

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

EDUARDO DE ÁVILA COELHO

O TURISMO É COLONIZADOR.

**Bases comunitárias para um turismo libertador –
experiências decoloniais na Amazônia Brasileira e
na Savana Africana.**

Belo Horizonte

2022

EDUARDO DE ÁVILA COELHO

O TURISMO É COLONIZADOR.

**Bases comunitárias para um turismo libertador –
experiências decoloniais na Amazônia Brasileira e na Savana
Africana.**

Versão Final

Tese apresentada à banca do programa de pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do Título de Doutor em Geografia (área de concentração Análise Ambiental).

Orientador: Professor Dr. Bernardo Machado Gontijo

Belo Horizonte

2022

C672t Coelho, Eduardo de Ávila.
2022 O turismo é colonizador. [manuscrito] : bases comunitárias para um turismo libertador – experiências decoloniais na Amazônia Brasileira e na Savana Africana. / Eduardo de Ávila Coelho. – 2022.
481 f., enc.: il. (principalmente color.)

Orientador: Bernardo Machado Gontijo.
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 2022.

Área de concentração: Análise Ambiental.

Bibliografia: f. 442-478.

Inclui apêndices e anexo.

1. Turismo – Teses. 2. Liberdade – Teses. 3. Viagens – Teses. 4. Amazônia – Descrições e viagens – Teses. 5. Tanzânia – Descrições e viagens – Teses. I. Gontijo, Bernardo Machado. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Instituto de Geociências. III. Título.

CDU: 338.48



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
COLEGIADO DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

**O TURISMO É COLONIZADOR. BASES COMUNITÁRIAS PARA UM TURISMO LIBERTADOR: EXPERIÊNCIAS
DECOLONIAIS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA E NAS SAVANAS AFRICANAS**

EDUARDO DE ÁVILA COELHO

Tese de Doutorado defendida e aprovada, no dia 23 de setembro de 2022, pela Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais constituída pelos seguintes professores:

Jackson Fernando Rego Matos

(UFOPA)

Davis Gruber Sansolo

(UNESP)

Úrsula Ruchkys de Azevedo

(IGC/UFMG)

Alexandre Almeida Marcussi

(UFMG)

Mariana de Oliveira Lacerda

(UFMG)

Bernardo Machado Gontijo - Orientador

IGC/UFMG

Belo Horizonte, 23 de setembro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Almeida Marcussi, Professor do Magistério Superior**, em 23/09/2022, às 20:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Davis Gruber Sansolo, Usuário Externo**, em 26/09/2022, às 19:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Mariana de Oliveira Lacerda, Diretor(a) de órgão suplementar**, em 29/09/2022, às 11:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jackson Fernando Rêgo Matos, Usuário Externo**, em 01/10/2022, às 16:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Bernardo Machado Gontijo, Professor do Magistério Superior**, em 04/10/2022, às 15:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ursula Ruchkys de Azevedo, Professora do Magistério Superior**, em 06/10/2022, às 13:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1748264** e o código CRC **2D2F2A42**.

Assim é o caminho:
origem e destino;
chegada e partida.
De onde vim,
e pra onde vou.

Dedico este trabalho a meus pais
Graça e Eduardo
Eternos portos seguro
e a meus filhos
Caetano, Amani e Mariana
Razões do meu viver
e do meu lutar

Agradecimentos

E se não der tempo de agradecer a todos!?

A correria se torna quase desespero para finalizar este documento que simboliza o término de uma etapa tão importante, mas também tão difícil e desgastante. E concluir um doutorado enquanto também se aprende a ser pai – de três – é ainda mais desafiador.

Portanto, primeiramente agradeço à minha família – pai e mãe, tias, tios, primas e primos e esposa, pois, em maior ou menor grau, o apoio sempre veio. E principalmente, aos fiotes, de quem tanto precisei ficar longe, para dedicar meu tempo a este estudo; e ao Eduardo pai – vovô Du – grande ajudante pra todos os momentos e tarefas.

Um especial obrigado a meu orientador, conselheiro, parceiro e professor, doutor Bernardo Machado Gontijo, baby.

À Maria de Fátima Ávila Pires, eterna orientadora e guia dos caminhos da pesquisa, tia querida que sempre dá o maior apoio a mim e aos meus.

Aos grandes amigos do Amanã, do Mamirauá e de Ngorongoro: Áquila, Careta, Neto, Paulo, Izael e Lazaro, e tantos outros mais, que sempre me receberam tão bem em suas casas e que me ajudaram a compreender melhor os caminhos da floresta e da savana.

Aos amigos e mestres do lago Amanã, que muito contribuíram para esta construção enquanto aqui estiveram, mas que, infelizmente, já não estão mais: Santo, Lene, Pedão e Seu Mimi.

À grande amiga Jaqueline, parceira nas pesquisas, trocas de ideia, e apoio no monumental desafio de ser pai / mãe (doutorandos), desde os primeiros meses de Tefé / Amanã até os passos finais das nossas batalhas acadêmicas (ela na antropologia). Sucesso pra nós!

Ao irmão e designer Guilherme de Deus, pelas artes 'Black [White]' do continente africano e pelo tratamento dos mapas e imagens usados nos artigos e capítulos.

Aos colegas do Parque do Ibitipoca Henrique Delgado e Leticia Soares pelo enorme apoio no tratamento das imagens do GoogleEarth e na construção do mapa da viagem pelo continente africano e pelas correções e comentários sobre o trabalho.

Aos professores Eduardo Viveiros de Castro, Bryan Grimwood e Freya Higgins-Desbiolles pela gentileza e solicitude em conversar (por e-mail) sobre alguns temas específicos, que de certo contribuíram para a reflexão.

À Alexandra Elbakyan, a cazaque criadora do Sci-Hub – plataforma que permite acesso gratuito a milhares de artigos científicos e outras obras. Principalmente por conta da inacessibilidade às bibliotecas da UFMG (devido ao grande período em campo no Amazonas, ao fechamento durante a pandemia e ao período morando em Ibitipoca), o acesso aos artigos disponíveis na plataforma foi primordial para a construção teórica da tese. Vale já aqui uma reflexão sobre a colonialidade do saber, tema que será tratado no corpo do trabalho: o acesso à informação científica de qualidade precisa ser de fato democratizado!

Aos parceiros de caminhada profissional, em especial do Instituto Mamirauá e da UFMG, e ao IDSM pela oportunidade de conhecer a Amazônia a partir de uma bolsa de pesquisa.

A todos os amigos e colegas de caminhada acadêmica, pesquisa e viagens que, em muitos encontros e trocas de ideias, ajudaram a construir essas ideias que aqui exponho.

A todos os moradores de Amanã, Mamirauá, Ngorongoro e tantos outros lugares percorridos nas viagens por Amazônia e África, um agradecimento especial.

Por fim, a todas as deusas e deuses, os xapiri e seres encantados que ajudam a manter a vida fluindo e as energias positivas circulando. Espero que, também, por meio deste trabalho – que foi construído a base de viagens e *positive vibrations*.

Epígrafe

*“Não te rendas que a vida é isso,
continuar a viagem,
perseguir os teus sonhos...”*
(Mario Benedetti)

Prólogo

Uma canoa flutua na água.
Nela, um remo, uma cuia e um terçado.
O igapó é a mata alagada, na beira do rio.
A passagem nem sempre é fácil e, para isso, o terçado.
Às vezes é preciso se abaixar sob os galhos,
desviar de espinhos, buscar outros caminhos.
Mas cuidado pra não se alagar.
O destino pode ser a roça, um local da pescaria,
Ou um passeio com o turista para ver pássaros e macacos.
O igapó está lá, pra quem se atrever a atravessar,
A canoa, é apenas uma canoa, tem que saber remar.
O terçado deixa o caminho mais limpo, mais fácil de passar.
Mas com muito cuidado, pra não se cortar.
Como diz o meu amigo Norberto:
“O terçado é minha lapiseira!”
No igapó das ideias,
Os caminhos do turismo libertador.
Pode embarcar, mas
na canoa, tem que se equilibrar.

Resumo

O que é o turismo? Como se deu, e se dá, o viajar? O que ambos têm em comum com o colonizar? De que forma os processos históricos de formação do mundo moderno também constituíram o turismo moderno? Estas e outras tantas inquietações surgiram na cabeça do turismólogo-viajante no decorrer de viagens por lugares que sofriam os processos de ‘modernização’, com a chegada das noções de ‘conservação’, reserva, safari, ecoturismo e, com todos esses, as regras de manejo, bem como os próprios turistas. De todos os destinos desse incessável caminhar – por América, Europa, África – a Amazônia e a Tanzânia foram escolhidas para demorar mais um pouco, aprofundar o pensar e atentar o olhar. As experiências de viagens se sobrepunham em fluxos paralelos de investigação, que se retroalimentavam, pois se assemelhavam em diversos pontos: comunidades tradicionais que habitam espaços de natureza preservada transformados em áreas protegidas (que permitem a permanência dessas populações) e onde um tipo característico de turismo se desenvolve ou começa a se desenvolver. Uma série de situações se desenrolam a partir dos seguintes cenários: Amazônia brasileira, Reservas Amanã e Mamirauá, idas e vindas no período entre 2009 e 2020; Tanzânia, Ngorongoro / Serengeti, durante uma viagem de seis meses pela África, em 2014. Ribeirinhos, caboclos, indígenas, maasai e turistas interagem historicamente e aos olhos do pesquisador-viajante, herdando e construindo processos que possuem raízes nos distintos momentos coloniais pelos quais passaram e seguem passando os dois continentes. E novas dúvidas surgem: como se inserem nesses contextos as comunidades? Quais as cosmologias locais se aplicam às noções de natureza, conservação, encontro e hospitalidade? Como as comunidades ditas tradicionais se organizam no contexto de áreas legalmente protegidas? De quais formas o turismo afeta e influencia essas cosmologias e relações? Quais as possibilidades para as populações locais se apropriarem dos procedimentos e mecanismos para afirmarem seu empoderamento e, assim, se libertarem? Pode o turismo ser uma ferramenta para libertar, ou é sempre um instrumento para colonizar? O caminhar que serviu de inspiração para o pesquisar, me levou a refletir sobre estes e outros questionamentos, sempre tentando compreender as visões de mundo e apoiar as iniciativas das comunidades.

Palavras-chave: Viagem. Amazônia. Tanzânia. Colonialidade. Turismo Libertador.

Tourism is a colonizer. Community bases for a liberating tourism – decolonial experiences in the Brazilian Amazon and the African Savana.

Abstract

What is tourism? How did 'travel' take place, and how it takes place currently? What do both – tourism and travel – have in common with colonization? How did the historical processes of formation of the modern world also constituted modern tourism? These and many other concerns arose in the mind of the researcher-traveler during trips to places that underwent the processes of 'modernization', with the arrival of the notions of 'conservation', reserves, safari, ecotourism and, with all these, the rules of management as well as tourists. Of all the destinations of this incessant journey – through America, Europe, Africa – the Amazon and Tanzania were chosen to stop for longer and deepen observation. Travel experiences overlapped in parallel research flows, which fed back into each other, as they were similar in several points: traditional communities that inhabit spaces of preserved nature transformed into protected areas (which allow these populations to remain) and where a characteristic type of tourism develops or starts to develop. A series of situations unfold from the following scenarios: Brazilian Amazon, Amanã and Mamirauá Reserves, comings and goings in the period between 2009 and 2020; Tanzania, Ngorongoro / Serengeti, during a six-month trip through Africa in 2014. Riverine people, *caboclos*, indigenous people, Maasai and tourists interact historically and in the eyes of the researcher-traveler, inheriting and building processes that have roots in the different colonial moments through which the two continents have passed and continue to pass. And new doubts arise: how do communities fit into these contexts? Which local cosmologies apply to the notions of nature, conservation, encounter and hospitality? How are the so-called traditional communities organized in the context of legally protected areas? In what ways does tourism affect and influence these cosmologies and relationships? What are the possibilities for local populations to appropriate the procedures and mechanisms to assert their empowerment and, thus, liberate themselves? Can tourism be a tool to liberate, or is it always an instrument to colonize? The path that inspired the research, tried to reflect on these and other questions, always trying to understand communities' worldviews and support their initiatives.

Keywords: Travel. Amazon. Tanzania. Coloniality. Liberating Tourism.

Lista de Ilustrações (Mapas / Fotos / Imagens)

Figura 1	Proa e Lago – Reserva Amanã	22
Figura 2	Na garupa da moto – Quênia	22
Figura 3	Boa Esperança – Reserva Amanã	23
Figura 4	Vila maasai – Ngorongoro	23
Figura 5	Esperando na beira – Reserva Mamirauá	24
Figura 6	Conduzindo para o abate – Ngorongoro	24
Figura 7	Voltando pra casa – Reserva Amanã	25
Figura 8	Caminhando e cantando – Ngorongoro	25
Figura 9	Imagem aérea – Lago Amanã	26
Figura 10	Imagem aérea – Olbalbal, Ngorongoro	26
Figura 11	O planisfério de Cantino, de autoria anônima, de 1502	55
Figura 12	Mapa Terra Brasilis, em Atlas Miller, 1519, de Lopo Homem	56
Figura 13	<i>Colombia Prima or South América</i> , de La Rochette, versão de 1811	58
Figura 14	Detalhe de <i>Colombia Prima</i>	59
Figura 15	Região do médio Solimões e as Reservas Mamirauá e Amanã	62
Figura 16	imagens de satélite da Amazônia, aproximada no Médio Solimões	67
Figura 17	‘Totius Africæ tabula’, de Sebastian Münster, de 1554	69
Figura 18	África dividida em impérios, reinos e estados, de A. Jaillot, de 1694	69
Figura 19	Carta da África Meridional Portuguesa	71
Figura 20	Carta das possessões portuguesas da África meridional	71
Figura 21	Mapa da África após a conferência de Berlin	72
Figura 22	Detalhe do mapa da África Central, de 1980, de George Philips	73
Figura 23	Mapa da região do Serengeti e Ngorongoro	73
Figura 24	Imagens de satélite da Tanzânia, detalhe no Serengeti e Ngorongoro	74
Figura 25	Imagem da área da África atravessada durante a viagem de 2014.	81
Figura 26	Mapa do Amanã (e as três comunidades que planejam o turismo)	161
Figura 27 a 30	Mosaico com paisagens e comunidades do lago Amanã	162
Figura 31	Mapa do lago Amanã e comunidades mais envolvidas com o turismo	172
Figura 32 a 35	Mosaico lago Amanã, suas comunidades e habitantes	174
Figura 36	Mapa das Reservas e as áreas dos trabalhos com turismo	226
Figura 37 e 38	Mantas de pirarucu secando e Pousada Uacari	231
Figura 39 e 40	Freirinha e lago Amanã	238
Figura 41	Linha do tempo da viagem por África	286
Figura 42	Imagem do roteiro da viagem por África	286
Figura 43 a 46	Visões do rio	342
Figura 47 a 50	Visões do alto	343
Figura 50 a 52	Paisagens	344

Figura 53 a 56	Comunidades	345
Figura 57 a 59	Igapós	346
Figura 60 a 63	Pesca	347
Figura 64 a 68	Mãos, redes e escamas	348
Figura 69 a 75	Roçado de mandioca	349
Figura 76 a 78	Mandioca	350
Figura 79 a 81	Farinhada	351
Figura 82 a 85	Açaí	352
Figura 86 a 89	E mais açaí	353
Figura 90 a 95	Frutos das roças, sítios e matas	354
Figura 96 a 102	A cheia	355
Figura 103 a 106	A caçada	356
Figura 107 a 110	Floresta	357
Figura 111 a 115	Brincadeira de crianças	358
Figura 116 a 121	Moradores, amigos e professores do Amanã e do Mamirauá I	359
Figura 122 a 128	Moradores, amigos e professores do Amanã e do Mamirauá II	360
Figura 129 a 132	A Pousada Uacari	361
Figura 133 a 140	O turismo no Amanã	362
Figura 141 a 150	O lago e as casas	363
Figura 151 a 153	“Black [White] Afrika”	377
Figura 154 a 156	Paisagens africanas	378
Figura 157 a 159	Mais paisagens	379
Figura 160 a 165	Comunidades rurais no interior da África	380
Figura 166 a 169	“Mamãe me leva”	381
Figura 170 a 172	“Pesca, pescador(a)” I	382
Figura 173 a 176	“Pesca, pescador(a)” II	383
Figura 177 a 181	África rural	384
Figura 182 a 184	“On the road”	385
Figura 185 a 188	África urbana	386
Figura 189 a 195	‘Bradas’ rastas	387
Figura 196 a 202	‘Miúdos’	388
Figura 203 a 208	Olhares da África I	389
Figura 209 a 214	Olhares da África II	390
Figura 215 a 217	Ngorongoro	391
Figura 218 a 222	Os maasai e o gado	392
Figura 223 a 225	O boi do sacrifício	393
Figura 226 a 231	O sacrifício do boi	394
Figura 232 a 235	O rito maasai	395
Figura 236 a 239	Mulheres maasai	396
Figura 240 a 243	Guerreiros maasai	397

