva Indígena de Dourados tem início em 1990, quando o reflexo do crescimento da atividade turística no Pantanal e em Bonito, crescimento estimulado pela mídia, tendo como foco os povos indígenas que vivem no Estado, desencadeou iniciativas isoladas de visitações turísticas nas aldeias da região.

A maioria dos estrangeiros que passaram pela cidade vinha por intermédio de agências de viagens de São Paulo, acompanhados por seus guias de turismo, que, na maioria das vezes, não tinham conhecimento sobre a cultura indígena local.

A partir de 1999, em função do aumento do fluxo de turistas, que usam Dourados como parada de um roteiro rodoviário que se inicia em Foz do Iguaçu, e que também inclui o Pantanal e a cidade de Bonito, surgiu a iniciativa, oriunda de uma parceria entre os agentes de turismo locais e a Prefeitura, de implantação de um local adequado para mudar as estatísticas da oferta turística no Estado e, também, a demanda de estrangeiros. Alguns empresários locais juntaram-se para formatar um produto turístico que pudesse atender às expectativas dos visitantes e que pudesse ser oferecido pela cidade de Dourados, que atua como pólo intermediário entre Foz do Iguaçu, Bonito e Pantanal.

A SEICTUR (Secretaria Municipal de Indústria, Comércio e Turismo) construiu, então, um Centro Cultural chamado Guateka (nome formado a partir das sílabas iniciais das três etnias:Guarani, Terena e Kaiowá), onde seriam feitas as apresentações culturais típicas dos grupos da Reserva Indígena de Dourados, já que os hoteleiros que participavam do projeto informaram que os turistas que procuravam a aldeia eram principalmente os estrangeiros (muitos holandeses visitaram o local).

O Centro Cultural Guateka foi erguido na aldeia Jaquapiru, ao lado do Posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e da escola, na Reserva Indígena de Dourados-MS. Sua estrutura foi construída com pórtico de acesso ao Centro Cultural; cinco ocas, compostas por

três casas de reza, uma de cada etnia[53] (onde os índios se prepariam as para apresentação), em volta da oca central; uma oca para expor o artesanato[54] e outra oca específica para apresentações.

A estrutura para o projeto ficou em torno de R$ 105.142,17 e obtiveram recursos pela lei de inventivo fiscal ao turismo dos governos municipais, estaduais e Federal.

As ocas para o artesanato, a oca para apresentação de danças e as três ocas menores são reproduções precisas do estilo arquitetônico de cada etnia.

A SEICTUR tinha intenções de desencadear parcerias para elaborar pesquisas sobre o resgate das culturas, bem como criar, através do Centro Cultural, condições necessárias para a valorização e a divulgação das tradições culturais. A Secretaria acreditava que o projeto poderia proporcionar a conservação do patrimônio cultural, material e simbólico, poderia impulsionar o resgate da identidade cultural, proporcionaria o contato entre turistas, índios e a população local. Ao mesmo tempo acreditavam que o projeto poderia causar impacto na estrutura e no modo de distribuição dos moradores da população.

Para valorizar o lugar, não ocorreu consulta "real" à comunidade, mantendo a distância entre os dois grupos culturais: os brancos "competentes" que podem impor as leis e investir para o "bem" dos índios, e os indígenas "incompetentes", que devem seguir as regras.

O projeto proporcionaria a articulação com a Prefeitura, Universidades de Dourados, agentes de turismo do município e lideranças das comunidades indígenas, mas, de fato, uma das pessoas ligadas ao projeto na Secretaria de Turismo, I. G., 27 anos, afirmou que *"os únicos envolvidos do projeto da aldeia indígena eram três lideranças de cada etnia (Guarani, Kaiowá e Terena)".* Apenas três pessoas da Reserva Indígena de Dourados participavam de um conselho de gestão do Guateka, que era compartilhada com membros da Universidade e da Prefeitura.

A intenção do conselho era promover o resgate das manifestações artísticas, dos trajes típicos, dos cantos e das fontes de matéria-prima para o artesanato, através de pesquisas localizadas pelas universidades.

No começo do ano de 2003 começaram a construção, pela oca central, a maior de todas, e colocaram as bases de eucalipto para erguer o Guateka. Já haviam investido no

[53] De acordo com os dados do projeto Guateka da prefeitura de Dourados, as casas de reza eram feitas de 450 feixes de sapé, 150 unidades de taquara, 10 unidades de eucalipto de 8 m.

[54] Oca para expor artesanato: sapé, taquaruçu.

Centro Cultural em torno de R$ 60.000,00, quando, inesperadamente, na madrugada do dia 10 de novembro, um incêndio destruiu o Centro Cultural – Guateka.

Os índios preferem não falar sobre o assunto. Enquanto uns acreditam que foram vândalos que incendiaram o Centro Cultural, outros acreditam que teve caráter de protesto.

O chefe do Posto da Funai (localizado em frente ao extinto Guateka), A. A. da S., que acredita na possibilidade de terem sido os vândalos, explicou ao Jornal Progresso (11/12/03) *que os índios da redondeza estavam reclamando dos vândalos que estão atrapalhando na madrugada e tirando o sono de muitas pessoas das aldeias. No mesmo mês de novembro a casa de Reza do Cacique Getúlio também foi queimada, por pessoas que não foram identificadas.*

Alguns funcionários da prefeitura e pessoas ligadas ao projeto já acreditam que a queima do Guateka pode ter tido um caráter de protesto.

A vertente que acredita no protesto dos índios aponta para os seguintes fatos:

Na opinião dos membros dos órgãos públicos, como a do assistente do secretário de turismo I. G. [27 anos]:

> É bem provável que o incêndio tenha sido criminoso. Por enquanto ainda não conseguiram provar nada, os índios não denunciam, sentem medo, falam em guarani. Nunca nenhum governo beneficiou tanto eles. [...] a aldeia indígena sofreu uma perda muito grande [...] eu acho que foi uma ação de vandalismo (...) eles poderiam ganhar muito com esse Centro, pois a prefeitura já tinha investido 60 mil reais.

Outra hipótese remete à forma com que algumas ações foram sendo implantadas, sem que houvesse uma discussão com a comunidade, criando sérios problemas internos ligados à questão do poder, principalmente o receio com as formas de poder severas que os não-índios estavam impondo.