Figura 244 a 248	O anfitrião maasai	398
Figura 249 a 253	O turismo na África	399
Figura 254 a 262	O caminhante que caminha o caminho	412
Figura 263	Africana	413
Figura 264	Marfim de elefante esculpido	416
Figura 265	‘Casal beijando’	416
Figura 266	Charge pesca esportiva	418
Figura 267	Guia e pescador do rio Unini	418
Figura 268	Theodore Roosevelt posando com um leão	419
Figura 269	Selfie no safari burguês	419
Figura 270	<i>Native Land / Reservation Land</i>	423
Figura 271	Terras Indígenas do Brasil (2015)	423
Figura 272	Maasai líderes com primeiro-ministro da Tanzânia	428
Figura 273	Lista de maasai líderes presos pela polícia.	428
Figura 274	“O futuro é indígena” – Brasília	440
Figura 275	“O futuro é indígena” – Yanomami	441

Lista de Gráficos e Tabelas

Gráfico 1	Meio de transporte dos visitantes até a RDS Amanã	175
Gráfico 2	Meio de hospedagem dos visitantes na RDS Amanã	175
Gráfico 3	Número de entrevistados de acordo com o gênero nas 4 comunidades	205
Gráfico 4	Faixa etária dos entrevistados por comunidades	205
Gráfico 5	Escolaridade dos entrevistados por comunidades	206
Gráfico 6	Atividade econômica dos entrevistados nas 4 comunidades	206
Gráfico 7	Relação dos entrevistados com a Pousada Uacari por comunidades	207
Gráfico 8	Interesse dos entrevistados em trabalhar com turismo, por comunidades	207
Gráfico 9	Histórico da atividade turística, por comunidades	209
Gráfico 10	Percepção sobre a organização local para o turismo, por comunidades	209
Gráfico 11	% Dos principais problemas apontados pelos entrevistados das 4 comunidades.	211
Gráfico 12	% De possíveis mudanças apontadas pelos entrevistados das 4 comunidades	212
Tabela 1	Resumo das principais atividades desenvolvidas nas regiões de estudo	52
Tabela 2	Pesquisa de campo de caráter etnográfico Amazônia – 2019-2020	82
Tabela 3	Processo de organização para o turismo na RDS Amanã	151
Tabela 4	Número de visitantes na RDS Amanã entre 2010 e 2022.	175
Tabela 5	Roteiro da viagem pela África em 2014	287

Lista de Abreviaturas

AM	Amazonas
CBT	<i>Community-based Tourism</i>
CEUC	Centro Estadual de Unidades de Conservação
DEMUC	Departamento de Mudanças Climáticas e Gestão de Unidades de Conservação
EGAL	Encontro de Geógrafos da América Latina
FAS	Fundação Amazonas Sustentável
FVA	Fundação Vitória Amazônica
GR	<i>Game Reserve</i>
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDSM	Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá
NCA	<i>Ngorongoro Conservation Area</i>
NCAA	<i>Ngorongoro Conservation Area Authority</i>
NP	<i>National Park</i>
PA	<i>Protected Area</i>
PARNA	Parque Nacional
RDS	Reserva de Desenvolvimento Sustentável
RDSA	Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã
RDSM	Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá
RESEX	Reserva Extrativista
SNP	<i>Serengeti National Park</i>
SPFE	<i>Society for the Preservation of the Fauna of the Empire</i>
TAWIRI	<i>Tanzania Wildlife Research Institute</i>
TBC	Turismo de Base Comunitária
UC	Unidade de Conservação

SUMÁRIO

	Apresentação	16
Cap. 1	Introdução	32
Cap. 2	Colonialismos e imperialismos, (pós-)colonialidade e decolonialidade	83
Cap. 3	Artigo: Sobre o “turismo colonizador” e o “turismo libertador”	105
Cap. 4	Artigo: O Processo de organização para o turismo nas comunidades ribeirinhas da Reserva Amanã	147
Cap. 5	Artigo: Viagens ao Amanã: experiências, relatos e propostas para o turismo de base comunitária na Amazônia	166
Cap. 6	Artigo: O turismo na RDS Amanã pela perspectiva das comunidades locais	196
Cap. 7	Artigo: Macaco, Peixe, Pássaro e Turistas: atores locais e contextos globais associados à conservação da Amazônia	220
Cap. 8	“O terçado é minha lapiseira” – Histórias e Geografias da Amazônia.	241
Cap. 9	Um <i>mzungu</i> na África – Etnografia de viagem pelo continente	280
Cap. 10	Artigo: “ <i>If you don’t have money, don’t come to Ngorongoro</i> ” – Colonialidade do Turismo e da Conservação em áreas protegidas da África	313
Cap. 11	Fotoetnografia de viagem: Olhares sobre modos de vidas e turismos na Amazônia e na África	334
Cap. 12	Discussão Geral	414
Cap. 13	Considerações Finais	433
	Referências	442
	Apêndices e Anexos	479

APRESENTAÇÃO

O CAMINHANTE QUE CAMINHA O CAMINHO

Esta análise teórico-prática se faz a partir de escolhas de vida e de viagem, por isso creio ser determinante para a compreensão – até mesmo numa relação honesta e transparente com o leitor – apresentar este viajante, que escolheu os caminhos e as formas de caminhar. Assim como o turista, o viajante, o explorador, o errante... o pesquisador, cada categoria carrega sua carga identitária, para além da própria personalidade do sujeito que a ocupa. Me pareceu estranho demais despersonalizar a escrita que aqui se inicia. Portanto, pretendo tratar da minha posicionalidade e reflexividade (ATELJEVIC et al, 2005; BOURKE, 2014) enquanto pesquisador brasileiro que decidiu investigar o tema do turismo em comunidades da Amazônia e a da Tanzânia, naquilo que Ramon Grosfoguel (2008, p. 119) chama de “locus da enunciação” ou “o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala”.

Apenas tendo caminhado por todos os caminhos que se desvendaram desde há muito tempo, poderia conceber, organizar e colocar em palavras as ideias, por vezes tão confusas como os tortuosos e incertos caminhos percorridos. E tão necessário quanto conhecer o caminho que se percorre, o é o ato de se dispor a caminhar. E assim, o caminhante precisa se colocar no espaço, se pessoalizar, se dispor à caminhada, aceitar o desafio, decidir dar o primeiro passo, e depois todos os outros que virão, até chegar aonde pretende, se é que sabe onde pretende chegar. Pois o caminhar é o próprio destino. Narro a seguir alguns dos passos que fizeram parte desta viagem que se desenrola nas próximas páginas, sobre um possível turismo libertador.

Conceição de Ibitipoca, Minas Gerais, 1990, um garoto de oito anos, nascido e criado na capital do estado, tem seus primeiros contatos com o que hoje poderia ser classificado de ecoturismo (vivencial) rural comunitário, em uma pequena vila ainda não perturbada pelo turismo, próxima a um parque estadual ainda pouco alterado para o turismo. Ali foi o ponto de partida, as primeiras trilhas, os primeiros banhos de cachoeira, as primeiras amizades de uma vida interiorana, que seria revisitada de forma constante até 2006, quando o jovem turismólogo iria então viver e trabalhar no Parque Estadual do Ibitipoca, cultivar as amizades, praticar o que estudou, aprender muito e iniciar um projeto de dissertação de mestrado em parques de

Minas. (Antes, duas viagens para trabalho nos Estados Unidos e na Europa também teriam enorme importância na formação da pessoa / viajante e na noção sobre alguns aspectos da colonização). No mestrado, Ibitipoca, Cipó e Intendente foram algumas das serras atravessadas para divagar sobre os impactos socioambientais das unidades de conservação.

Dali, o caminhante tornado mestre cruzou o país, embarcando em uma grande jornada, pelo maior dos rios, no interior da maior floresta, para entender a real importância da base comunitária do turismo. Os aprendizados da Amazônia são maiores que qualquer universidade pode ensinar, e assim, por três anos o pesquisador se fez aluno. Compreendeu que comunitários, visitantes, seres encantados e a própria floresta podem muito bem coabitar e coexistir, desde que os que chegam depois tragam a humildade e o respeito no ato de viver e visitar. Assim foi conduzida por três anos uma pesquisa em comunidades do lago Amanã e de Mamirauá, priorizando as cosmologias locais e tentando compreender os modos de vida construídos a partir de uma longa convivência com as forças naturais e sobrenaturais da Amazônia.

Em uma nova encruzilhada do caminho, uma importante experiência na antiga capital federal – a enorme cidade que talvez condense de maneira mais escancarada o que é o Brasil: o morro e o asfalto representando a desigualdade e a diversidade, a selva de pedras e as florestas coexistindo caoticamente em uma luta por espaço, em que Tijuca e Pedra Branca abraçam e delimitam a paisagem da cidade maravilhosa. No (far-)oeste carioca, um parque quase invisível buscando seu lugar em meio à concorrência pelos dólares a chegar junto com os grandes eventos esportivos. Uma trilha – Transcarioca – passa a representar a ligação entre o lado esquecido e a face mais turística do Rio de Janeiro, dando início ao que se tornaria um movimento pela instituição de trilhas de longo curso em todo o país.

Neste contexto trabalhei para fomentar o turismo no Parque Estadual da Pedra Branca, ponto de partida da dita trilha, e com a ajuda de dois amigos do Amanã que me acompanharam na jornada, pudemos revelar – até mesmo para muitos cariocas – as formas mais belas do encontro entre a cidade, a montanha e mar. No percurso descobrimos uma cultura rural, quilombola, pesqueira, que persiste na briga entre seu lugar e o território protegido, demonstrando a riqueza sociocultural e as contradições dicotômicas na separação de natureza e cultura. Ao mesmo tempo me tornei professor de turismo, também na zona oeste, onde pude mais do que ensinar, aprender com alunos que carregavam em suas existências todas os

desafios de habitar a parte oprimida da turística Rio de Janeiro, enquanto lutavam para conquistar um espaço no mercado de trabalho do turismo.

Após esta experiência enriquecedora, um grande desvio: a escolha pela renúncia de uma história, para não correr o risco de abandonar permanentemente um sonho. O então professor deixa o Rio, para empreender a maior das viagens, tão sonhada e de alguma forma planejada por mais de dez anos: África! Para além das fronteiras geopolíticas impostas pelos processos de colonização, o viajante queria conhecer a África e os africanos. A África dos africanos! Ainda imbuído do espírito de professor e pesquisador que atua na temática de turismo comunitário em áreas protegidas com populações tradicionais, este foi o pano de fundo para buscar algumas experiências ao longo do caminho, em parques e reservas que materializam grande parte do imaginário sobre o continente.

Em um roteiro rascunhado por uma década foram se encaixando alguns parques e áreas protegidas, por entre cidades, vilas e aldeias. O caminho em si – que totalizou mais de 20 mil quilômetros percorridos por terra e água – se mostrou o verdadeiro fio condutor de uma experiência através do continente. Mas desde o começo descobri que as ideias sobre vivências nos safaris em meio ao ‘selvagem’ não seriam simples de se concretizar. Um abismo se materializou na viagem, como a grande fenda que se fez no continente pelo *Great Rift Valley* (o Vale da Grande Fenda): duas Áfricas se separavam em uma quase impossível tentativa de abarcar ambas. A África dos africanos era a intenção principal, e a África do turismo, que se descortinava branca, rica, exclusiva, cara e excludente. Leões, elefantes, zebras e girafas, savanas e migrações, não mais pertencem à África dos africanos. Estão apenas geograficamente localizados naquele continente, mas pertencem aos europeus, estadunidenses e demais turistas que dispõem de milhares de dólares para conhecê-los.

Em seis meses de viagem, apenas quatro oportunidades de conhecer brevemente alguma área protegida, enquanto inúmeras tentativas frustradas confirmaram que o turismo havia se apropriado de incontáveis territórios, no que passou a ser então idealizado como o turismo colonizador. Mas, *Hakuna Matata!* (Sem problema). A maior experiência pessoal de viagem se concluiu após seis meses de vivências incríveis, encontros maravilhosos, aprendizados para toda a vida e uma ideia na cabeça, que careceria de uma tese de doutorado para consolidar a investigação, que buscava também pensar na possível antítese a esse modelo colonizante de turismo.

Após esta viagem, que definiu as bases investigativas para teorizar sobre o Turismo Libertador e o Turismo Colonizador, retornaria ao Amazonas, para então viver na Reserva Amanã e aprender com meus anfitriões a sobreviver da floresta. Mas antes uma longa jornada atlântica que serviu para consolidar ideias que seguem sendo construídas. A sequência da viagem permitiu vivenciar um choque de mundos, o abismo estrutural, as distintas intervenções coloniais em cada continente. Ao finalizar os seis meses na África, o retorno às Américas incluiu uma passagem pela Europa. Poucos dias no trajeto rodoviário entre Paris e Berlin, possibilitou reconhecer onde foram parar todas as riquezas usurpadas dos demais continentes. De lá para o México, iniciando uma caminhada rumo ao sul – também por terra e água – até reencontrar Amazônia e Amazonas. Passando por toda América Central e mais três vizinhos sul-americanos até entrar novamente no Brasil pelo grande rio Amazonas.

No retorno ao Amanã, me inseri na categoria ‘comunitário’, sem mais os títulos ou intensões profissionais (de pesquisador ou professor), apenas uma pessoa (de fora) tentando construir uma vida nas comunidades situadas no lago onde me estabeleci e constitui família. Entre os maiores desafios, aprender a pescar, a trabalhar na roça – transformando uma porção de floresta em plantação e depois em alimento – ajudar meus amigos a continuar o processo de organização comunitária para o turismo e o maior de todos, aprender a ser pai. Mas não apenas descobrir a cada dia como ser o melhor exemplo para alguém que demanda todos os melhores exemplos, mas fazer isso em um ambiente onde eu mesmo era um aprendiz. E seguindo a lógica da vida rural amazônica, é de pai e mãe pra filho e filha que os principais ensinamentos vão sendo passados diariamente, desde a idade mais tenra. Pois é assim que se aprende a ‘atar malhadeira’, ‘tratar peixe’, ‘ticar jaraqui’, ‘peneirar massa’, ‘trepar no açazeiro’, ‘lavar roupa na beira’, ‘funcionar um rabeta’, ‘pegar leme’, ou usar ‘o terçado’... e todas as demais noções de mundo tão imprescindíveis para a sobrevivência e a reprodução cultural em um ambiente específico, que provém de tudo para aqueles que sabem como ‘ir atrás’. Durante alguns anos, esta foi minha realidade ao lado da família amazônica que buscava construir. Aprender para então ensinar aos filhos. Até que esta pesquisa de doutorado entrasse também nessa história, construindo uma geografia de investigação entre Minas Gerais, Amazônia e Tanzânia, sob o tema central do turismo libertador.