Assim, mais uma vez a crise interna na RID se instala, tendo em vista as ações externas, praticadas sem o devido conhecimento, relativas à estrutura sociocultural e espacial indígena. A atividade turística inserida na RID permite a visibilidade do problema da relação entre os indígenas e os não-indígenas, e especificamente a tentativa de mercantilizar a cultura, construindo, assim, novas formas sociais e a interação com novos fluxos culturais.

Tentaram interferir no espaço e na cultura da aldeia através de uma prática social que os índios desconhecem, provocando a sensação de estarem, mais uma vez, sendo excluídos do contexto.

Pereira (2004, p. 61) explica sobre os motivos que levaram a desconfiança dos índios:

> "[...] um dos motivos dessa desconfiança deriva da realização da formação social ser sempre um ato de poder, mesmo que incipiente; daí ela estar sempre sob suspeita. Tende a desconfiar, também, de qualquer iniciativa de controle por meio da instauração de instâncias permanentes e abrangentes de centralização política, isto porque cultiva uma desconfiança radical em relação ao poder".

Paralelamente às intenções dos órgãos concretizadores da ação, estava a opinião dos índios. A visão de parcela dos indígenas sobre o funcionamento do Centro Cultural GUATEKA pode ser sintetizada pela fala do entrevistado G. H., 52 anos, guarani, representante da etnia no projeto do turismo:

> O Guateka ia ser para os índios Terena, Guarani, Kaiowá apresentarem a sua cultura, mas como só tinha um representante de cada um no projeto, eles não entenderam muito o projeto. E alguns grupos se sentiram excluídos, não sabiam como seriam beneficiados, e como sempre o branco ia ganhar em cima. Então não houve acordo, os índios começaram a achar ruim, depois o Guateka foi queimado, até hoje não sabem quem foi!Muitos acham que foi um branco, outros acham que foi um Terena, ninguém sabe.

Os índios que participavam da iniciativa do turismo explicam que eles recebiam, mais ou menos, 40 visitantes por dia. Geralmente os proprietários dos hotéis entravam em contato com eles, mas, aos poucos, com a maximização dos conflitos entre as etnias, os hoteleiros desistiram da iniciativa, e hoje em dia evitam falar no assunto.

Transformar a RID em um pólo turístico em Dourados é, na ótica do empresariado local e do poder público, a única alternativa para a implantação do turismo neste município. Esse ideário está alicerçado na perspectiva de que a atividade turística promove desenvolvimento, e, portanto, deve ser incentivado. Mas, ao mesmo tempo, a diversidade de agentes envolvidos fomenta a possibilidade de duas interpretações no que diz respeito a essa prática social.

Enquanto uns acreditam que a atividade turística pode promover o resgate da cultura indígena, outros crêem que o turismo étnico é mais uma forma de comercialização do modo de vida dos índios.

Dois guias que trabalharam no projeto, e que possuem uma agência de turismo no município, disseram que os turistas chegavam à aldeia sem conhecer a realidade e a situação em que os índios se encontram, e muitas vezes não sabiam que eles já falam português, usam roupa, relógio, ou seja, encontram-se aculturados.

De fato, os guias recebem instruções básicas, e não muito precisas, sobre os índios Guarani, Terena e Kaiowá, e não são capazes de transmitir a essência da sua cultura, apenas ficam tentando justificar a miséria desse povo para os turistas.

Os hotéis da região informaram que os grupos de turistas ficavam, em média, dois dias na cidade. Ocupavam os meios de hospedagens e, no período diurno, conheciam o comércio e depois eram levados para a RID, onde eram recebidos por lideranças indígenas que organizavam os grupos para apresentação das danças, venda do artesanato e, além disso, cobravam-lhes uma taxa pelas apresentações.

O fato de a Reserva não possuir infra-estrutura básica para atender aos visitantes, de a população de Dourados (os não-índios) não acreditar na possibilidade de que a iniciativa pudesse dar certo, além de não valorizar a cultura indígena, de os índios estarem fragmentados, tudo isto fez com que, com o passar do tempo, a freqüência dos estrangeiros na cidade fosse diminuindo, sendo que hoje em dia os turistas ficam apenas um dia e geralmente não visitam a RID.

Van Den Berghe & Keyes (1984, apud Grunewald) acreditam que a busca pelo exótico está destruindo-o por conta da influência esmagadora do observador sobre o observado, ou seja, a própria presença do turista ou a proximidade com a cidade torna o nativo menos exótico, natural e ingênuo.

É comum obter informações sobre os índios da aldeia nos hotéis de Dourados, as quais são, geralmente, as seguintes: “os índios são bravos, estupram as brancas que aparecem por lá”, “estão sempre bêbados”, “são sujos e fedidos”, “as condições deles são subumanas”. Essas opiniões preconceituosas e infundadas consolidam a imagem negativa dos índios, prejudicando, assim, a venda do artesanato indígena, desestimulando a produção, diminuindo oportunidades de trabalho e excluindo os índios da lógica mercadológica dos não-índios.

Sendo assim, que eles buscam alternativas como: pedir nas ruas, buscar restos nos lixos da cidade, esperar pela ajuda da FUNAI .

As notícias da mídia, como por exemplo, no jornal de Campo Grande (ver anexos): “Fome mata 11 índios em aldeias”, de 12/08/2001 (a notícia ressalta que 40% das crianças passam fome nas aldeias Bororo e Jaquapiru), ou, ainda, muitas notícias de suicídios: (09/01/95) “Indígena é encontrado morto por enforcamento”, (19/01/95); “Mais um índio pratica suicídio”, garantem a manutenção das imagens negativas, atualizando a situação do índio e acomodando-a à representação que a sociedade produziu das minorias étnicas.

A imagem construída funda e enquadra o padrão da negatividade no que se concerne à representação dos índios pelos não-índios, gerando-lhes a idéia de incapacidade. De acordo com informações de pessoas ligadas ao projeto Guateka, acreditava-se que a redução dos turistas na região era por falta de infra-estrutura no local e na cidade como um todo, mas a manutenção da imagem negativa também prejudicou a concretização do projeto turístico na RID.

A citação de Limbert (1998, p. 14) retrata com muita clareza um dos maiores conflitos da RID o confronto cultural:

> "(...) o confronto apresenta um mundo novo que não é o dele (índios), com sentido totalmente diverso que se opõe ao dele (...) Toda a exposição à cultura não-índia faz com que ele sofra uma alteração em sua identidade, perdendo muito dos caracteres que, num conjunto realizam o reconhecimento de sua individualidade e ganhando outros que, isolados e opostos, potencializam o sentido de seus traços distintivos".

Os índios que não participavam do projeto, mas que possuem envolvimento político na aldeia, mostraram insegurança nesse tipo de política que centraliza ainda mais os focos de poder. Já os índios sem envolvimento político no projeto dizem ficar satisfeitos com a visita dos turistas, "que dão uma ajudinha" comprando o artesanato. Segundo esses índios, o turista "*só é bom mesmo para dar o dinheiro*", porque compra.

O fracasso, até o momento, da atividade turística na Reserva Indígena de Dourados está associado à idéia de normas e políticas singulares que são criadas para a implantação das propostas turísticas.

O projeto turístico para esta reserva desconsiderou seu problema central, qual seja, a situação de vida desta população, que está no limite da sobrevivência, e tentou oferecer como opção para sair da miséria a comercialização das suas danças, de seu artesanato.

Os indígenas da reserva de Dourados estão, de certa forma, "confinados", vivendo em constantes conflitos com aqueles que ocupam seu espaço, ou seja, a sociedade do entorno, que não possui os conhecimentos necessários para respeitar os seus direitos.

Os resultados obtidos na pesquisa sinalizam a necessidade da revisão do atual modelo de normas imposto na Reserva de maneira geral, e, especificamente, para a atividade turística: é necessário considerar as contradições e embates presentes no interior-exterior da Reserva.

Já que, apesar de todos os conflitos, aflora a necessidade de mostrar as danças típicas ou a reprodução delas, que também são significativas e fazem parte do processo, ocorreu certa

resistência ao modo como foi apresentado aos indígenas, com a falta de envolvimento destes e a ojeriza pelas formas de poder impostas pelos não-índios.

Um exemplo da necessidade indígena de mostrar os seus símbolos e significados sociais ocorreu recentemente: no dia 09 de agosto deste ano de 2006, uma delegação alemã, composta de 10 pessoas, entre estudantes, professores e estudiosos da questão indígena, esteve na Reserva Indígena de Dourados para conhecer pessoalmente os trabalhos que o poder público desenvolve dentro da Reserva. Os alemães visitaram escolas e locais nas aldeias Bororó e Jaguapirú, onde os governos federal, estadual e municipal vêm ajudando a melhorar a qualidade de vida das populações indígenas. Eles conheceram o Projeto de Produção Agrícola, que vem desenvolvendo várias atividades, uma delas a de piscicultura, com previsão de construir 50 tanques para criação de peixe. Viram os trabalhos que são desenvolvidos com o apoio da Funai, em que são mantidos 10 tratores (três da Prefeitura,cinco da Funai e dois da comunidade) para o preparo de terra às culturas de subsistência, como arroz, milho, feijão, mandioca e amendoim, num total de 1.400 hectares de lavouras cultivada.

Durante toda a visita, houve grande receptividade por parte dos indígenas. Outro exemplo foi no Dia do Índio, de 2005. Os grupos formados na Reserva, que são independentes, saíram de suas aldeias e foram se apresentar na cidade, nos prédios da prefeitura, nas escolas, em troca de alimentos e cestas básicas.

O que a Reserva Indígena de Dourados tem para oferecer aos turistas? Pobreza, índios que não satisfazem o imaginário do turista por não serem “naturais”, “puros”, “intactos”, “relíquias vivas” e estão impregnados por uma imagem negativa imposta pela mídia dominante.

A iniciativa do turismo na Reserva Indígena de Dourados foi conduzida naturalmente para o caráter assistencialista, os turistas que visitam os índios de Dourados saem de lá tão sensibilizados com a miséria e a apresentação improvisada dos indígenas que acabam enviando roupas e alimentos.

4- ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE A RESERVA JAQUAPIRU/BORORO E A ALDEIA PUIWA POHO.

Esta dissertação procurou descrever nos primeiros capítulos dois objetos distintos para a análise comparativa, em um cenário de lazer, procurando não só perceber como o fenômeno do turismo se concretiza nos belos ambientes criados para tal prática [como é o caso da aldeia Puiwa Poho] em oposição ao subúrbio indígena [Reserva indígena de Dourados], mas também como os símbolos da união e da discórdia se relacionam no turismo.

Para os turistas das camadas de alta renda, que buscam o contato com o exótico, o produto turístico (os índios e o território indígena) é vendido como intacto e está embutida a idéia de "retorno ao mundo harmonioso e natural". Na aldeia de Feliz Natal, que foi criada especialmente para receber turistas em uma propriedade particular, como vimos os índios saem da sua aldeia original (moradia) e vão encontrar os turistas em uma "aldeia para ver índios[55]".

Já os índios da Reserva Indígena de Dourados tentam improvisar um espetáculo (tentativa frustrada) em uma reserva indígena não-atraente para turistas, o que acabou criando um vínculo assistencialista entre turistas e índios.

Foram duas experiências turísticas em área indígena completamente distintas, nas quais utilizamos o método comparativo e percebemos as semelhanças e as contradições, para obtermos os resultados entre os dois territórios indígenas.

Mesmo sendo de constituição recente, esta maneira de lazer em lugares isolados, fechados, com características urbanas, enfocando a fuga da violência da cidade (no caso da RID encontram o ambiente de violência urbana no território de lazer), em contato com o "primitivo e o natural criado", já se converteu numa categoria espacial que designa criações exclusivas: "turismo em áreas indígenas".

4.1- O projeto turístico é uma solução para os problemas sociais?.

O projeto da aldeia "Puiwa Poho", como já mostramos, nasceu de uma proposta visando-a uma alternativa econômica e lucrativa para o proprietário rural J. V.