Rememorando todas essas passagens e momentos, caminhos e escolhas que me trouxeram até o ato de escrever estas e as próximas páginas, percebo como a viagem contribui e

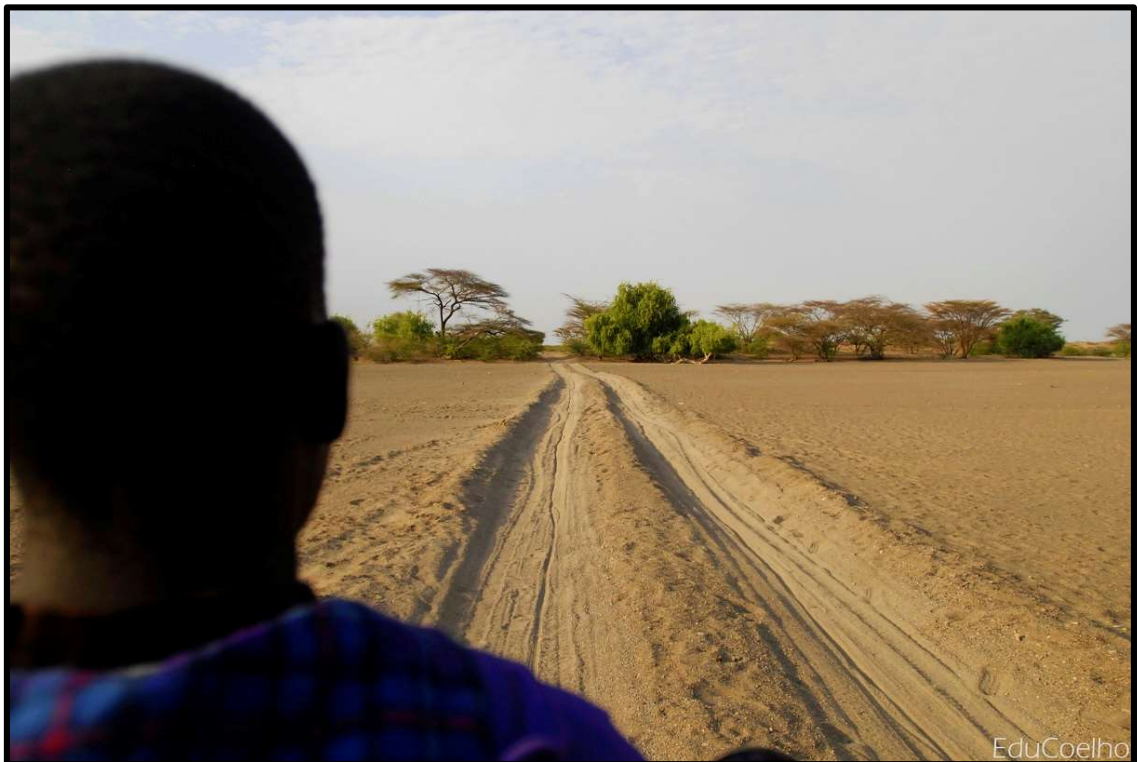
influencia na formação da personalidade e, conseqüentemente, das opiniões e decisões futuras baseadas na ampliação da visão de mundo de quem se propõe a perceber essas possibilidades. O homem que sou, é o viajante que sou. Assim, o pesquisador que aqui se apresenta, é o viajante que escolheu, a cada viagem, construir os passos pelos caminhos da vida. Importante então valorizar minhas primeiras viagens para o interior de Minas, para pequenas comunidades ainda não turísticas como Ibitipoca, os primeiros banhos de cachoeira, os banhos de lago no Amanã, ou os apertos nos transportes completamente lotados pelas estradas africanas. Tudo isso contribuiu para a formação de uma pessoa, que tem também sua personalidade turística. Este turista esteve sempre imbuído de valores tão fundamentais no encontro entre diferentes e estranhos, como o respeito, a empatia, a solidariedade e a compaixão, que ajudaram a formar como um todo a personalidade, do também pesquisador, professor, aluno. As viagens que se sucedem, continuam a melhorar o viajante, destituindo de preconceitos, aprimorando outros valores como a humildade e a certeza de ser vulnerável na pequenez e insignificância da efemeridade do tempo.

Assim, após anos de vivências amazônicas, milhares de quilômetros percorridos por África, incontáveis banhos de lago, mar e cachoeira, amizades instantâneas com desconhecidos e frustrações incontroláveis com as pedras no caminho, assim se formou o pesquisador-viajante, que tenta organizar ideias estranhas e confusas sobre uma forma de turismo que valorize o encontro, as pessoas e o respeito entre elas e com o lugar. Necessário colocar também que as crenças e sonhos que movem o caminhante são de paz, justiça e liberdade, para todos os seres, não apenas humanos. Florestas, rios e montanhas têm tanto direito de existir, quanto o têm os diversos povos que habitam todas as regiões desse nosso 'Planeta Natureza'. O mundo moderno/capitalista, concebido sob os tentáculos das diversas formas de colonização, vem transformando, em ritmo cada vez mais acelerado, os ambientes ditos naturais e as culturas ditas tradicionais em uma uniformidade ocidental que, irá, caso não seja alterada, restringir a existência da diferença a museus, zoológicos e parques nacionais, como redutos últimos do consumo turístico. Para reverter o processo, é preciso reconhecê-lo e se propor a encontrar, dentro de cada ser humano, a disposição por enxergar no outro, a si mesmo e em si mesmo, o outro.

Portanto, a pesquisa em si, apesar de ter academicamente se iniciado no doutorado a partir de 2017, é anterior a isso, principalmente no espaço amazônico, que advém de um processo

contínuo de atuação na região de Amanã e Mamirauá, mas também com um peso essencial da viagem pela África, onde as ideias que já banzeiravam na cabeça, encontraram um solo para fertilizar. Assim, a ideia de pesquisa não está contida no tempo acadêmico do doutorado, mas em uma formação pessoal e profissional que antecede inclusive a história acadêmica do pesquisador.

Apresentado o viajante / pesquisador – que percorre o caminho, narra as histórias e sustenta a hipótese sobre turismo colonizador e turismo libertador – bem como o próprio caminho percorrido pelo viajante, serão apresentadas brevemente, em imagens, as duas regiões de estudo. Na parte alta das páginas as fotos da região amazônica e na parte baixa as da África (em especial, de Ngorongoro). Buscando, pela sequência de imagens, um sentido de aproximação com o lugar e os povos que os habitam.











Fotos:Amazônia:

Figura 1 (pág. 22): Proa e Lago – Reserva Amanã.

Figura 3 (pág. 23): Boa Esperança – Reserva Amanã.

Figura 5 (pág. 24): Esperando na beira – Reserva Mamirauá.

Figura 7 (pág. 25): Voltando pra casa – Reserva Amanã.

Figura 9 (pág. 26): imagem de satélite que mostra a região das cabeceiras do lago Amanã, e os igarapés e comunidades homônimas do Ubim e do Baré. Fonte: *Google Earth*.

África:

Figura 2 (pág. 22): Na garupa da moto – Quênia.

Figura 4 (pág. 23): Vila maasai – Ngorongoro.

Figura 6 (pág. 24): Conduzindo para o abate – Ngorongoro.

Figura 8 (pág. 25): Caminhando e cantando – Ngorongoro.

Figura 10 (pág. 26): imagem de satélite que mostra a região de Olbalbal e as tradicionais ‘bomas’, habitações cercadas pelo curral. Fonte: *Google Earth*.

SOBRE O FORMATO DA TESE

Apresentados o caminhante e os caminhos percorridos por Amazônia e África, apresento a seguir o roteiro de percurso pela tese. Confesso que não era minha intenção ou desejo iniciais redigir e apresentar a tese em formato de artigos. Sempre fui prolixo e divagante, gosto de textos longos, frases longas, nas quais tento explicar um argumento pormenorizadamente sem perder o fio da meada. Bem, assim imaginava escrever uma tese, longa (sem ser cansativa) em que literalmente viajaria pelas viagens, afinal este é um ponto importante da teoria sobre o turismo: as viagens. E se esta tese foi construída sobre duas grandes viagens – uma de idas e voltas para a Amazônia, e outra que foi talvez a grande jornada da vida, para a

África – seria preciso retornar a essas séries de eventos (e suas consequências) no texto, para refletir sobre o grande tema que a tese pretende investigar: os aspectos colonizadores e, em oposição, os libertadores, das viagens.

O formato do texto apresentado na qualificação pretendia ser um prenúncio do que viria a se tornar a tese: três capítulos que tentavam abarcar toda a teoria e toda a prática de pesquisa utilizados para dar conta de aspectos tão complexos que envolvem as viagens, a conservação, as identidades, o empoderamento comunitário, as formas de colonização, entre outros. No entanto, a realidade se mostrou bem distinta e o resultado apresentado a seguir é bem diferente do que previa no começo. A necessidade de escrever e submeter (ao menos) um artigo para a validação do processo acadêmico do doutorado se mostrou prática e proveitosa, para auxiliar na organização das ideias e das informações já compiladas. Por outro lado, ao organizar o trabalho em capítulos que, por sua vez, representavam artigos (publicados, submetidos ou em construção) se mostrou desafiador, principalmente no sentido de reorganizar toda informação para que as principais ideias, ao mesmo tempo, não ficassem de fora, nem fossem repetidas em mais de um capítulo. Entretanto, impossível não retornar a algumas questões chave que aparecem em mais de um capítulo, sem, porém, ser demasiado repetitivo. Assim, após esta explanação, a estrutura da tese se configura da seguinte forma:

O capítulo 1 é a introdução do trabalho, que expõe as principais ideias – sobre viagens, turismo, viajantes, turistas, espaço, natureza e conservação. Apresenta também os locais de pesquisa, com uma contextualização histórica sobre os lugares-territórios. Na Amazônia brasileira, as Reservas de Desenvolvimento Sustentável Amanã e Mamirauá, no estado do Amazonas, e na África, a *Ngorongoro Conservation Area*, na Tanzânia, são as áreas legalmente protegidas onde se dá a reflexão sobre as formas colonizadoras e libertadoras de turismo.

O capítulo 2 traz a parte mais teórica da tese voltada para o tema da colonização. Questões associadas a colonialidade e decolonialidade, globalização e eurocentrismo, situação colonial, imperialismo e pós-colonialismo são tratadas nesse capítulo, buscando também já relacionar estes temas com o turismo. Muitas dessas questões são revisitadas ou aprofundadas ao longo dos demais capítulos, que permeiam muitos desses temas.

O capítulo 3, que foi o primeiro sobre a tese redigido em formato de artigo – preparado e apresentado como um trabalho em um congresso internacional de geografia – EGAL –

(COELHO; GONTIJO, 2019), depois revisado e submetido como um artigo à Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo (ainda não aceito e que será novamente submetido em um periódico) – apresenta as ideias sobre o turismo colonizador e o turismo libertador. Por ainda estar em fase de finalização, este recebeu diversas modificações, visando também se adequar aos parâmetros da revista a ser escolhida. Por isso foi bastante aprimorado em relação ao trabalho apresentado no EGAL e modificado também visando não repetir trechos que foram utilizados em outros capítulos.

A partir daí, são abordados temas específicos a cada local de pesquisa, em uma divisão de capítulos / artigos que traz cinco sobre a Amazônia e dois sobre a África. É notória a desproporcionalidade de tempo e de volume de informação sobre um e outro campo de pesquisa. Mas a reflexão sobre África é importante, pois a viagem pelo continente – além da monumental experiência de vida – contribuiu imensamente para a constatação do turismo colonizador e o vislumbre sobre o turismo libertador. A ampliação da análise para um outro continente colonizado permitiu expandir a abordagem sobre as formas e os métodos de colonização, sendo imprescindível pesquisar trabalhos e autores africanos que contribuem para o tema do turismo e das viagens, das formas de colonização e conservação e das perspectivas locais. Assim, Amazônia deságua mais reflexões, dados, relatos e vivências, e África enriquece, ornamenta e fortalece toda essa experiência, que se almeja libertadora.

O capítulo 4 (COELHO; GONTIJO, 2021a), publicado na Revista Turismo e Sociedade em um número especial sobre turismo, povos indígenas e comunidades tradicionais, detalha o processo de organização comunitária para desenvolver o turismo no lago Amanã, ao longo dos (agora) 13 anos de acompanhamento direto do mesmo.

O capítulo 5 (COELHO; GONTIJO, 2021b), publicado na Revista Brasileira de Ecoturismo, apresenta dados sobre as viagens que levaram turistas ao Amanã, com diversos relatos dos visitantes sobre as experiências.

O capítulo 6 (COELHO; GONTIJO, 2022b), publicado na Revista Turismo em Análise, traz as opiniões dos moradores sobre o turismo, abordando as expectativas, as mudanças e as necessidades das comunidades.

O capítulo 7 (COELHO; GONTIJO, 2022a), publicado na revista *Ambiente & Sociedade*, aborda os contextos globais associados à conservação da Amazônia e as formas com que atores locais disputam, negociam e se organizam diante de tais questões.

O capítulo 8 (a ser adaptado e submetido em alguma revista de caráter mais antropológico) apresenta algumas questões mais etnográficas da pesquisa de campo no Amanã. São narrados alguns eventos específicos, os aspectos gerais do cotidiano e da dinâmica social ribeirinha.

Os capítulos 9 e 10 são referentes à pesquisa na África, sendo que o primeiro (a ser adaptado e submetido em alguma revista africana de caráter mais antropológico) versa sobre aspectos relacionados ao turismo, identificados durante a viagem pelo continente africano. O segundo (submetido à revista *Tourism Geographies*, não aprovado para um volume especial) aborda as questões coloniais associadas ao turismo em áreas protegidas africanas, a partir da análise do caso de Ngorongoro.

O capítulo 11 apresenta uma fotoetnografia, com amplo material fotográfico captado durante as viagens por Amazônia e África – época em que o pesquisador-viajante também podia se identificar fotógrafo. Após uma sequência de imagens de cada local, descrições breves dos momentos retratados.

O capítulo 12 traz uma discussão geral sobre os temas tratados nos capítulos anteriores, seguido do derradeiro capítulo, com as considerações finais, e então as referências bibliográficas citadas no texto.

Optei por não alterar a forma dos artigos que já estavam publicados ou aprovados desde antes da redação final da tese. Em determinadas ocasiões, foram inseridas apenas algumas informações novas que não constam da versão publicada, mas que estão devidamente destacadas no texto. Se apenas uma informação foi alterada (por exemplo, o número de visitantes, que passou de 71 para 77) foi colocado um * após o dado novo atualizado. Se uma frase foi inserida, esta aparece cercada por colchetes e marcada ao final também com o *. Ademais, mantive inclusive fotos ou alguns mapas para não quebrar a dinâmica da leitura de cada um dos artigos, e padronizei a formatação de todos eles. Algumas informações podem talvez se repetir – principalmente no que se refere aos aspectos metodológicos gerais, ou teóricos associados ao turismo de base comunitária (TBC), que precisavam ser apresentados em cada artigo. Mas decidi por não suprimir a informação do corpo de cada artigo para que

esses mantivessem sua estrutura original. Todas as referências bibliográficas foram retiradas do final de cada artigo e estão compiladas ao final da tese. Cada tema em si apresentado nos capítulos é distinto e complementar, estando dispostos em uma estrutura que apresenta uma construção do raciocínio teórico (sem estar necessariamente em uma ordem cronológica de eventos ou publicações) e que podem ser lidos em sequência ou separadamente.

*“o processo de leitura imita, em certa medida, o conteúdo do relato: é uma
viagem no livro”*

(Tzvetan Todorov – A viagem e seu relato).

Portanto, boa leitura, e boas viagens.

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO

“A viagem coincide com a vida, nem mais, nem menos”.

“A viagem transcende todas as categorias, incluindo a da mudança, do mesmo e do outro, pois desde a mais remota Antiguidade são acumuladas viagens de descobrimento, explorações do desconhecido, e viagens de regresso, reapropriação do familiar”.

(Tzvetan Todorov – A viagem e seu relato).