Por isso, fizeram o proprietário rural, o consultor de turismo e a prefeitura do município de Feliz Natal, uma parceria com a ATIX (Associação da Terra Indígena do Xingu), e fundaram uma espécie de "subassociação" (ligada à ATIX), com o nome de Puwixa Wene, no qual os membros são os índios da etnia *Trumai* e *Waurá*. Com a ajuda dos indígenas e o patrocínio de J. V. construíram e reproduziram uma réplica da aldeia original

[55] Termo criado pelos moradores da cidade de Feliz Natal, para se referir à aldeia Puiwa Poho.

dos nativos indígenas no Xingu, com estrutura adequada, com o conforto encontrado na cidade para receber turistas de classe alta e acabaram atraindo, principalmente, turistas estrangeiros.

Formataram um pacote turístico em parceria com operadoras especializadas em turismo ecológico das cidades de São Paulo e Rio de Janeiro e definiram os atrativos. Demonstram a cultura indígena do Xingu através das danças, rituais e artesanato de uma maneira descontextualizada, por ser apenas uma encenação para "turista ver". A relação dos turistas com os indígenas é uma relação distanciada e mercadológica, eles consomem o território e o espetáculo organizado, racionalizado com horários bem definidos e atrativos formatados para distrair os turistas por todo o tempo do pacote de quatro dias.

Já na Reserva Indígena de Dourados, o projeto GUATEKA, partiu da presença inusitada de estrangeiros na reserva. A partir daí, o poder público percebeu que o turismo na Reserva Indígena de Dourados poderia ser lucrativo.

A visita repentina de turistas holandeses estimulou as autoridades locais a investirem em infra-estrutura "adequada" para receber os visitantes. Sabendo que os índios precisavam atender os turistas que apareciam sem aviso prévio, por ser um lugar de passagem para o Pantanal, não formataram o produto turístico, não houve planejamento adequado, os indígenas não se envolveram no projeto, fizeram parceria com os hoteleiros que indicavam a RID para os turistas e, conseqüentemente, as danças e a cultura indígena foram demonstradas na base do improviso no bairro pobre, através da encenação que, no entanto, não atendeu à expectativa do turista de ter contato com o índio natural, primitivo, que vive da caça, da pesca e da colheita. Ao invés dos turistas estrangeiros se impressionarem com a dança e a cultura indígena, criaram uma relação de vínculo assistencialista e acabaram sendo solidários, mandando-o roupas e alimentos por se comoverem com a miséria existente na Reserva Indígena de Dourados (RID).

4.2-Turismo e a nova territorialização:

Na aldeia Puiwa Poho, reproduziram a aldeia original fora da área indígena, não tem índios morando na aldeia turística.

Geralmente, eles se deslocam até o território produzido para o turismo e esperam a presença dos turistas, conforme combinado com a agência de São Paulo ou Rio de Janeiro.

Criar a distinção entre os territórios turísticos através do alto preço e a dificuldade de acesso contribui para carregar este território "aldeia turística" de significados e representações simbólicas, sendo que a aldeia representa a natureza, o primitivo, nostálgico.

"O território é fabricado e reproduzido apenas para ser consumido, os valores são incorporados como fetiches" (Barbosa, 2001), verdadeiras fantasias projetadas para serem desfrutadas na aldeia turística.

Barbosa (2001, p. 55) diz que "(...) um espaço icônico reproduz a aparência de um mundo real (...) Os lugares rodeados dessa iconicidade tentam representar um outro lugar".

A produção da nova territorialidade contribuiu para o processo de reterritorialização, criando um novo valor para o território reproduzido, a nova forma de uso e outras representações sociais.

No espaço que foi criado, percebem-se outros processos interativos, representativos e simbólicos e a construção de outra sociabilidade entre índios e turistas através da venda, da exposição das danças, dos rituais, artesanatos e o preparo dos alimentos.

O território indígena é reconfigurado, e as práticas sociais cotidianas e urbanas são deslocadas para a aldeia, já que oferecem para o turista o mesmo conforto das grandes cidades.

A demarcação simbólica do espaço, cujos usos através da venda o qualificam e lhe atribuem sentidos diferenciados, orientam e remodelam as ações sociais.

No caso da Reserva Indígena de Dourados, tiveram a intenção de construir um Centro Cultural dentro do território dos índios Kaiowá, Terena e Guarani.

A iniciativa de construir um território turístico (GUATEKA) dentro de outro território (RID), repleto de conflitos sociais e territoriais que faz parte do cotidiano dos índios, proporcionou resultados frustrantes.

Primeiramente, porque a proposta teve início com os projetos do poder público e não partiu dos próprios índios, sendo, assim, de cima para baixo. Conseqüentemente, eles se sentiram invadidos por um projeto de alteração territorial sem participação da comunidade e sem envolvimento efetivo.

A situação dos povos indígenas no Brasil é marcada pela idéia de achar que os índios são "relíquias vivas", conseqüência da dominação social e do poder dos não-índios para com os índios. A população de Dourados continua argumentando que o índio[56] da RID está deixando de ser índio, e justificam que os índios que merecem ser visitados são os indígenas que vivem em ambientes naturais, estes são os verdadeiros índios (os que foram "congelados"

[56] O artigo três do Estatuto do índio (Lei No. 6001, de 19 de dezembro de 1973) define o índio como "todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional", e a Constituição de 1988 reconhece as "sociedades indígenas" como coletividades situadas entre os índios, enquanto indivíduos e cidadãos brasileiros, e o Estado.

no tempo), o que apontam como principal motivo para a iniciativa frustrada de construção do Centro Cultural.

A idéia de aldeias urbanas ou de territórios indígenas causa estranheza na maioria da população, partidária das ideologias "assimilacionistas", segundo as quais os índios nas cidades não são mais índios, já são aculturados[57]. O fenômeno de indígena que se urbanizam buscando melhores condições de vida é marcado por uma série de fatores, porém, o resultado é que acabam se "favelizando" forçosamente, e lutam para manter viva a organização social e as línguas.

Muitos indígenas mais velhos da aldeia nos explicam que as maiores motivações para o deslocamento para a Reserva Indígena de Dourados geralmente são: secas, problemas fundiários, violências, divisões internas, busca por melhores condições de vida (educação, saúde, saneamento básico), sendo que muitos buscam parentes nas aldeias urbanas. O índio Caiuá G. K. afirma que muitos que se *"muda para cá para buscar estudo e trabalho, vem com a idéia de que a vida na cidade pode melhorar a partir do momento que forem para a cidade (...)"*. A grande questão que preocupa a maioria dos estudiosos e moradores do município de Dourados é saber se o fato de os índios viverem tão próximos da cidade torna possível a preservação da cultura, ou a comunidade está sendo engolida no contexto urbano? Está idéia é baseada no preconceito, pois estimula o imaginário dos que procuram à atividade turística em aldeias ou reservas indígenas, baseados na idéia de que o índio deve "viver no mato" e, principalmente, deve permanecer na sua aldeia vivendo da pesca, da caça, etc.

4.3 – Transtornos ocorridos com as propostas de turismo no território indígena X mídia.

Na aldeia Puiwa Poho, as comunidades Trumai e Waurá se uniram e formataram uma "subassociação" (Puiwixa Wene) vinculada à ATIX, para o desenvolvimento da atividade na aldeia turística (que foi construída pelos Trumai e Waurá), e o dinheiro arrecadado com o turismo é investido no bem estar - saúde e educação - das duas etnias envolvidas no projeto turístico.

As outras etnias do Xingu relacionam-se com os Trumai e Waurá, e também fazem parte da associação ATIX, mas não participam do projeto da Associação Puiwixa Wene.

De acordo com os relatos dos pescadores que têm envolvimento com as comunidades, as etnias que não participam do projeto ficaram descontentes e insatisfeitas com a limitação de membros envolvidos neste novo tipo de socialização. O pescador que nos acompanhou no

[57]Gilvan Muller de Oliveira, publicado no Poratim (2000), trata da presença de indígenas nas áreas urbanas, pode ser visto no site www.indio.org.br.

local nos aconselha *para termos cuidado com os pertences levados à aldeia, pois os índios que não estão no projeto podem levá-los como forma de protesto, por não participarem da atividade turística na réplica de aldeia.*

Os responsáveis pela ATIX, por seu lado, não confirmam o conflito, e afirmam que os índios das outras etnias fazem parte de outros projetos e outras "sub-associações" vinculadas à ATIX.

Além dos conflitos internos, há atritos dos indígenas com agentes externos, sobretudo em torno de questões ambientais.

Alguns índios das comunidades Kaiabi e membros da ATIX, colaboradores do IBAMA, identificaram madeireiros desmatando a área da reserva e da aldeia Puiwa Poho e denunciaram (sabe-se que os conflitos ambientais entre madeireiros e índios ocorrem constantemente). Os madeireiros argumentam que os índios também desmatam e vendem a madeira em troca de carros de luxo.

Os índios reclamam dos turistas que vão para as pousadas da região, fora da aldeia Puiwa Poho, para pescar e caçar em grande quantidade, causando prejuízo ao ambiente, que é relativamente preservado.

Na Reserva Indígena de Dourados, os índios das etnias Kaiowá, Guarani e Terena se posicionaram com o fato de apenas uma pessoa de cada etnia (uma pessoa da etnia Kaiowá, outra da etnia Guarani e a última da etnia Terena) participar do projeto de turismo na Reserva Jaquapiru e Bororo.

A maioria não tinha conhecimento dos fatos que levaram o poder público a construir um Centro Cultural dentro da Reserva.

Conforme visto, diante do incidente do incêndio desse Centro Cultural duas versões surgiram: a hipótese preliminar sobre o incêndio ocorrido no Guateka, é de que os índios são os responsáveis, por falta de envolvimento com o projeto. A outra versão acusa não-índios como prováveis responsáveis por atitudes de vandalismo na reserva, pois no mesmo dia que queimaram o Guateka também queimaram duas casas de reza.

Geralmente, a mídia[58] não perde a oportunidade de aumentar o conflito e caracterizar os índios como selvagens, desumanos, estimulando o preconceito e o ódio, colocando-se

[58] Recentemente, em reunião no Gabinete do Chefe de Governo da Prefeitura de Dourados, com a presença das autoridades de segurança locais (inclusive a Polícia Civil e a FUNAI), foi encaminhada a decisão de que qualquer intervenção policial em comunidades indígenas não ocorreria sem se acionar prioritariamente a FUNAI. A iniciativa policial no Passo Piraju se furtou a esta determinação. A Polícia Federal, por sua vez, teve sua atuação marcada pela falta de empenho. Por fim, o argumento da Polícia Civil de que não estava em questão uma terra indígena oficial visa ofuscar o fato notório da presença no local de uma comunidade indígena, em área

contra as três etnias da Reserva Indígena de Dourados, que em muitos casos, são agredidos pelos "brancos" através das manifestações do racismo cotidiano, desde as informações que os turistas recebem nos hotéis da cidade de Dourados até o modo como são tratados nos estabelecimentos comerciais e públicos (como, por exemplo, ônibus, correio, restaurantes, bancos etc); os não-índios evitam os indígenas de Dourados: é motivo de desconfiança quando algum Kaiowá, Guarani ou Terena entra nos estabelecimentos comerciais, muitas vezes os comerciantes expulsam os índios que entram e "atrapalham" o comércio, pois pedem esmolas para os clientes.

As pessoas são influenciadas pela mídia, prevalecendo o senso comum que julga e favorece os interesses da classe dominante e impede o cumprimento das leis, esquecendo-se a solução da dívida histórica para com os povos indígenas no Brasil.

Sendo assim, percebe-se que desde o tempo da exploração da mão de obra indígena para a extração da erva mate na região, os índios são uma ameaça ao "progresso" e aos investimentos de agronegócio, sendo que não conseguem difundir a idéia de que vivemos em um país com multiplicidade étnica. Portanto, insistimos na necessidade nacional de chamar a atenção sobre o problema dos índios do Mato Grosso do Sul.

É dever das autoridades públicas viabilizar recursos financeiros e humanos que promovam soluções aos problemas fundiários e de geração de alternativas de produção para a sobrevivência da população aqui tratada.

5- CONSIDERAÇÕES FINAIS.