*Prostrada no fundo da canoa, o corpo exausto da **viagem** imerso em dez centímetros de água suja e coberto com uma esteira trançada, a mulher sentia o puxão ritmado dos remos dos canoeiros ibanis, mas não conseguia ver para onde a levavam. Partindo do interior, ela **viajara** durante três luas, a maior parte do tempo de canoa, **atravessando** rios e pântanos. Várias vezes ao longo do **caminho**, ela fora vendida. No barracão da casa-barco, onde ela e mais dezenas de prisioneiros estavam confinados havia vários dias, descobriu que aquela parte da **viagem** estava chegando ao fim. Ela se apoia no tronco molhado de um outro debilitado prisioneiro, em seguida no lado da canoa, de modo a poder levantar a cabeça e olhar por cima da proa. Lá adiante estava o owba cocoo, o temido **navio**, feito para **atravessar** a ‘água grande’. Ela já ouvira falar dele nas mais inflamadas ameaças feitas na aldeia, onde ser vendida para os homens brancos e levada a bordo do owba cocoo era a pior punição imaginável (REDIKER, 2011, p. 10).*

As passagens de Todorov, que exaltam o caráter positivo das viagens, contrastam com os relatos sobre uma mulher feita escrava: ela, como milhões de conterrâneos, nunca pôde retornar. A citação de Marcus Rediker é o primeiro parágrafo do livro que narra as histórias e as viagens realizadas pelos navios negreiros, que singraram o Atlântico transferindo pessoas e riquezas dos continentes africano e americano para o “engrandecimento”¹ da Europa. O autor narra, a partir dos relatos de marujos, a história dessa mulher anônima até sua chegada

¹ se é que os descendentes dos homens (aqui marcadamente o gênero masculino) que colonizaram, escravizaram, roubaram e dizimaram povos ao redor do planeta, podem se sentir engrandecidos por essa história, da qual, de fato, ainda colhem os frutos da riqueza acumulada ao longo dos últimos cinco séculos, inclusive através da capacidade de continuar viajando enquanto “turistas colonizadores”.

ao navio que a conduziria para ser “despejada nas entranhas sangrentas de um sistema de *plantation* assassino”, no que o autor cita W.E.B. DuBois como “o mais grandioso drama dos últimos mil anos da história da humanidade: a transferência de [mais de] 10 milhões de seres humanos da beleza negra de seu continente natal para o recém-descoberto [*sic*] Eldorado do Ocidente” (REDIKER, 2011, p. 12).

Rediker fala ainda sobre as viagens dedicadas à economia atlântica, onde o navio negreiro teria sido o “mecanismo utilizado para a maior migração forçada da história [...] chave de toda uma fase da globalização”, tendo facilitado a “‘revolução comercial’ da Europa, a exploração de *plantations*, a edificação de impérios mundiais o desenvolvimento do capitalismo e, finalmente, a industrialização” (REDIKER, 2011, p. 18). O autor conclui que essas viagens do “navio negreiro e as relações sociais a ele associadas moldaram o mundo moderno” (REDIKER, 2011, p. 18).

Aqui surgem termos chave para a análise e que serão utilizados por uma série de autores como Walter Mignolo, Anibal Quijano, Boaventura de Souza Santos ou Ramon Grosfoguel, entre outros, em suas ideias sobre modernidade, colonialidade, globalização e, para o caso das análises a que se concentra este estudo: as formas globais modernas de trânsito dos corpos pelo espaço – em continuidade aos processos antes claramente coloniais, mas que se reconfiguram e metamorfoseiam, sendo adaptados e cooptados pelo universo das viagens – as quais aqui definimos como ‘turismo colonizador’.

Buscarei argumentar ao longo do trabalho (em especial nos capítulos 2 e 3), que foi exatamente a partir destas conquistas que se fundaram as bases para a acumulação de capital e territórios que, por sua vez, possibilitaram a estruturação do turismo moderno para servir aos conquistadores como mecanismo para as viagens e o lazer nos espaços conquistados. Como explicam Wearing e Wearing (2001), o encontro com o 'outro' sempre gerou fascínio, ao mesmo tempo que reforça o senso de superioridade dos ocidentais. Portanto, a menos que as vozes desses 'outros' sejam ouvidas e respeitadas, a cultura ocidental pode vir a dominar e suprimir as culturas locais, eliminando assim um dos aspectos mais significativos do turismo, que é o desejo de experiência do outro (WEARING; WEARING, 2001).

Portanto, o propósito de iniciar a fala sobre turismo com esta passagem referente ao navio negreiro é refletir sobre viagens e sobre as formas de colonização impostas aos povos não-

européus, desde que o navio passou a ser o veículo de mercantilização global (inclusive – e infelizmente – de pessoas escravizadas). A partir daí, o ato de viajar serviu, em escala planetária, para conquistar e colonizar territórios e populações. Ao escravizar e comercializar outros povos, os colonizadores forçaram-nos a se deslocar a outras partes do planeta, numa viagem sem retorno. Foi assim com os povos africanos que cruzaram o Atlântico e com os povos indígenas do Brasil, que eram submetidos aos descimentos para as aldeias e missões religiosas. O sentido de viagem para estes povos escravizados nunca era positivo, pois sempre forçado e sem qualquer esperança de regresso. Enquanto, por outro lado, a viagem para os homens europeus representava um sentido heroico de conquista, desbravamento e exploração rumo ao desconhecido (PRATT, 1999).

Estes trechos servem para demarcar algumas questões que permeiam e envolvem esta análise sobre as formas colonizadoras de viagem estabelecidas através do turismo moderno. E para que não esqueçamos, ao ler as páginas que se seguem, que todo o constructo e o aparato acessado e herdado pelo turismo moderno se fez possível graças a processos que envolveram a reconfiguração da ordem mundial e formação do ‘sistema-mundo capitalista moderno colonial’ (GROSFOGUEL, 2008), e que continuam a privilegiar uns favorecidos das benesses do turismo – que implica no usufruto dos mais belos e desejados espaços do planeta, ao desfrute de desmedido luxo e conforto –, enquanto outros seguem tendo suas terras usurpadas, seus lugares apropriados e ressignificados e seus corpos explorados como força de trabalho barata.

Vale demarcar que o autor de ‘O Navio Negreiro’ fala sobre o carácter transformador da viagem. No caso deste estudo, também saliento a força transformadora a partir das viagens, mas (ao menos teoricamente) no sentido inverso, com o intuito de escancarar (principalmente para os que ocupam o lado privilegiado da balança) a diferença entre os que viajam e os que trabalham para que outros possam viajar, para então refletir sobre uma transformação positiva, que mude os hábitos exploratórios, e permita aos que estão do outro lado do espectro turístico se emanciparem desses processos opressores.

No entanto nossa análise sobre as viagens não deve ser histórica e epistemologicamente colonizada pelo início das navegações dos conquistadores europeus. Nossa reflexão precisa ampliar o olhar sobre as viagens, desde as primeiras formas de deslocamento que conformaram a disposição dos seres humanos pela superfície da Terra. Afinal, viagem é

deslocamento (físico, mental, espiritual) e, entre as várias categorias que caracterizam as viagens, a oposição mais comum é a dos planos espiritual e material (TODOROV, 2006).

Foi a necessidade histórica de se deslocar no espaço que fez com que o ser humano ocupasse todos os cantos mais longínquos e impenetráveis do planeta (HARARI, 2011). O nomadismo e a busca constante por alimento e abrigo empurraram diversos grupos para áreas cada vez mais distantes e diversas. Os primeiros viajantes eram povos nômades (do grego 'nomas' que significa originalmente 'pastar'), o que remete à atividade pastoril desses povos, que, por estarem em constante deslocamento, não tinham casas fixas (CARNEIRO, 2001). Almeida (2017) diz que muitos autores fazem referência ao nomadismo para refletir sobre a origem das viagens, mas a autora completa que a viagem não deve ser confundida como uma prática natural, pois o ato de viajar é um ato cultural.

A agricultura representou a fixação no território, a alteração da paisagem, a domesticação do reino vegetal, depois animal, a acumulação de bens, a troca mercantil, a conquista e defesa dos territórios. Impérios e reinos milenares como o Egípcio, o Babilônico, o Persa, o Romano, o Mongol, ou o Inca, se expandiram por vastos territórios em diferentes épocas, a partir de guerras e conquistas. Rotas comerciais eram estabelecidas e utilizadas para viagens continentais, como a rota da seda e do chá, entre Ásia, Oriente Médio e Europa, ou as transaarianas do norte da África, ou mesmo os caminhos do Peabiru, entre os Andes e o Atlântico (CARNEIRO, 2001). Nessas rotas, mercadorias, ideias e crenças eram disseminadas junto com as pessoas que as percorriam.

Em tempos pré-modernos, os viajantes eram um dos principais meios pelos quais o conhecimento e as inovações eram difundidos e as informações sobre outros países obtidas (COHEN, 1972). Portanto a viagem sempre esteve presente no ímpeto por deslocamento do ser humano. Muitas dessas viagens eram carregadas com o sentido de conquista – de territórios, povos ou almas de seguidores fiéis. Gengis Khan, Alexandre Magno e inúmeros imperadores Romanos, assim como Sidarta Gautama, Moisés, Jesus Cristo entre outros, são alguns dos célebres conquistadores ou fundadores de grandes religiões, que realizaram grandes viagens em seus tempos de vida e, através dessas, afirmaram suas conquistas, territoriais e espirituais (CARNEIRO, 2001).

Assim, a viagem produz seres novos, a partir das vivências a que estão sujeitados. De volta à viagem atlântica, Rediker (2011, p. 18) explica que, “ao produzir trabalhadores para as plantações, o navio-fábrica também produzia ‘raça’”, pois a tripulação heterogênea de marujos contratada pelos capitães no começo da viagem se tornaria, na costa da África, em ‘homens brancos’. Por outro lado, “nos primórdios da Passagem do Meio, os capitães carregavam no navio um ajuntamento multiétnico de africanos que no porto das Américas iriam se tornar ‘negros’ ou ‘de raça negra’. Assim, a viagem transformava todos que a faziam” (REDIKER, 2011). Ao produzir e transformar sujeitos, o capitão e seu navio, braços e veículos da empresa colonialista, determinavam a função social que acompanharia os tipos humanos que fizeram parte dessas viagens e que seguem hoje desempenhando papéis específicos nas viagens modernas. Pois, enquanto uns continuam sendo verdadeiros capitães e passageiros de luxo nos rumos do desenvolvimento da empresa moderna chamada turismo, outros seguem servindo aos interesses da empresa, sem nunca (ou quase nunca) poderem assumir o controle da ‘embarcação’.

Anibal Quijano (2005) revela que, quando os colonizadores chegaram na América, encontraram diferentes povos, com suas histórias, linguagem e identidades próprias, mas que posteriormente foram reduzidos a uma identidade única, de ‘índios’; e o mesmo se sucedeu com os povos trazidos forçadamente como escravos da África, que passaram a ter uma identidade única, de ‘negros’. As noções de “brancos” e “negros”, para nomear os colonizadores (considerados superiores) e os colonizados, impuseram aos africanos uma dupla servidão, econômica e psicológica (M’BOW, 2010). Todos esses povos foram usurpados de suas identidades históricas e suas novas identidades raciais e coloniais implicavam o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade, pois o padrão de poder baseado na colonialidade implicava uma nova perspectiva de conhecimento em que o não-europeu era sempre inferior e primitivo (QUIJANO, 2005).

Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 278) fala que “termos como ‘índio’, ‘indígena’, ‘tribal’, ‘nativo’, ‘aborígene’ e ‘negro’ são todos criações da metrópole, são frutos do encontro colonial”. A autora complementa que esses termos foram genéricos e artificiais ao serem criados, mas que passaram progressivamente a ser habitados por gente de carne e osso. Assim, identidades modernas como ‘negra’ ou ‘africana’ e as identidades nacionais como a ‘queniana’ ou ‘francesa’, são construções coloniais, fruto da colonialidade do poder no mundo

colonial/moderno (GROSFUGUEL, 2008). Dessa forma, ‘índios’, ‘negros’, ‘nativos’, ‘africanos’, ‘latino-americanos’ são sempre o ‘outro’ do encontro colonial, e assim também são tratados segundo os modelos do turismo global, que é por excelência o negócio da projeção da diferença e o veículo interpretativo do ‘outro’ (SALAZAR, 2013).

O turismo é essencialmente um fenômeno ocidental moderno capitalista, diferindo significativamente das formas não-ocidentais e históricas de viagem, visto que está intimamente relacionado ao surgimento da modernidade com a concomitante ênfase na viabilidade econômica (WEARING; WEARING, 2001). A revolução industrial impulsionou mudanças nas viagens e no turismo, contribuindo também para a expansão imperial (GRABURN, 1989). O turismo como fenômeno cultural torna-se possível apenas quando o ser humano desenvolve um interesse generalizado por coisas além de seu próprio ambiente e passa a valorizar o contato e o desfrute do que lhe é estranho, sendo assim um fenômeno totalmente moderno, quando uma maior consciência do mundo exterior parece levar a uma maior prontidão para deixar o habitat e vagar temporariamente (COHEN, 1972).

O turismo se torna significativo no momento do desenvolvimento industrial em que as pessoas estão começando a viver em uma sociedade onde a produtividade é grande o suficiente, os horizontes são amplos e a mobilidade social significativa o suficiente para alimentar o impulso turístico (NASH, 1989). O mundo pré-Revolução Industrial era essencialmente agrário e as populações se mantinham fixadas à terra, mas o desenvolvimento dos meios de transporte e de comunicação impulsionou o deslocamento espacial, que caracterizou a própria noção de modernidade (CARNEIRO, 2001).

A partir dos anos 1870, o desenvolvimento do turismo moderno na Europa foi possível graças à mobilidade social ascendente das burguesias, clientes com capital suficiente para se dedicarem ao lazer e ao crescimento das companhias de transportes (PÉREZ, 2009). O turismo nasce no meio do século XIX, junto com o capitalismo industrial, quando as relações de trabalho associadas ao modo de produção capitalista criam o proletariado e alteram a concepção de tempo, que passa a ser interpretado como tempo de trabalho e tempo livre destinado ao descanso e ao lazer (FIGUEIREDO; RUSCHMANN, 2004).

No âmbito do lazer, o turismo é uma forma de ‘pausa necessária’ na rotina das sociedades industriais modernas, simbolizando a personificação da liberdade pessoal característica do

individualismo ocidental (GRABURN, 1983). A viagem origina-se na atitude do sujeito viajante e em sua postura de abertura ao novo, ao risco e ao desconhecido (ALMEIDA, 2013). Tuan (1983, p. 10) afirma que, “para experienciar no sentido ativo, é necessário aventurar-se no desconhecido e experimentar o ilusório e o incerto”. Assim, a viagem desperta no imaginário o sentido do maravilhoso, que tem sua relação com o remoto e o desconhecido (LANGER, 1997).

As origens do turismo estão associadas a condições de maior produtividade, especialmente na sociedade industrial, visto que uma condição necessária para o turismo é o nível excedente de capital suficiente para sustentar o lazer (NASH, 1989). The Tour e Grand Tour, movimentos do final do século XVII e início do XVIII, são considerados o principal fato histórico que marca um novo padrão de viagem moderna, que se caracteriza como um evento social de elite, que demarca a superioridade da aristocracia sobre uma burguesia ascendente (ALMEIDA, 2013). Antes da invenção do turismo – no final do século XIX – viajar por prazer ou conhecimento era restrito à aventura dos sábios e ao luxo dos aristocratas (CARNEIRO, 2001).

Atualmente, as viagens e o turismo são de fundamental importância para grande parte da população moderna e tornaram-se um dos maiores itens de consumo nas economias ocidentais modernas, representando uma característica essencial da cultura de consumo de massa (BRITTON, 1991). Uma análise sobre as viagens The Tour permite compreender as bases fundadoras do turismo moderno, antes um símbolo de diferenciação social, que se transforma em desfrute privado do espaço pelo turista que se vê fechado para a experimentação do mundo, mesmo diante de contextos permeados por experiências tradicionais (ALMEIDA, 2013).