A partir de tudo que foi observado e analisado, concluímos que à aldeia Puiwa Poho, diferentemente de outras modalidades de turismo em aldeias indígenas, é uma empresa, com espetáculo, divisões de trabalho, formatação do produto em parceria com outros órgãos turísticos, pesquisa de mercado, proprietário, funcionários temporários e permanentes; possui

---

de conflito, com permanência autorizada (através da intervenção do Ministério Público Federal) pelo 3º Tribunal Federal de São Paulo, desde 2004. Embora se espere a prática de um jornalismo democrático que investigue com acuidade os fatos para divulgá-los com responsabilidade, contrapondo fielmente versões das partes envolvidas de modo a que a opinião pública possa construir pensamento isento, não é o que se constata na mídia local diante do caso da morte dos dois policiais. Paradoxalmente ou estranhamente a postura dessa mídia foi oposta quando do homicídio de Dorvalino Rocha. Este índio kaiowa, das terras homologadas do Ñande Ru Marangatu (Antonio João, MS), foi assassinado a queima roupa em dezembro passado por um segurança privado a serviço de fazendeiros que se opõem à regularização da terra em benefício dos índios. A mídia aqui evitou emitir opinião unilateral e precipitada, divulgando simultaneamente a versão dos indígenas e da empregadora do autor do disparo. Constata-se que na divulgação de notícias e formação de opinião, os meios de comunicação locais podem sopesar diferentemente as informações e assim alimentar preconceitos latentes na opinião pública; policiais, comerciantes, estudantes universitários e cidadãos refletem esse proceder e reproduzem informações da mídia colhidas junto aos produtores rurais. Reportagem escrita por Rubem Thomaz de Almeida e Fabio Mura no site – www.midiaindependente.org.br acessado em 22 de agosto de 2006.

um lugar fixo e fora da área indígena (PIX) para receber turistas e, principalmente, utiliza a imagem dos indígenas do Xingu como atrativo turístico.

Inevitavelmente, surgiram os efeitos contraditórios entre as demandas da população indígena e os efeitos da atividade turística, já que os turistas compram o exótico, intacto, ao fazer a opção de ir para a aldeia do Xingu (consideram uma opção autêntica), conhecer um estilo de vida "ecologicamente correto e retorno para o puro e natural", mas contribuem para a modificação cultural dos indígenas.

O que caracteriza a aldeia Puiwa Poho ou Refúgio Xingu Amazônico é justamente a capacidade de produzir e reproduzir o território do cotidiano dos índios Trumai e Waurá para um espaço turístico, refletindo, assim, outras relações sociais, diferentes símbolos e imagens, sendo que o território turístico passa a ser designado de "réplica" para os que idealizaram o projeto.

Luchiari (1999) aponta para um dos sentidos da atividade turística que "é reinventar e criar formas contemporâneas de socialização".

A experiência em Mato Grosso, apesar de ser uma forma de condicionamento da utilização do espaço, por ser um território artificial, conquistado e controlado para receber turistas, assim mesmo foi uma prática que prosperou, por atender o imaginário do homem contemporâneo.

Já a introdução do turismo na Reserva Indígena de Dourados, ao contrário da maioria das práticas sociais turísticas no mundo, atende a outra realidade. Primeiramente, por estar localizada a cinco quilômetros da área urbana de Dourados, proporcionando maior acesso aos nossos códigos, valores culturais.

Ao se identificarem com o nosso modo de vida ocidental, urbano e excludente, os indígenas tornam-se iguais e menos atrativos para os turistas.

A partir desta assimilação cultural, quase que forçada, instaura-se o maior confronto de todos – o cultural –, pois envolve o conflito de valores e saberes em diversas situações cotidianas.

Nessa relação, os signos que são adquiridos no nosso universo (carros, boas casas, restaurantes luxuosos) são absorvidos pelos indígenas, tornando a cidade ainda mais atrativa.

Estes, porém, são "desterritorializados" e sentem não pertencer a lugar nenhum, já que dominam e reproduzem as nossas práticas culturais da maneira deles, gerando, então, discriminação entre os membros do grupo (por serem geralmente mais velhos e acreditarem em outros conhecimento, saberes e valores) e a sociedade como um todo (não aceitam que os índios absorveram as nossas práticas culturais) e são, portanto, aculturados.

Sendo assim, ao analisarmos a experiência de turismo na RID, percebemos que a questão é extremamente complexa e delicada. As reservas indígenas urbanas (como a aqui analisada) não suprem o imaginário do turista, pois os índios citadinos não são mais considerados "índios de verdade" pela maioria dos "não-índios", por não "viverem no mato", não terem hábitos com a caça, com o arco e a flecha, rituais religiosos exóticos, entre outros elementos da cultura que se tornam atrativos para o turismo.

Ao perguntar para um jovem Kaiowá, membro da AJI (Ação dos Jovens Indígenas),A.G., 18 anos, sobre as expectativas do grupo para desenvolver o turismo na RID, ele respondeu que *"O turismo na nossa aldeia não tem muito espaço, mas mesmo assim temos jovens que estão fazendo curso de turismo na faculdade (...) Nossa aldeia tem uma densidade demográfica muito alta, e a cidade de Dourados fica a poucos quilômetros da aldeia, isso faz com que os indígenas não tenha estrutura para praticar o turismo, pois não temos matas e nem rios, mas temos ainda a nossa a tradição, cultural, dança, reza, artesanato e língua Guarani/Kaiowá que ainda é muito fluente no nosso dia-a-dia. A comunidade daqui nunca pensou no turismo dentro da aldeia"*.

Os índios de Dourados talvez nunca tenham pensado na possibilidade de instauração da atividade turística na RID. Mas houve propostas e projetos vindos de "cima para baixo", A Prefeitura de Dourados viabilizou verba para a construção de um Centro Cultura (Guateka), não envolveram a maioria dos índios Kaiowá, Terena e Guarani no projeto turístico, receberam alguns turistas, demonstraram algumas danças de maneira improvisada tentando atender as expectativas dos turistas que por ali passavam, mas, inesperadamente incendiaram o símbolo do que seria o turismo na RID – o Centro Cultural Guateka – gerando muitas dúvidas sobre os motivos e os possíveis acusados do incêndio.