O lazer na sociedade moderna passa a ser cooptado pelo desenvolvimento da sociedade de consumo, deixando de ser uma atividade espontânea para se transformar em espetáculo e mercadoria, tornando o turista um espectador passivo (CARLOS, 1996). Como atividade econômica e prática social, o turismo se impõe aos lugares (CRUZ, 2007), transformando tudo em artificial e assim criando um mundo ilusório e lugares imaginários que não serão conhecidos de fato, onde o espaço se transforma em cenário e os sujeitos desfrutam da própria alienação (CARLOS, 1996). A transformação das atrações e a padronização das instalações introduziram uma uniformidade na experiência turística, em que os destinos

perdem sua individualidade para o turismo de massa à medida que a riqueza de sua cultura e geografia é reduzida pela indústria do turismo a alguns elementos padrão (COHEN, 1972).

Enquanto atividade produtiva moderna, o turismo reproduz a organização desigual dos territórios capitalistas, em que poucos se apropriam dos espaços e de seus recursos, que passam a ser atrativos transformados em mercadorias (CORIOLANO, 2006). E assim o turismo se torna um veículo da mercantilização de tudo (OURIQUES, 2009). Culturas, paisagens, lugares, territórios, tradições, experiências, tudo se transforma em mercadoria para todos os tipos de públicos, desde as 'elites' até as massas operárias. E este processo de mercantilização trata turistas como meros consumidores, não como visitantes de um lugar ou das pessoas de um lugar (CURTIN; BIRD, 2022). Da mesma forma, transforma em mercadoria a identidade de um lugar e de seus habitantes de maneiras que falham em refletir as múltiplas narrativas que os definem, utilizando-se de representações essencializadas e folclóricas, que refletem os imaginários preconcebidos e estereotipados dos turistas (DEVINE, 2017).

O turismo é tido como uma ferramenta de desenvolvimento para muitos países do 'Terceiro Mundo' (NASH; SMITH, 1991) e, embora seja endossado como uma estratégia para o desenvolvimento sustentável, trata-se de uma indústria extrativa que se baseia em consumir paisagens (GOODWIN, 1996). Em vez de aliviar a pobreza, pode introduzir novos tipos de problemas sociais, como câmbio paralelo, drogas e prostituição, além de estar associado a luxo, superlotação e poluição (STRONZA, 2001). Como uma ferramenta de desenvolvimento, o turismo tem sustentado impactos negativos sobre o bem-estar das comunidades indígenas em todo o mundo (BUZINDE; KALAVAR; MELUBO, 2014), levando ao aumento da estratificação da riqueza nas comunidades anfitriãs, e assim desencadeando ou exacerbando os conflitos sociais (STRONZA, 2001). Entretanto, nas últimas décadas, a indústria do turismo vem evoluindo em direção às metas de sustentabilidade econômica e ecológica, participação local e educação ambiental (STRONZA, 2001).

O turismo internacional surge como um fenômeno moderno de massa após a Segunda Guerra Mundial (COHEN, 1984), o que coincidiu com o início da descolonização e, em seguida, com o pós-colonialismo (JAAKSON, 2004). Discursos do passado – orientalismo, colonialismo e imperialismo – parecem ser terreno fértil para sonhos turísticos nostálgicos (SALAZAR, 2013), visto que o discurso colonial está presente no imaginário e no comportamento de turistas em todo o mundo pós-colonial (TUCKER; AKAMA, 2012). E assim o turismo passa a desempenhar

também um papel importante na construção e mercantilização das noções a respeito dos lugares e das identidades, tanto do visitante quanto das próprias comunidades (HALL; TUCKER, 2004).

Vale aqui apresentar alguns argumentos a respeito da distinção entre as duas principais marcas identitárias associadas ao turismo: o/a turista e o/a viajante². Edward Bruner (1991) afirma que a distinção entre turismo e viagem é um mito de identidade ocidental, pois, da perspectiva local, um autodeclarado viajante é apenas mais uma variedade de turista. Entretanto, o autor diferencia os dois tipos, dizendo que o turista é apressado de um lugar para outro, mas os viajantes se deslocam à vontade, justamente porque querem vivenciar e saborear a cultura local, o que lhes dá a oportunidade de aprendizado e transformação (BRUNER, 1991).

Em importantes trabalhos sobre a sociologia do turismo, Cohen (1972) argumenta que a experiência turística combina novidade com familiaridade: a segurança de velhos hábitos com a emoção da mudança, sendo que, a extensão exata em que familiaridade e novidade são vivenciadas depende dos gostos e preferências individuais de cada turista. O marketing da 'alteridade absoluta' é arriscado e pode promover o medo nos turistas e a incapacidade de absorver a diferença, assim, as empresas turísticas tentam 'domesticar o exótico', situando-o no espaço familiar, de forma a contextualizar e mercantilizar formas de 'diferença' (KOTHARI, 2015).

Cohen (1972) conceitua combinações típicas de novidade e familiaridade para elaborar uma tipologia de experiências turísticas, em que elenca quatro tipos de turistas: de massa (que viaja em grupos organizados); o turista de massa individual; o explorador; e o andarilho (errante, vagabundo – tradução de *drifter*), sendo que a variável fundamental que forma a base para a tipologia de papéis turísticos é estranheza versus familiaridade. Turistas e viajantes representam símbolos divergentes: o primeiro é representado pelo olhar do consumidor, do sujeito alienado e passivo; enquanto o segundo é representado pelo olhar crítico, curioso e aventureiro do sujeito alternativo, nômade, sábio ou errante (ALMEIDA, 2017).

² pessoalmente, tento me colocar – nas viagens e neste trabalho – como viajante, mas talvez os 'outros' que encontro nas viagens, me vejam como turista, afinal, da perspectiva dos anfitriões, viajantes e turistas ocupam o mesmo lugar social.

O turista representaria uma imagem caricatural oposta àquela do viajante (GRAVARI-BARBAS; GRABURN, 2012). O turista seria então uma imitação fraudulenta do viajante, sua deterioração e sua falsificação (FIGUEIREDO; RUSCHMANN, 2004). O lugar do turista é um não-lugar, pois deseja ver sua vida reproduzida em espaços sem identidades, que se assemelham à sua casa e, dessa forma, o turismo representa a domesticação das viagens e dos viajantes (FIGUEIREDO; RUSCHMANN, 2004). Em áreas muito turísticas, a distinção entre turista e viajante é difícil, pois, uma vez que a infraestrutura turística está instalada, o viajante dificilmente consegue evitar o caminho trilhado pelos turistas (BRUNER, 1991).

Buscando escapar das características negativas e pejorativas, o viajante é retratado como uma espécie de não-turista, um sujeito que está ciente dos impactos negativos e da estigmatização social associada ao turismo (JAAKSON, 2004). Ao afirmar a identidade de viajante, o turista reivindica uma forma superior de turismo, tornando-se ‘o turista que nega o turismo’ e que acredita ser culturalmente consciente, socialmente responsável e ambientalmente inofensivo, obtendo, assim, conforto do status imaginado de ser um viajante, não um turista (JAAKSON, 2004, p. 174).

Mas afinal, ambos – turista e viajante – podem ser associados à figura do homem, branco, hétero, ocidental (europeu). E, como bem coloca Dean MacCannell (2001), o sujeito ocidental é mundialmente famoso por equivocadamente se reconhecer como o centro de tudo, e ele vai até os confins da terra para reivindicar essa sua [falsa] superioridade. Assim, durante suas viagens, o turista típico parece desejar simplesmente corroborar o exotismo de um olhar colonial presente em suas concepções, que são avidamente retroalimentadas pela indústria do turismo (HAESBAERT, 2021).

A indústria turística concebe produtos que buscam atender àqueles que querem esquecer sua condição de turista e procuram uma ‘originalidade’, induzindo assim a transformação de parte do planeta em universos turísticos concebidos para oferecer a ‘autenticidade sob medida’ (BRUNEL, 2009). O autor denomina essa redução mercadológica de “disneylandização dos territórios e das civilizações” (BRUNEL, 2009, p. 08). Na geografia, o conceito de ‘turistificação’ é entendido como um processo complexo no qual vários atores interferem, transformando um território por meio da atividade turística (OJEDA; KIEFFER, 2020). A turistificação dos espaços é um movimento planejado (ou espontâneo), que se apodera de lugares, territórios, culturas e histórias (com seus múltiplos significados), transformando-os em meras paisagens

turísticas, cuja única representação valorizada é seu poder de atratividade enquanto produtos em um mercado que almeja captar turistas dispostos a consumi-las.

Para a análise sobre o turismo libertador, vale enfatizar que a atitude de quem empreende a viagem também é fundamental para romper com o caráter colonizador do turismo e contribuir para a real autonomia e emancipação das comunidades locais. Porém, existem alguns formatos ou segmentos de turismo já consolidados (como o próprio turismo comunitário e o ecoturismo), ou alguns que remetem a uma construção teórica (como *'slow tourism'*, *'justice tourism'*, entre outros), que podem privilegiar tanto a busca dos viajantes mais conscientes por experiências alternativas, quanto a conscientização dos turistas menos engajados, através de vivências que se mostrem transformadoras. Muitas dessas questões serão aprofundadas nos próximos segmentos da tese (em especial o capítulo 3).

Apresentada esta introdução sobre o tema do turismo – que será ainda bastante aprofundado na sequência dos capítulos, considerando principalmente seus aspectos colonizadores e suas possibilidades libertadoras, bem como suas especificidades percebidas nas áreas estudadas – é preciso também expor uma breve argumentação sobre outro importante enfoque do trabalho, que se relaciona diretamente com a transformação do espaço para uso turístico: a conservação da natureza.

O espaço é, cada vez mais, produzido por novas indústrias como a do turismo, onde praias, campos e montanhas são apropriados pelo interesse privado e entram no circuito de trocas enquanto áreas de lazer para quem pode pagar para usufruí-las, onde tudo se torna espetáculo, pois o próprio lugar é mercadoria (CARLOS, 1996). Cronon (1995) questiona por que a experiência de *'natureza selvagem'*³ é concebida como uma forma de recreação a ser aproveitada por aqueles privilegiados⁴ que dispõem de tempo e recursos para abandonar temporariamente seus empregos e *'escapar'*? Nesses lugares, o espetáculo produz, sob uma aparência de liberdade, cenários ilusórios, vigiados e controlados, que perdem o sentido, pois se tornam o espaço do vazio, sem história e sem identidade – enfim, o não-lugar (CARLOS, 1996).

³ O autor usa o termo *'wilderness'*, que será discutido nos capítulos seguintes (em especial o capítulo 3).

⁴ Thomas (2010) salienta que, desde os tempos medievais, já existiam parques reais e privados para proteger os animais de caça, já demonstrando o caráter elitista e aristocrático da conservação.

À medida que a ‘fronteira turística’ avança sobre locais ‘intocados’ e ‘não descobertos’, cresce seu valor aos olhos dos interesses privados, pois, se no passado eram espaços de pouca relevância para a indústria turística, tornam-se cada vez mais valiosos devido à sua crescente raridade (COHEN, 2002). Isto remete à noção moderna de que a periferia⁵ está desaparecendo, visto que não há lugar onde os turistas não alcancem (HALL et al, 2013). Conseqüentemente, a preservação desses locais suscita a preocupação de muitos por razões ecológicas, culturais e sobretudo econômicas, pois tornam-se um novo ‘recurso’, cuja exploração sustentável exige a imposição de regras de controle e limitações de acesso, acabando por inverter a lógica econômica e fazendo das áreas mais remotas, as mais caras – uma vez que abrigam atrações naturais ou culturais particularmente valiosas (COHEN, 2002).

A ideia de ‘*wilderness*’ está longe de se referir a um lugar na terra que se destaca da humanidade, ao contrário, é uma criação cultural muito particular, que se dá em momentos muito particulares da história humana (CRONON, 1995). Com a rápida transformação da natureza no ocidente a partir da revolução industrial, a percepção entre os naturalistas era que as práticas humanas de uso da terra eram incompatíveis com os princípios de conservação (AKAMA, 2004). Assim, as práticas de conservação estavam profundamente enraizadas nas ideologias do domínio imperial (MacKenzie 1990, apud ROLLINS, 1999, p. 196).

As raízes do conservacionismo de base europeia cresceram nos trópicos, quando o empreendimento colonial começou a se chocar com o idealismo romântico e com as descobertas científicas e, à medida que os grandes territórios não mapeados eram explorados, toda a natureza tornou-se vulnerável à colonização pelo mito do ‘Eden’ (GROVE, 1992). Primeiro através do colonialismo e posteriormente com a ascensão do desenvolvimento sustentável, parques nacionais foram estabelecidos em todo o mundo, reforçando a separação entre as populações humanas e a natureza (exceto pelo contato superficial do turismo) e sendo justificados como um meio de geração de desenvolvimento econômico, através do turismo (KING, 2009).

Embora as áreas protegidas sejam vistas como a natureza operando fora da esfera humana, seu estabelecimento e gerenciamento são ações altamente políticas, pois funcionam como um mecanismo de formação e controle do Estado sobre o espaço e as sociedades (KING,

⁵ Os autores usam a expressão ‘*wilderness areas*’, para se referirem aos locais periféricos cada vez mais envolvidos pelo processo de globalização.

2009). As ideias de Monte-Mór (2006) sobre os espaços politizados permitem interpretar as áreas legalmente protegidas como extensões do meio urbano – que já não satisfaz por completo seus moradores no atendimento às necessidades de lazer e de revigoramento psicofísico. Com isso, são delimitados espaços que, além de seus serviços ecossistêmicos e de preservação da biodiversidade, prestam aos habitantes dos centros urbanos os serviços de lazer em contato com a natureza.

O turismo conecta as pessoas – que carregam os modos de vida urbano para o meio rural e natural – às áreas protegidas, que passam a servir aos cidadãos urbanos como espaços de lazer e derradeiros resquílios de ‘natureza intocada’ (já alterada e adaptada), revitalizando-os para que possam retornar aos seus espaços de produção. Entretanto, em uma forma de ‘urbanização extensiva’ (MONTE-MÓR, 1994), os parques e reservas são constituídos por inúmeras características urbanas – a legislação que os regem, as infraestruturas de acesso, hospedagem, alimentação e lazer – como parte da adaptação do meio, para que cidadãos urbanos o desfrutem com conforto e segurança. São as formas socioespaciais que expandem as condições urbano-industriais de produção e reprodução por sobre o espaço regional, articulando o urbano e o rural e carregando consigo as especificidades da *polis* e da *civitas* (MONTE-MÓR, 2015).

Portanto, os antigos territórios de uso, as ‘terras tradicionalmente ocupadas’ (ALMEIDA, 2008), passam a receber uma nova função política e social que privilegia as pessoas que não possuem uma ligação histórica com esses espaços. Almeida (2008, p. 25) explica que essas ‘terras tradicionalmente ocupadas’, simbolizam “uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza”. Essa natureza – enquanto construção social – é “habitada, pensada, trabalhada e transformada pelo homem, que vive em sociedade” (ROUÉ, 1997, p. 72).

No âmbito legal brasileiro, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (BRASIL, 2007) reconhece os grupos culturalmente diferenciados que possuem formas próprias de organização social e ocupam seus territórios como condição para sua reprodução cultural, enquanto o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (BRASIL, 2000) tem em seus objetivos, proteger os recursos naturais necessários para a subsistência das populações tradicionais.

Almeida (2008, p. 29) explica que a “territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força”, citando ainda as ‘territorialidades específicas’, como resultado de “diferentes processos sociais de territorialização que delimitam dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território”. E o conceito de território tem a ver com poder, tanto no sentido mais explícito, de dominação, quanto no sentido mais simbólico, de apropriação (HAESBAERT, 2007). As ações de preservação, que transformam áreas naturais em territórios protegidos ao instituir parques e reservas, desterram seus antigos habitantes, criando, ao redor do mundo, o que Dowie (2006) chama de ‘refugiados da conservação’.

Povos e comunidades inseridos na categoria de ‘populações tradicionais’ – que já não estão mais na periferia do sistema mundial (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) – passam a ser destituídos de seus lugares. Para Escobar (2005), o lugar representa uma conexão com a vida cotidiana dos sujeitos e remete a um sentimento de pertencimento. Valores e significados atribuídos ao lugar incorporam as interações históricas e contemporâneas entre diferentes atores (BUTT, 2012) e a ausência de lugar – como fator essencial da condição moderna – se manifesta por uma ‘condição generalizada de desenraizamento’ (ESCOBAR, 2005). A conservação que gera esses ‘refugiados’ é uma das causas desse desenraizamento.

Aspectos teóricos referentes a conservação, viagens, colonialidade, organização comunitária, territorialidades, entre outros são aprofundados ao longo dos capítulos. Em especial, estes aspectos são analisados a partir de alguns conceitos geográficos, como lugar, território, espaço e paisagem. O espaço, que é transformado em espaço turístico. A paisagem natural, que é cada vez mais cobiçada pelos turistas e, conseqüentemente, modificada para se adequar aos interesses destes. O território comunitário convertido em território legalmente protegido pelo Estado. O lugar dos moradores que é mutante: na Amazônia está debaixo d’água uma parte do ano, depois está seco; em Ngorongoro está seco ou úmido, indicando aonde os pastores devem ir – e, assim, lugares e sujeitos se adaptam continuamente.

Como última reflexão desta parte introdutória, é importante destacar a visão indígena sobre o lugar, e a inversão (positiva) de valores. Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 16) revela que “não são poucos os povos indígenas do mundo a afirmar que a terra não lhes pertence, pois são eles que pertencem à terra”. Como este trabalho se esforça em demonstrar, a introdução do turismo colonizador em um lugar – tornado, então, apenas espaço / paisagem de consumo – desmantela essa relação de pertencimento. Como defende Carlos (1996), o sujeito pertence

ao lugar e vice-versa, pois a produção do lugar se liga à produção da vida; assim a figura do turista comprova o sentido do não-lugar, como aquele da não-relação e da não-identidade.

O turista desenvolve apenas uma relação consumista, onde a paisagem e as pessoas tornam-se bens de consumo (KRIPPENDORF, 2009) e o contato se dá, quando muito, na esfera comercial (ALMEIDA, 2013). Como bem define Coriolano (2006), o lazer transformado em mercadoria na forma de viagens, é elitizado e se caracteriza como um fenômeno das classes ricas que podem comprar este (cada vez mais exclusivo) lazer.

HIPÓTESE, JUSTIFICATIVA E OBJETIVOS

Apresento a seguir a hipótese que norteou a pesquisa, bem como os objetivos da investigação e os métodos empregados para alcançá-los. Segundo Baranowski e colaboradores (2015), a ‘era dos impérios’ se sobrepõe ao desenvolvimento do turismo, que passa de um fenômeno europeu para um global. Para Zuelow, os impérios funcionaram como uma espécie de vetor, ao longo do qual o turismo podia crescer e se disseminar, enquanto Hazbun destaca o papel central da industrialização no nascimento e na expansão territorial do turismo de massa (BARANOWSKI et al, 2015).

Portanto, o turismo moderno, enquanto ‘mercantilização da viagem’ (Almeida, 2017) e da hospitalidade, tem suas raízes ligadas aos movimentos de expansão imperial, industrial, do capital e dos meios de transporte e de comunicação em massa. As diferentes formas de colonização sofridas por países da América Latina e da África ainda refletem em problemas sociais atuais e, ao mesmo tempo em que o modelo de proteção de áreas naturais foi importado de países imperialistas, excluindo as populações locais, o formato de turismo praticado nestas áreas protegidas segue um modelo elitista que também exclui as populações locais.

Chambers e Buzinde (2015) argumentam que a descolonização, em um sentido epistemológico, ainda não foi totalmente explorada nas discussões da pesquisa em turismo, mantendo nosso conhecimento predominantemente colonial. O pensamento decolonial surge como resposta às inclinações opressoras e imperiais dos ideais europeus modernos, tornando-se o esforço analítico para superar a lógica da colonialidade que acompanha a

retórica da modernidade (MIGNOLO, 2017). A teoria decolonial instiga os estudiosos a pensar na possibilidade de uma outra forma de conhecer e estar no turismo, que não privilegie apenas as epistemologias ocidentais (CHAMBERS; BUZINDE, 2015).

Com o intuito de contribuir com tais discussões decoloniais, desenvolvo o argumento em ideias e conceituações a respeito do “turismo colonizador” e seu oposto, o “turismo libertador”. Estruturo a análise, portanto, a partir da colonialidade do turismo, considerando que “a colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais” (GROSFOGUEL, 2008, p. 127). Parto da afirmação de que, grosso modo, o turismo promovido e praticado na atualidade é colonizador, pois está construído sobre uma base exploratória e injusta que propicia a manutenção das desigualdades sociais, exacerbando-as. Busco então ponderar sobre a possibilidade de seu oposto, o turismo libertador, fundado e erigido por grupos oriundos das comunidades onde a atividade turística pode (e tem logrado) penetrar. Reconheço uma diversidade de movimentos anti-hegemônicos, e situo os exemplos em pequenas comunidades rurais do interior do Brasil e da Tanzânia, onde o contexto de natureza exuberante protegida, aliado a ricas tradições culturais, despertam o interesse turístico e confluem para as reflexões sobre as formas de empoderamento, apropriação e negociações para a constituição de um turismo que possa ser libertador.

Para tanto, é preciso levar em conta que os fluxos turísticos internacionais, quando seguem uma relação centro-periferia, favorecem o lazer de uns ao custo da quase servidão de outros. Assim, as relações turísticas são um eco e perpetuam as relações coloniais (TUCKER; AKAMA, 2012). Da mesma forma que a viagem produziu sujeitos, também produziu espaços geográficos, que passam então a ser apropriados pelo turismo como territórios de conquista. E a introdução da atividade turística em regiões periféricas tem um efeito estabilizador, podendo desestruturar características culturais e socioeconômicas pré-existentes (OURIQUES, 2009). Dessa forma, é fundamental incorporar as vozes de grupos indígenas de todo o mundo nas discussões sobre o bem-estar das comunidades, levando em conta os significados culturais que cada grupo constrói sobre seu próprio bem-estar (BUZINDE; KALAVAR; MELUBO, 2014).

Procurro refletir, portanto, sobre continuidades [ou rupturas] das formas colonizadoras [ou libertadoras] de turismo associadas às realidades de comunidades inseridas em áreas

protegidas. Existem muitas definições, conceitos, linhas de pensamento e abordagens para alguns dos principais temas tratados neste estudo. Viagem, colonização, populações indígenas e tradicionais, comunidades, natureza, conservação, turismo, compõem alguns pilares do arcabouço teórico deste trabalho, que pretende fazer uma análise da atividade turística que acontece aliada à conservação legalmente institucionalizada da natureza, em espaços ocupados por populações indígenas ou tradicionais, associando às diversas questões referentes aos esquemas coloniais, pós-coloniais, neocoloniais, decoloniais e anticoloniais.

A fim de delinear uma construção teórica sobre as viagens e conquistas, passando pelas formas de dominação de povos e territórios, ideias de natureza e imaginário turístico, busco traçar uma interpretação histórica sobre estes temas até as atuais formas de se fazer turismo em espaços de natureza preservada. Considero estas análises a partir de experiências com turismo em áreas protegidas, em que foram empreendidas pesquisas de campo na Amazônia brasileira e na Tanzânia – ambos locais onde habitam populações tradicionais – associando essas experiências à literatura sobre colonialismo, imperialismo, pós-colonialismo e descolonização. Através de experiências de viagens por dois continentes que sofreram distintos processos de colonização, o termo ‘Turismo Colonizador’ foi cunhado, ao mesmo tempo em que foi vislumbrada sua possível (?) antítese, o ‘Turismo Libertador’.

Apresento a reflexão sobre as formas dominantes de se fazer turismo em parques e demais reservas naturais onde ainda habitam as populações ditas tradicionais. Por um lado, territórios tornados protegidos e apropriados pelo turismo, onde impera a manutenção dos esquemas de dominação e o usufruto pelas populações exógenas, em grande parte estrangeiras; por outro lado, populações locais que criam suas estratégias de organização para a proteção de seu ambiente e a preservação de seus costumes enquanto determinam as formas de utilizar seu lugar – inclusive para fins turísticos. Esta será a relação discutida neste trabalho, que pretende mostrar formas de empoderamento local para lidar com a conservação e com o turismo, ambos representando agentes externos a uma realidade anteriormente vivida.

Pretendo através deste estudo refletir sobre as práticas turísticas ainda dominantes nos países ditos subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, buscando formas mais justas e dignas para as populações locais reproduzirem seus modos de vida e escolherem suas formas de desenvolvimento aliado à conservação dos ambientes em que vivem. O turismo (libertador), como atividade que de alguma forma alcança tais espaços, poderia então representar uma

opção para acessar tais condições mais justas, de forma a não ser mais uma atividade que coloniza, mas sim que liberta.

O principal objetivo deste trabalho é identificar em que medida o turismo pode, ou não, contribuir para a autonomia e a expressão da originalidade das populações locais inseridas em áreas protegidas de forma a garantir seus meios de produção e reprodução cultural bem como a conservação do ambiente onde vivem e do qual dependem. E, para isso, é preciso identificar caminhos que possibilitem a superação do pensamento abissal colonialista moderno rumo a práticas que contemplem a diversidade de saberes e proporcionem a emancipação de grupos subalternos⁶.

Para alcançar estes objetivos, busco: compreender e relacionar as formas de dominação em países historicamente marcados por distintos processos coloniais, sempre com foco em comunidades tradicionais inseridas em áreas protegidas, considerando aspectos do turismo e da conservação ambiental; investigar as formas de organização dessas populações para desenvolver o turismo comunitário; e identificar experiências e ações promovidas pelas comunidades locais que propiciem a construção de um turismo libertador.

Afinal, a grande pergunta desta pesquisa é se existe ou pode existir o turismo libertador, ou se todos os processos evolutivos que acarretam a transformação da viagem, da hospitalidade e do encontro em mecanismos para ganhos econômicos, terminam por criar formas colonizadoras de turismo.

⁶ Colaboração da colega e amiga Amanda Maciel, que, enquanto desenvolvia seus estudos sobre o 'Sertão-Fronteira' do norte de Minas Gerais (ROCHA, 2019), muito contribuiu para os debates e construções teóricas a respeito do tema que nos era comum.

A PESQUISA DE CAMPO

“Os estudantes não deveriam encenar a vida, ou simplesmente estudá-la, mas vivê-la do começo ao fim”.

“como poderiam os jovens aprender melhor a viver senão tentando a experiência da vida de uma vez por todas?”

(Henry Thoreau – Walden ou A vida nos bosques).

“Nunca se deve esquecer o quanto, em experiências de campo como essa, o acesso ao conhecimento etnográfico é conquistado em primeiro lugar pela provação do corpo e por quanto se faz necessário atingir os limites do próprio pensamento para poder começar a descobrir o dos outros”

(Bruce Albert – A queda do céu).

As palavras de Thoreau (1984 [1854]) servem para ilustrar o espírito de busca por conhecimento, aprendizado e vivência através dos encontros construídos nas viagens que deram luz a este estudo. Enquanto a fala de Albert (2015) demonstra a necessidade de, como pesquisador que pretende construir um trabalho de caráter etnográfico⁷, se colocar (de corpo e alma) em imersão nos ambientes onde a pesquisa se materializa, para começar a compreender o que pensam e desejam os sujeitos que ali vivem.

⁷ Preciso novamente me colocar frente ao leitor. Esclareço que não sou, nem tenho a pretensão de ser um etnógrafo. Anterior a esta formação em geografia, minha caminhada acadêmica foi sempre na área do turismo, que se insere no campo social, mas que não prioriza (talvez como devesse) as teorias e vertentes antropológicas ou etnográficas. Nesse sentido, busquei por conta própria aprimorar meus conhecimentos na área, através de leituras e debates com colegas antropólogos, que sempre me ajudaram a enriquecer minha formação. Mas o mais importante é que sempre busquei ‘dar ouvidos a’ cada pessoa de cada lugar que visitava, enquanto viajante que também se constituía pesquisador. Desde antes da pesquisa do mestrado, mas, principalmente a partir das experiências em Amazônia e África, tenho como valor principal no encontro com outras culturas, o respeito e o interesse genuíno por ‘conhecer’ e ‘dar ouvidos’ ao ‘outro que fala’, e descobrir o que cada sujeito tem a me ensinar. Fosse na popa de uma canoa em um igapó do Amanã, ou caminhando a passos apressados pela savana em Ngorongoro, sempre carreguei o sentimento de que ali, eu era um ‘passageiro’, sendo conduzido, guiado por quem detinha todo o conhecimento sobre aquela terra, onde eu era apenas um estranho buscando transpor minimamente essa estranheza.

E nessa busca tentei conhecer da melhor forma o que as pessoas de cada lugar tinham a contar e a ensinar, tentando sempre aprender algo mais prático – como remar uma canoa e subir em um açazeiro, ou falar suaíli e usar uma *shuka*⁸ – ou mais abstrato – como compreender o ‘fogo fátuo’ que assusta os navegantes, ou a estratégia de defesa das árvores de acácia contra as manadas de herbívoros que comem suas folhas. As vivências nas realidades amazônicas e africanas foram intensas em aprendizado, mas também extensas em tempo.

O período em campo totalizou 62 meses na região do médio Solimões (Tabela 1), entre 2009 e 2020, dos quais permaneci metade deste tempo na cidade de Tefé e em Mamirauá e outra metade na Reserva Amanã – sendo 15 meses durante a pesquisa de doutorado. Já na África (e preciso reforçar a vivência ter sido em África, para além das fronteiras), foram seis meses pelo continente, percorrendo aproximados 20 mil quilômetros entre dez países, sempre por terra ou água. Anteriormente, uma viagem de 15 dias pelo Marrocos, representou o meu primeiro contato com o continente e seu povo. Outros dois meses para a pesquisa de campo do doutorado estavam planejados, mas, por uma série de razões (principal delas a pandemia de COVID-19), não se concretizou.

Apresento a seguir uma tabela que pontua as principais atividades e períodos em campo⁹. Na sequência, apresento as áreas de estudo onde a inquietude a respeito dos modelos vigentes de turismo geraram o impulso para a investigação, para então detalhar todos os aspectos metodológicos da pesquisa.

⁸ Tradicional veste maasai.

⁹ No Cap. 4 são apresentadas duas tabelas com mais informações sobre o período de pesquisa na Amazônia, enquanto no Cap. 9 são apresentadas duas tabelas com informações sobre a viagem / pesquisa na África

PESQUISA SOBRE O TURISMO NA AMAZÔNIA E NA ÁFRICA	
ANO	LOCAL / ATIVIDADE
2009	Chegada a Tefé / RDS Mamirauá (imersão na Pousada Uacari). Período de permanência: 1 mês (dez.)
2010	Moradia em Tefé / pesquisa de viabilidade do TBC na RDS Amanã, com visitas regulares à RDS Amanã e RDS Mamirauá. Período de permanência: ano todo (93 dias na RDS Amanã)
2011	Moradia em Tefé / pesquisa TBC, com visitas regulares à RDSA e RDSM. Período de permanência: ano todo (43 dias na RDS Amanã)
2012	Moradia em Tefé / pesquisa TBC, com visitas regulares à RDSA e RDSM. Período de permanência: 9 meses (jan. a set. – 62 dias na RDS Amanã)
2013	Moradia no Rio de Janeiro (com dois amigos da RDS Amanã) / Coordenador de uso público no Parque Estadual da Pedra Branca e professor de Turismo. Período de permanência: o ano todo
2014	Viagem por África (Tanzânia / região de Ngorongoro). Período de permanência: 6 meses: (jan. a jul. – sendo 1 mês / 10 dias na região de estudos). Retorno a RDSA Período de permanência: 3 meses (out. a dez.)
2015	Moradia na RDS Amanã. Período de permanência: 7 meses (mar. a set.)
2016	Moradia na RDS Amanã. Período de permanência: 4 meses (maio a ago.)
2017	Início do doutorado (mar.) / Visita à RDS Amanã (férias) Período de permanência: 1 mês (dez.)
2018	Visita à RDS Amanã (férias). Período de permanência: 2 meses (jan. e fev.)
2019	Pesquisa de campo na RDS Amanã e RDS Mamirauá. Período de permanência: 11 meses (fev. a dez.). Apresentação de trabalho no EGAL (Quito) – Coelho e Gontijo (2019)
2020	Pesquisa de campo na RDS Amanã e RDS Mamirauá Período de permanência: 2 meses (jan. e fev.). Qualificação (nov.)
2021	Redação da tese / publicação de artigos Coelho e Gontijo (2021a); Coelho e Gontijo (2021b); Coelho (2021)
2022	Redação da tese / publicação de artigos. Coelho e Gontijo (2022a); Coelho e Gontijo (2022b). Defesa da Tese (set.)