A iniciativa do turismo na Reserva Indígena de Dourados foi conduzida naturalmente para o caráter assistencialista, os outros visitantes que ali passaram para conhecer os índios de Dourados saem de lá tão sensibilizados com a miséria e a apresentação improvisada dos indígenas que acabam enviando roupas e alimentos.

Em suma, percebemos que as empresas turísticas, que são formatadas de acordo com os moldes das "grifes do lazer", pois atendem às expectativas dos turistas do mundo contemporâneo (pregação do ecologicamente correto, a questão da segurança, da estética, da fuga do cotidiano, a inserção do espetáculo), contribuem para a "reterritorialização" das áreas indígenas, que passam a ser espaços condicionados para a prática social do turismo, experiência aceita pela sociedade atual.

Já as práticas que não atendem às expectativas do turista, por não serem consideradas experiências "autênticas", "exóticas", já que não encontram os "índios pelados", que praticam caça e pesca, pelo contrário, são índios que vivem na periferia, que absorveram os mesmo valores de consumo que os moradores das cidades, ou melhor, "tem muito da gente", não são aceitas no mundo contemporâneo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ACERENZA, M. A. Administración del turismo, Trillas: Cidade do México, 2000.

ALFREDO, A. A geografia do turismo a crise ecológica como crítica objetiva. O turismo como "ilusão necessária", GEOUSP – Espaço e Tempo: São Paulo, 2001.

ALMEIDA, R. F. T. O projeto Kaiowá – Ñandeva: uma experiência junto aos Guarani – Kaiowá e Guarani – Nandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ, Rio de Janeiros, 1991.

ANTAS Jr, R. M. Elementos para uma discussão epistemológica sobre a regulação no território, GEOUSP – Espaço e Tempo: São Paulo, 2004.

AOUN, S. A procura no universo do turismo, Papirus: Campinas, 2001.

APPY, M. L. Psicologia do Inconsciente, Vozes: Petrópolis, 1983.

AUGÉ, M. Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade, Papirus: Campinas, 1994.

BANDUCCI Jr, A. & BARRETO. M. (orgs). Turismo e identidade local, Papirus: Campinas, 2000.

BAUMAN, Z. O mal-estar da pós-modernidade, Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1998.

BARBOSA, Y.M. O despertar do turismo: um olhar crítico sobre os não-lugares, Aleph: São Paulo, 2001.

BLACKBURN, S. Dicionário Oxford de filosofia, Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1997.

BOAS, O; BOAS, C. Xingu: os índios, seus mitos, Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1979.

BOOSTIN, D. *The image: A guide to pseudo events in America*, Firt Vintagebooks Edition: Nova York, 1992.

BORBA, C. O paraíso negociado: ensaio etnográfico sobre turistas em Resort. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, Recife.

BRAND, A. O impacto da perda sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difícieis caminhos da palavra. Pontifícia Universidade Católica – PUC/RS, Porto alegre, novembro 1997/Pós graduação.

BRUHNS, H., SERRANO, C., LUCHIARI. T.D. P. (orgs.). Olhares contemporâneos sobre o turismo, Papirus: Campinas, 2000.

CALDEIRA, T.P.R. City of walls:crime, segregation and citizenship in São Paulo, University of Califórnia: Berkeley, 1992.

CANCLINI, N. G. Culturas híbridas. Edusp: São Paulo, 1997.

CANDIOTO, M. F. Motivação adulta ao mundo do "Faz de Conta": análise da demanda de adultos brasileiros ao espaço turístico produzido Walt Disney World Resort. Unibero, SP, 2000.

CARLOS, A. F. A.; YAZIGI, E.; CRUZ, R. de C. A (orgs). Turismo, espaço, paisagem, cultura. São Paulo: Hucitec, 2002.

CASTELLS, M. A questão urbana, Paz e Terra: São Paulo, 1983.

_____: A sociedade em rede, Paz e Terra: São Paulo, 1999.

CERTEAU, M. A cultura no plural**,** Papirus: Campinas, 1995.

CHAUI. M. Convite à filosofia, Ática: São Paulo, 2003.

CLAVAL. P. A nova geografia, Livraria Almedina: São Paulo, 1978.

COOLEY, C. H. Valuation as a Social Process, Charles Scribner´s: Nova York, 1918.

CORRÊA FILHO. V. Mato Grosso, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: Rio de Janeiro, 1920.

CRUZ, R. de C. Introdução à geografia do turismo, Roca: São Paulo, 2003.

DAVIS, M. Cidade de quartzo: escavando o futuro em Los Angeles, Scrita Editorial: São Paulo, 1993.

DEBORD, G. Sociedade do espetáculo, Contraponto: São Paulo, 1997.

DIEGUES, A.C.S. Desenvolvimento sustentado, gerenciamento geoambiental de recursos naturais. In: A. C. S. DIEGUES, Ecologia humana e planejamento em áreas costeiras. São Paulo: NUPAUB, 1995.

DURKHEM, E. As regras do método sociológico, Nacional: São Paulo, 1990.

FOUCAULT, M. Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977, Colin Gordon: Nova York, 1980.

FAUSTO, C. Fragmentos de história e cultura tupinambá – Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: História dos índios no Brasil. Org. por Manuela Carneiro da Cunha, Cia das Letras: São Paulo, 1998.

FEATHERSTONE, M. Cultura de consumo e pós-modernismo. São Paulo: Nobel, 1995.

GATTARI, F. Espaços e poder: a criação de territórios na cidade. In: Espaços e debates, Ano V, n. 16, 1985.

GIDDENS, A. The Nation State and violence, Politty Press: Cambridge, 1981.

GUNEWALD, R. A. Os índios do descobrimento: tradição e turismo, Contracapa: Rio de Janeiro, 2001.

HABERMAS, J. Mudança estrutural da esfera pública: investigação da categoria da sociedade burguesa, Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1984.

HAESBAERT, R. O processo de des-territorialização e a produção de redes e territórios aglomerados. Versão Preliminar: Rio de Janeiro, 1993.

HARVEY, D. Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 6 ed. Loyola: São Paulo, 1996.

JAMESON, F. Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio, Ática: São Paulo, 1996.

LEITE, R. P. Contra – Usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea, Unicamp: Campinas, 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. Tristes trópicos, Martins Fontes: São Paulo/ Lisboa, 1981.