Tabela 1: Resumo das principais atividades desenvolvidas nas regiões de estudo

AMAZÔNIA

Primeiramente, qual Amazônia? De um modo geral, no senso comum dos não-amazônidas, tem-se uma visão simplista e inocente de que Amazônia corresponde a uma só ‘coisa’, entidade geográfica (quase) mítica, espaço uniforme, repleto de vegetação e água, ocupando um norte longínquo que o restante do Brasil tende a ignorar. Na realidade, existem inúmeras Amazônias. Das planícies alagáveis, às mais altas montanhas, das várzeas e das terras firmes, da ancestralidade indígena à modernidade urbano-industrial, dos pastos e monoculturas às selvas quase intocadas, do mundano ao encantado, existem diversos ambientes, povos, histórias, formas de ocupação e uso da floresta.

A Amazônia está entre as mais antigas periferias do sistema mundial capitalista, incorporada sob o paradigma de economia de fronteira, que reflete na contínua incorporação de terra para utilização dos recursos naturais (BECKER, 2005). A floresta tropical se tornou, desde a década de 1970, um ícone moderno de uma terra sagrada, verdadeiro Jardim do Éden, que deve ser, aos olhos dos ambientalistas do ‘primeiro mundo’, protegida das pessoas que vivem nela (CRONON, 1995). Ora definido como abundante, ora como agressivo, o meio ambiente amazônico é também fonte de desacordo (LIMA, 1999) e, como argumenta Descola (1997, p. 244), é “o produto cultural de uma manipulação muito antiga da fauna e da flora”.

A Floresta Amazônica é palco de intensa reinvenção dos processos de produção social do espaço (MONTE-MÓR, 2015) e vem sendo continuamente construída desde a chegada dos colonizadores europeus (BUENO, 2008). A autora argumenta que o processo de construção da região estava inicialmente restrito a alguns grupos de exploradores, mas hoje envolve a participação de toda a sociedade mundial (BUENO, 2008). Talvez a população brasileira seja a que, ao mesmo tempo, mais desconheça o bioma e bacia hidrográfica que ocupam metade do território nacional, enquanto, por outro lado, orgulha-se de se autointitular ‘dona’ da floresta, como se ela estivesse restrita aos limites territoriais nacionais. Isso fica claro em recentes discursos políticos em que líderes tendem a dizer que a “Amazônia é nossa”, como

se isso os outorgasse o direito de usar e abusar¹⁰ de seus recursos, destruindo a floresta ao seu bel prazer, no menor prazo possível.

Mas existe sim uma Amazônia brasileira, assim como existe a peruana, colombiana, boliviana, equatoriana, venezuelana e das Guianas e Suriname. Na verdade, é uma Amazônia que está inscrita no território do Estado-nação chamado Brasil, mas que deveria ser considerada, de fato, não a ‘Amazônia brasileira’, mas a Amazônia dos Yanomami, dos Kuikuro, dos Ticuna, Miranha, Kambeba, Baniwa, Waimiri-Atroari, Paiter-Suruí, Yawanawa, Kaxinawa, entre tantos outros povos originários que ainda ocupam essa floresta (a qual cada povo tem um nome para designar) – ou ainda os tantos que já foram dizimados pelo sanguinário processo de tomada da floresta, que visava inseri-la em fronteiras imaginadas por potências europeias interessadas apenas em extrair toda a riqueza contida nesses territórios. Os descendentes daqueles que antes a colonizaram e hoje a governam, seguem agindo da mesma forma: destruindo a floresta e seu povo, sem nunca temer “a queda do céu” (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

A maior floresta tropical ocupa áreas de nove países sul-americanos, mas não existe um forte movimento Pan-amazônico para a preservação e o desenvolvimento endógeno da região. Talvez fosse determinante o papel do Brasil – e dos povos indígenas da Amazônia brasileira – na luta pela valorização das culturas que transitam pelas fronteiras sul-americanas da grande floresta, carregando os conhecimentos milenares. No entanto, este é um tema que demanda vontade política, assim como o verdadeiro interesse e pressão populares para que a região amazônica tenha o merecido reconhecimento, visando sua proteção e aproveitamento de forma sustentável, para além da exploração desenfreada que a ameaça desde a chegada dos primeiros colonizadores europeus.

A partir do momento que os colonizadores chegaram nesta parte do continente que viria a ser conhecido como América, a ‘*Terra Brasilis*’ passou a integrar o ‘*Mundus Novus*’, ajudando a construir o imaginário europeu sobre esses povos e territórios. Com a experiência das viagens náuticas dos séculos XV e XVI, os ibéricos acumularam conhecimento acerca de terras e mares

¹⁰ Do direito romano os conceitos de *usus*, *fructus*, *abusus* (*utendi*, *fruendi*, *abutendi*), que, ao serem aplicados a alguns tipos de objetos, dariam ao proprietário o direito de usar mantendo seu corpus intacto (*utendi*), de usar diminuindo seu corpus ou seus desdobramentos (*fruendi*), e de consumir completamente, portanto, encerrando sua existência efetiva (*abutendi*) (RADIN, 1925).

até então desconhecidos, ampliando a forma com que europeus representavam o orbe terreno (RABELO, 2017). Nesse sentido, os mapas expressam as relações de poder e funcionam como um processo de comunicação social de espacialização da conquista para a territorialização dos ambientes coloniais (OLIVEIRA, 2014). Como afirma Harley (2009, p. 2), “na geografia política e história do pensamento geográfico, vinculam-se cada vez mais os mapas e o poder, sobretudo nos períodos de história colonial”.

Para ilustrar algumas dessas formas de representação do mundo conhecido à época das conquistas, exibo dois dos primeiros mapas portugueses que incluem a região recém ‘descoberta’ (ou invadida): o Planisfério de Cantino (figura 11), de 1502 e autoria anônima, que dava enfoque às terras do hemisfério português (RABELO, 2017), e o Atlas Miller, de 1519, de Lopo Homem¹¹, que traz em um de seus mapas (figura 12), a representação da Terra Brasilis (MOREIRA, 2015).



Figura 11: O planisfério de Cantino, de autoria anônima, de 1502. Fonte: <http://www.mapas-historicos.com/cantino.htm>

¹¹ As misteriosas e controversas circunstâncias que caracterizavam a produção de mapas – que representavam um mundo em descoberta – entre os séculos XV e XVI, se demonstram pela “política de sigilo estabelecida por Portugal”, e pelo anonimato dado ao Mapa de Cantino (RABELO, 2017, p. 110), bem como pelos debates acerca da autoria do Atlas Miller, cujos mapas são por vezes atribuídos a Lopo Homem, por vezes a Pedro e Jorge Reinell, como argumentam Caraci e Destombes (1938). A respeito da autoria de ‘La Carta del Cantino’, Metcalf (2017) apresenta um argumento para presumir a autoria de Pedro Reinell.



Figura 12: Mapa Terra Brasilis, em Atlas Miller, 1519, de Lopo Homem. Fonte: <https://bndigital.bn.gov.br/dossies/biblioteca-virtual-da-cartografia-historica-do-seculo-xvi-ao-xviii/artigos/terra-brasilis/>

Os mapas estavam associados ao exercício de poder sobre o espaço e, assim, “a cartografia da época moderna integrou o processo de invenção da América” (OLIVEIRA, 2014, p. 162). Também como exercício de poder, durante os três primeiros séculos do período colonial, o acesso ao território brasileiro era proibido para os estrangeiros¹². Porém, com a vinda da família real, em 1808, uma legião de desbravadores foi finalmente autorizada a percorrer os sertões e matas do Brasil, quando proliferaram as viagens e os relatos de viajantes – naturalistas, em especial – pelo interior do império do Brasil, sendo que a Amazônia representou o destino mais fascinante (CARNEIRO, 2001). Cientistas, comerciantes, missionários e artistas de diversas partes da Europa buscavam conhecimento sobre a flora, a fauna, a geografia e os tipos humanos da região tropical (MIRANDA, 2009). A ‘exuberante’ e

¹² No entanto havia exceções. Como cita Gomes (2018) que, enquanto Humboldt não teria conseguido permissão para entrar na Amazônia, o francês La Condamine, desceu o rio Amazonas desde Quito, em 1744, tendo sido um dos primeiros a mencionar a borracha.

‘fantástica’ Amazônia passa a ser vista como um grande laboratório, e uma das principais regiões do mundo para as viagens científicas (FIGUEIREDO; RUSCHMANN, 2004).

Espanha e Portugal disputavam fervorosamente os territórios da grande floresta, em busca também do lendário El Dorado, pois, ‘como porcos famintos, ansiavam pelo ouro’ (GALEANO, 1977). Os espanhóis, ainda em 1500, já haviam chegado à desembocadura do rio que Vicente Pinzon chamaria de Santa Maria de la Mar Dulce (SOUZA, 2019; ESPADA, 2020). Tratava-se do rio das Amazonas, que décadas mais tarde seria batizado pela expedição de Orellana e Carvajal, que atravessara os Andes desde Quito e descera o rio, onde os exploradores teriam encontrado e disseminado as histórias sobre as mulheres guerreiras¹³ (SOUZA, 2019; SMILJANIC, 2001). No século que se seguiu, dezenas de expedições desciam dos Andes em direção à selva tropical, quando espanhóis e portugueses, mas também holandeses, ingleses franceses e alemães buscavam ocupar as bacias do Amazonas e Orinoco (SOUZA, 2019).

Em 1637, nos últimos anos de União Ibérica, partia a expedição de Pedro Teixeira rumo ao interior da floresta, com a missão de firmar a fronteira amazônica entre o Peru e o Grão-Pará (SOUZA, 2019; ESPADA, 2020). As disputas entre as potências coloniais se estenderiam pelos séculos seguintes. O mapa a seguir (Figura 13), publicado pela primeira vez em 1807, por William Faden, denominado *Colombia Prima or South America*¹⁴, tentou delinear o conhecimento sobre o continente (RODRIGUES, 2020).

Estas fronteiras têm desenhos distintos atualmente, pois a região Amazônica ainda seguiria sendo disputada por portugueses, espanhóis, ingleses, holandeses e franceses. A delimitação das fronteiras internacionais amazônicas permaneceu inconclusa ao longo do século XIX, com exceção dos limites acordados por Brasil e Peru em 1851 (BASTOS, 2020). Importante perceber como o Brasil colônia, seguido pelo Império do Brasil e posteriormente a República do Brasil, conseguiram se expandir na região amazônica – tanto para norte, quanto para oeste – e, assim, as fronteiras nacionais se alargaram substancialmente na Amazônia (o que, ao menos em tese, aumentaria a responsabilidade de zelar por, e não o direito de abusar de).

¹³ A lenda das Amazonas que, segundo Diodoro da Sicília, habitavam o norte da África, teria sido alargada para as mulheres da América do Sul (DIOP, 2014).

¹⁴ A versão apresentada na imagem é datada de 1811 e assinada por Louis de la Rochette, geógrafo que contribuiu com a construção da obra (RODRIGUES, 2020).



Figura 13: *Colombia Prima or South América*, de Louis de la Rochette, versão de 1811 (em destaque a região do Solimões). Fonte: <https://www.davidrumsey.com/>

Disserto mais detalhadamente sobre uma região específica da Amazônia brasileira: o médio Solimões, onde habitei por diversas vezes, ao longo de mais de dez anos, entre a cidade de Tefé e as Reservas Amanã e Mamirauá (sempre trabalhando de alguma forma com o tema do turismo de base comunitária). Relatos de Paul Marcoy (2006) explicam que, em 1759, a missão carmelita de Tefé foi elevada à condição de vila, quando seu nome passou a ser Ega, em um embate que buscava definir quais seriam os limites entre Peru e Brasil.

Com uma população de aproximadamente 60 mil habitantes (IBGE, 2021), a Princesinha do Solimões – como é conhecida Tefé (antiga Ega) – representa um importante polo regional, entreposto dos produtos agrícolas e florestais, além de servir de mercado para as comunidades do interior. Moradores de ambas as reservas frequentam a cidade para vender a produção agrícola e acessar serviços de saúde, bancos e adquirir produtos industrializados. Linhas de barcos regionais (os célebres recreios) até Manaus e portos intermediários, além de voos diários para a capital do estado e a tríplice fronteira (em Tabatinga), representam a forma de entrada das pessoas que almejam conhecer este preservado pedaço da Amazônia. No detalhe do mapa histórico (Figura 14), Tefé aparece ainda com o nome português de Ega, e é possível identificar próximo ao rio Yupura (Japurá), um Lago Ayama (Amanã).

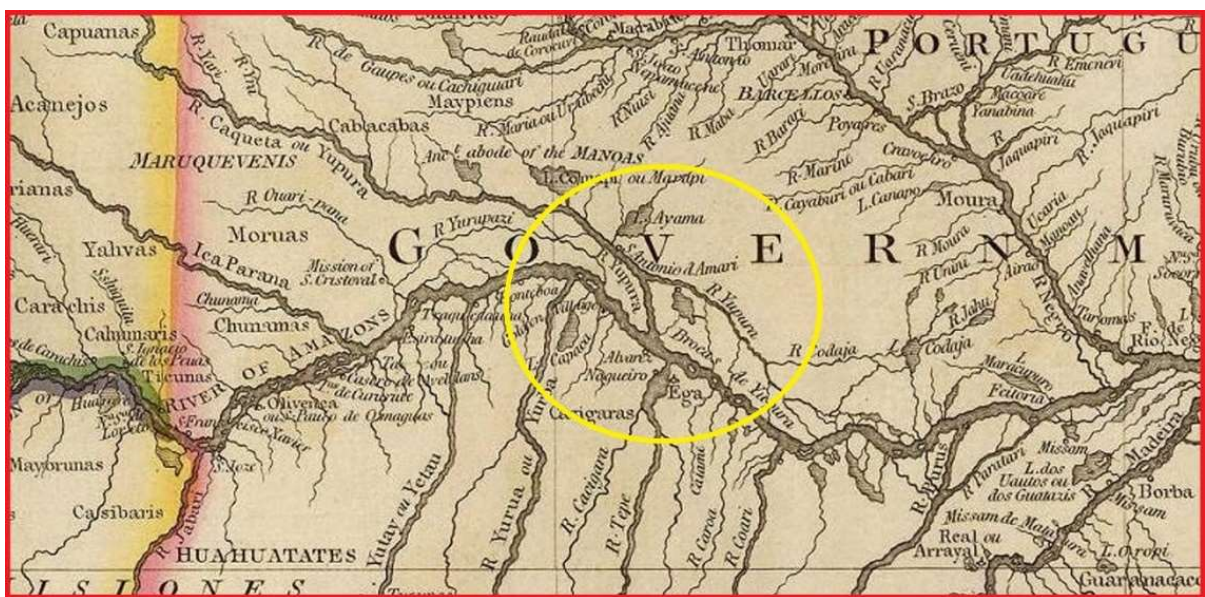


Figura 14: Detalhe de *Colombia Prima* (em destaque região do médio Solimões).

Importantes naturalistas como Spix e Martius, Henry Bates e Alfred Wallace realizaram suas pesquisas na região de Tefé (BATES, 1944). Foi ali também que, na mesma época, Marcoy (2006, p. 120) pôde perceber como a conquista portuguesa havia dizimado os povos indígenas como uma praga: “de trinta nações que existiam em meados do século 18, vinte e quatro haviam sucumbido aos efeitos dessa civilização corruptora”. Desde o século XVII, as tropas que saíam em busca de escravos dizimaram os grupos indígenas da várzea amazônica (CARNEIRO DA CUNHA, 1994). Marcoy (2006, p. 133) constatou com pesar:

o que nenhum mapa pode retratar é o aspecto melancólico do país recortado em todas as direções por essas águas pretas; uma estranha tristeza parece saturar o próprio ar que se respira nessas bandas silenciosas. Verdade é que o nosso conhecimento do passado não é tal que nos leve à euforia; a cada passo lembramos das missões e aldeias abandonadas, das nações dispersas ou extintas em cujo território perambulam, mais do que habitam, tribos que foram desalojadas de sua terra natal. Quando os vimos pela primeira vez, esses grandes lençóis de água preta pareciam estar de luto por aqueles que uma vez povoaram as suas margens.

As mãos brancas que escreveram a história da região foram as mesmas que inscreveram seu poderio nos corpos indígenas e, dessa forma, o processo de invenção da Amazônia foi acompanhado da conquista e “civilização” dos povos indígenas, submetidos às guerras justas e técnicas de descimentos, para serem escravizados e evangelizados por portugueses e espanhóis (SMILJANIC, 2001). Wallace (2004, p. 575) confirma que “os índios verdadeiramente incivilizados¹⁵ têm sido pouco vistos pelos viajantes, e somente podem ser ainda encontrados em tal estado, indo-se muito além das zonas habitadas pelos brancos, e fora das ordinárias rotas comerciais”. Assim, as várzeas têm sido ocupadas, nos últimos 300

¹⁵ Neves (2009, p. 15) explica que “desde as primeiras representações ocidentais sobre os índios brasileiros, as cartas e as primeiras imagens, o sistema colonial inventou discursivamente um índio genérico, selvagem, antropófago que anda nu e que não produz conhecimento”, enquanto Mudimbe (2013), em análise referente a África, também argumenta que a categoria etnográfica ‘selvagem’ estava associada ao ‘paganismo’, como Wallace relata na Amazônia.

anos, por populações caboclas originárias da mestiçagem entre índios, europeus e africanos (ADAMS et al, 2005).

A partir da década de 1980, as abordagens que relacionavam ambiente e desenvolvimento passaram a focar nos povos amazônicos, que eram colocados no centro da gestão ambiental, integrando uma agenda de preservação e uso dos recursos que refletia demandas e interesses de várias partes interessadas, de modo que a gestão ambiental estava muito mais centrada nas pessoas (HALL, 1997). Desde então, camponeses da floresta se organizam em importantes movimentos sociais que lutam por direitos (M. W. ALMEIDA, 2004; LIMA; POZZOBON, 2005). Em vez de caboclos, camponeses e povos indígenas serem vistos como destruidores ativos ou vítimas passivas, eles passavam a ser enxergados como parte da solução potencial e uma força-chave na busca por uma gestão racional de recursos (HALL, 1997).

Avançando para a realidade dos tempos atuais, e os contextos contemporâneos de disputas entre o avanço desenfreado do “desenvolvimento” e as lutas pela preservação da natureza e dos povos que a habitam, a produção de mapas e imagens também evoluiu absurdamente, com altas tecnologias de satélites, câmeras e drones que permitem uma análise do espaço e um monitoramento das alterações com alto detalhamento e em tempo real. Alencar (2009) explica que as populações locais têm sido protagonistas na tomada de decisão para o ordenamento territorial e o acesso aos recursos naturais, através de processos socialmente constituídos e legitimados pela participação local.

O mapa a seguir (figura 15) apresenta mais detalhadamente a região de estudos na Amazônia brasileira, no médio Solimões, próximo à cidade de Tefé, com foco nas duas áreas protegidas que servem de base para as investigações. A primeira na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (RDSM), onde oito comunidades desenvolvem o turismo, junto ao Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM), através da Pousada Uacari e onde uma dessas comunidades também desenvolveu um projeto independente de turismo, a Casa do Caboclo. A segunda área na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (RDSA), onde há mais de uma década moradores das comunidades na região do lago Amanã planejam iniciar um projeto de turismo comunitário.

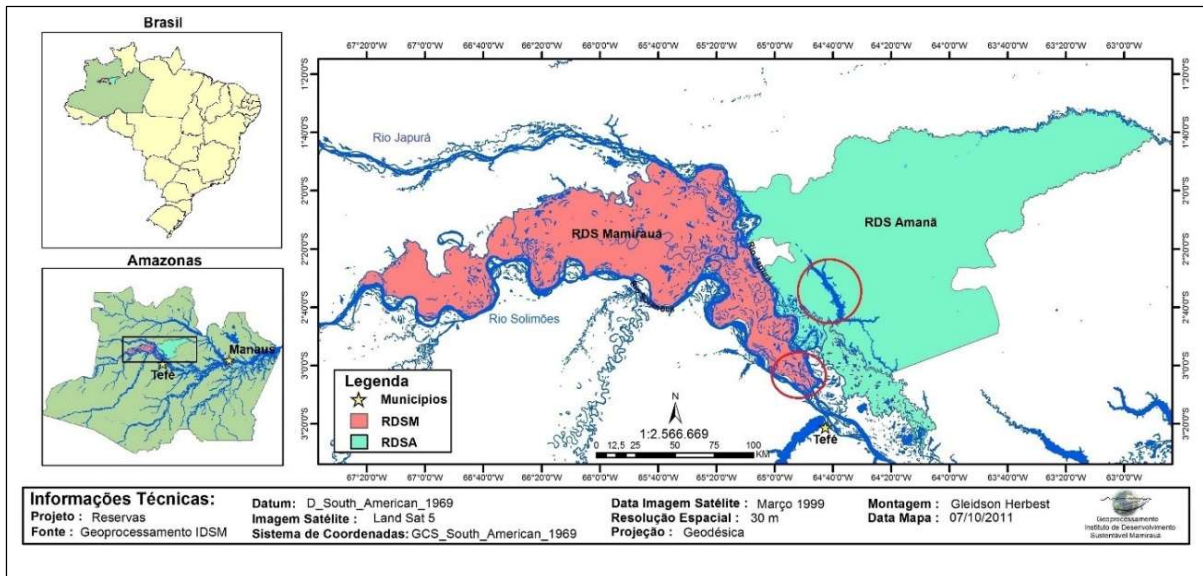


Figura 15: Região do médio Solimões e as Reservas Mamirauá e Amaná. Em destaque nos círculos vermelhos as áreas onde acontece a pesquisa em turismo. Fonte: IDSM.

Longos períodos de permanência na Amazônia propiciaram um contato mais aprofundado com diversas comunidades de distintos ambientes ecológicos amazônicos, permitindo compreender as dinâmicas locais tanto da várzea quanto da terra firme. De um total de quase duas dezenas de comunidades (e localidades) visitadas com frequência nas Reservas Amaná e Mamirauá, dez delas – com diferentes níveis de envolvimento com o turismo – fazem parte deste estudo, em que são analisadas suas formas de organização interna e externa. Essas comunidades¹⁶ são Ubim, Sítio São Miguel do Cacau (localidade), Bom Jesus do Baré, Boa Esperança, Bom Socorro, Santo Estevão e Vila Nunes na RDS Amaná e Vila Alencar, Boca do Mamirauá e Caburini na RDS Mamirauá.

A RDS Mamirauá, instituída em 1996 com 1.124.000 hectares, foi a primeira UC dessa categoria, criada através de esforços conjuntos entre diversos atores sociais – em especial, seus moradores e usuários – que, apoiados por movimentos liderados pela igreja católica, se organizavam em comunidades para lutar pela preservação de suas áreas contra a pesca

¹⁶ Vale destacar que generalizações como ‘comunidades’, ou ‘população ribeirinha’ podem estar carregadas de imprecisões. Por exemplo, comunidades vizinhas como Ubim e Baré (RDSA), ou Caburini e Vila Alencar (RDSM) carregam suas especificidades, que não necessariamente se encaixam ou se traduzem em termos como ‘caboclos’ ou ‘comunitários’. No entanto, farei uso desses termos ao longo do trabalho para me referir de forma genérica aos amazônidas que são sujeitos desta pesquisa.

predatória. A partir da chegada do primatólogo José Marcio Ayres à região, na década de 1980, para realizar suas pesquisas sobre o macaco uacari-branco (*Cacajao calvus calvus*), a região do lago Mamirauá passou a ser alvo também de interesse científico e preservacionista. Em 1985 foi solicitado ao órgão federal de meio ambiente, a criação de uma área protegida com aproximadamente 200 mil hectares (QUEIROZ, 2005). Uma equipe de pesquisadores passou a atuar na região, agindo também politicamente para que as várzeas de Mamirauá fossem preservadas.

Em 1990 foi criada uma Estação Ecológica, que não permitiria a permanência nem o uso pelos moradores (QUEIROZ; PERALTA, 2006). Seis anos depois chegou-se ao modelo de Reserva que visa harmonizar os interesses locais e os globais, conciliando conhecimento tradicional e científico a fim de alcançar o desenvolvimento sustentável que qualifica a reserva. Entre 1998 e 2001 foram iniciados os trabalhos com turismo que culminaram com a construção da Pousada Uacari, que serviu também de apoio às atividades de divulgação do Instituto Mamirauá, configurando como uma vitrine da proposta de conservação (PERALTA; VIEIRA; OZORIO, 2016).

Criada em 1998, a RDS Amanã seguiu o modelo de implantação da vizinha Mamirauá. Com 2.348.962 hectares a Reserva é cercada ainda por outras importantes Unidades de Conservação (UC) como o Parque Nacional (PARNA) do Jaú e a Reserva Extrativista do Rio Unini, formando um enorme mosaico de áreas protegidas do Corredor da Amazônia Central (AYRES et al, 2005). Os ecossistemas de várzea, terra firme e igapó compõem o ambiente, que ocupa áreas entre as bacias dos rios Japurá/Solimões e Negro. A região do Lago Amanã, composta por terra firme e igapó, igarapés e várzeas de rios de água branca, além de um enorme lago de água preta com 42 quilômetros de comprimento, apresenta grande potencial para turismo de natureza, cultural, rural e comunitário (cf. OZORIO, 2009; COELHO, 2012; 2013). Primeiramente, nove comunidades da região foram palco dos trabalhos de planejamento e desenvolvimento do turismo, com destaque para três delas, onde moradores criaram um Grupo de Turismo e, desde então, vêm assumindo importante papel na condução dos processos.

Ambas as reservas são consideradas de extrema importância ecológica, sendo designadas como sítios Ramsar (categoria de proteção das Zonas Úmidas de Importância Internacional). Enquanto Mamirauá é a maior área protegida de várzea amazônica, com forte potencial

pesqueiro, Amanã congrega várzea e terra firme, esta última com grande aptidão agrícola e extrativa. Com a criação das reservas, as atividades econômicas pré-existentes na região como a pesca, a produção de farinha, a coleta de castanha e açaí, a extração de madeira ou a pecuária, foram todas mantidas, porém com foco voltado para a abordagem científica e o manejo sustentável – em que se pese a importante contribuição dos trabalhos do IDSM e de outras instituições regionais como o INPA (Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia), a UFAM (Universidade Federal do Amazonas) e a UEA (Universidade do Estado do Amazonas). Ganharam notoriedade os trabalhos de pesquisa e extensão do IDSM em consórcio com a participação comunitária, especialmente no campo da pesca e do turismo.

O ecoturismo passou a despertar a atenção de organismos internacionais de financiamento a partir da década de 90, devido ao reconhecimento da relação entre conservação e desenvolvimento baseado na melhoria de vida das populações rurais por meio da utilização sustentável de recursos (CATER, 2006). Também na década de 1990 começa a originar o movimento para o turismo de base comunitária no Brasil, em especial na Amazônia (MENDONÇA; MORAES; CATARCIONE, 2016). As autoras identificam as seis primeiras iniciativas nacionais, sendo quatro destas em estados amazônicos: “a Reserva Extrativista de Currálinho (RO) em 1997; na Pousada Aldeia dos Lagos (Silves, AM) em 1997; na Pousada Pedras Negras (RO) em 1997; na Pousada Uacari (RDS Mamirauá, AM) em 1998” (MENDONÇA et al, 2016, p. 237). Atualmente, Figueiredo (2022) cita sete iniciativas no estado do Amazonas. Mas há ainda outras.

Pesquisas iniciadas em 1997 definiram um modelo de atividade a ser implementado na RDS Mamirauá, visando a geração de lucro, através do desenvolvimento do ecoturismo como uma alternativa econômica para as comunidades locais, bem como a minimização de impactos sociais e ambientais da atividade (PERALTA et al, 2016). Com financiamento britânico, a Pousada Uacari¹⁷ foi concebida como uma verdadeira vitrine da proposta de conservação e desenvolvimento do Instituto Mamirauá, servindo de apoio às atividades de divulgação e marketing e ajudando na captação de fundos (PERALTA et al, 2016; PERALTA, 2016).

Peralta (2016, p.177) aponta que “houve um entendimento comum” que a abundância de recursos naturais – incluindo as espécies carismáticas como botos vermelhos, macacos e

¹⁷ A pousada é construída sobre uma estrutura flutuante, possui 10 suítes e atualmente [jul. 2022] oferece pacotes a partir de R\$3.800,00 por pessoa para 3 noites (www.uakarilogde.com.br).

pássaros – eram “alguns dos principais bens da Pousada Uacari”. Ozorio e colaboradores (2016, p. 81-2) detalham que “o principal atrativo ecoturístico da RDS Mamirauá é a facilidade de observação de fauna”, ao mesmo tempo em que os visitantes tem a oportunidade de conhecer os esforços de conservação e os modos de vida das populações locais. A gestão da Pousada Uacari é compartilhada entre o Instituto Mamirauá, as comunidades do Setor Mamirauá e uma associação de prestadores de serviço (PERALTA et al, 2015). Atualmente, “o maior desafio do empreendimento é a total transferência de gestão para as comunidades” (PERALTA; VIEIRA; OZORIO, 2016, p. 30).

Uma das restrições fundamentais desse tipo de parceria são as diferentes visões de mundo entre as populações locais e os empreendedores externos (HINCH, 2004). Por outro lado, um gargalo para a possibilidade de autogestão do turismo é a dependência de profissionais capazes de atender mercados especializados, em grande parte estrangeiros (PERALTA et al, 2016). O carácter elitista dos serviços impede o emprego de profissionais locais em funções de gestão especializadas, sendo necessário trazer pessoal de fora (COHEN, 2002). Isto confirma a ideia de Cater (2006) de que o ecoturismo é um processo moldado pelas relações de poder marcadas por uma dominância centro-periferia, desde a determinação daqueles que tem o ‘direito’ (ou a condição financeira) de viajar, passando por aqueles que tem a qualificação para prestar os serviços especializados e bem remunerados, até aqueles que deverão se adaptar às transformações do lugar, que passa a ser um destino ecoturístico.

Como exemplos de processos endógenos de planejamento comunitário para o turismo, apresento as outras iniciativas regionais que esta pesquisa analisou ao longo de mais de uma década. Após implementar a Pousada Uacari, o IDSM iniciou uma pesquisa na RDS Amanã, com vistas a repetir o modelo de ecoturismo comunitário. Em 2007 ocorreram visitas às comunidades do lago Amanã, para levantar a opinião dos moradores sobre a implementação do turismo e orientar as comunidades sobre algumas possibilidades (PERALTA, 2007a, 2007b).

Identificado o interesse dos moradores do lago para uma possível prática turística, foi iniciada a pesquisa de inventário dos atrativos – que reconheceu a possibilidade de comportar um produto ecoturístico singular e diversificado, com maior potencial para atividades em contato com a natureza, em especial nas cabeceiras do lago (OZORIO, 2009). Posteriormente foi investigada a viabilidade social, ambiental e econômica do TBC na RDS Amanã, em que foram levantadas inúmeras questões referentes à instalação do turismo na região do lago Amanã,

onde foi percebido um enorme potencial e interesse local para um formato de turismo vivencial (COELHO, 2012).

Enquanto era investigada a viabilidade do turismo em Amanã, uma das comunidades que trabalha com turismo na RDS Mamirauá – a Vila