LEPARGNEUR, H. Antropologia do Prazer. Campinas: Papirus, 1985.

LIMA, P. E. Os índios Waurá: a cerâmica, Museu Nacional: Rio de Janeiro, 1950.

LIMBERT, R.C.A.P. A imagem do índio: discurso e representação. 2003. 138 f. Tese (Doutorado em Semiótica e Lingüística Geral) – USP/FFLCH, São Paulo.

LUCHIARI, M. T. D. P. O lugar no mundo contemporâneo: turismo e urbanização em Ubatuba – SP. 1999. 218 f. Tese (Doutorado em Geografia) – UNICAMP/IFCH, Campinas.

_____.: Urbanização turística: um novo nexo entre o lugar e o mundo. In: SERRANO,C.; BRUHNS, H., T; LUCHIARI, M. T. D. P. (orgs). Olhares contemporâneos sobre o turismo, Papirus: Campinas, 2000.

MACCANNELL, D. The tourist: a new theory of leisure classe, Schcken books, Nova York, 1976.

MELATTI, J.C. Ritos de uma tribo Timbira, Ática: São Paulo, 1978.

MEIHY, J. C.S.B. Canto de morte Kaiowá: história oral de vida, Loyola: São Paulo, 1991.

MONOD-BECQUELIN, A. & GUIRARDELLO, R. "Histórias Trumai". In: Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura, (orgs). por Bruna Franchetto & Michael Heckenberger, Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2001

MOURA, R. Fronteiras invisíveis: o território e os seus limites. In: Território – ano V, número 9, Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2000.

MYAZAK, N. Cerâmica waurá: mudanças de tipos, Museu Paulista (coleção museu Paulista, série ensaios, 2): São Paulo, 1978.

NOVAES, W. Xingu uma flecha no coração, Brasiliense: São Paulo, 1985.

OLIVE, L. Connocimiento, sociedad, realidad, Fondo de Cultura Económica: México, 1988.

O´NEILL, M. Condomínios exclusivos? um estudo de caso. In: Revista Brasileira de Geografia, 48(1):pp.63-81, jan/mar, São Paulo, 1996.

ORTIZ, R. Mundialização e cultura, Brasiliense: São Paulo, 2003.

OURIQUES, H.R. Turismo em Florianópolis: uma crítica à indústria pós-moderna, Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 1998.

_____.; A produção do turismo: fetichismo e dependência , Alínea: Campinas, 2005.

POLANYI, K. A grande transformação, Campus: Rio de Janeiro, 1944.

RAFFESTIN, C. Por uma geografia do Poder, Ática: São Paulo, 1993.

RIBEIRO, D. Os índios e a civilização – a integração das populações indígenas no Brasil modernos, Companhia das Letras: São Paulo, 1996.

RICHARDS, Joan, Dificuldades na análise da possessão nominal da língua waurá. (116 kB), *Série Lingüística* Nº 1: 11-29, São Paulo, 1973.

———, 1977, Orações em Waurá. , *Série Lingüística* Nº. 7: 141-184.

———, 1988. A estrutura verbal Waurá, *Série Lingüística* Nº. 9, Vol. 2: 197-218.

RODRIGUES, A. B. Turismo e espaço; rumo a um conhecimento transdisciplinar, Hucitec: São Paulo, 2001.

RODRIGUES, A. B. Turismo e desenvolvimento local, Hucitec: São Paulo, 1997ª.

RODRIGUES, A.M. Desenvolvimento sustentável e atividade turística. In: LUCHIARI, M. T. D.P. (orgs). Turismo e meio ambiente, IFCH – Unicamp, Coleção textos didáticos, Vol 2: Campinas, 1997.

SACK, Robert. The human territoriality – its theory and history, Cambridge University Press,: Cambridge, 1986.

SANTOS, M. Por uma geografia nova. São Paulo: Hucitec, 1886.

_____.Técnica, tempo, espaço: globalização e meio técnico-científico-informacional, Hucitec: São Paulo, 1994.

_____.A natureza do espaço: técnica e tempo; razão e emoção, Hucitec: São Paulo, 1996.

_____ .Espaço e método, Nobel: São Paulo, 1997.

SANTOS, J.L. O que é cultura, Brasiliense: São Paulo, 1994.

SAPIR, E. Cultura autêntica e espúria: estudos de organização social, Martins: São Paulo, 1970.

SCHULTZ, H. Lendas Waurá, Museu Paulista, v. 4, p. 21 – 149: São Paulo, 1955.

SILVA. P.C. A tecnologia urbana e migrações de elites no Brasil: condomínio terras de São José. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, 2001.

SILVEIRA, M. L. "Da fetichização dos lugares à produção local do turismo". In: RODRIGUES, A. B (org). Turismo, modernidade, globalização, Hucitec: São Paulo, 1997.

SMITH, V. Hosts and Guests: the antropology of tourism, Paperback: Nova York, 1989.

SOUZA, Marcelo. J. L. O desafio metropolitano – Um estudo sobre a problemática sócio – espacial nas metrópoles brasileiras, Betrand Brasil: Rio de Janeiro, 2000.

SOUZA, M. L. de. "O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento". In: CASTRO I. E. (org). Geografia conceitos e temas, Bertrand Brasil: Rio de Janeiro, 1995.

TRINDADE JR.S.C.da. Estrutura, processo, função e forma: aplicabilidade à análise do espaço intra-urbano. In. Ensaios de Geografia Contemporânea: Milton Santos (obra revisada), Edusp: São Paulo, 2001.

URRY, J. O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas, Nobel: São Paulo, 1990.

VALVERDE, R.R.H.F. Transformações no conceito de território: competição e mobilidade na cidade. In: Revista GEOUSP, pp 119 – 126, número 15: São Paulo, 2004.

WENCESLAU. M. E. O índio Kayowá: e o mundo dos brancos, tese de mestrado USP, São Paulo, 1994.

ZARUR, G. Parentesco: ritual e economia no Alto Xingu, FUNAI: São Paulo, 1975.

ZUSMAN, P. B. Milton Santos e a metamorfose da geografia brasileira. In: CARLOS, A. F. A. (orgs). Ensaios de Geografia Contemporânea, Hucitec: São Paulo, 2001.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo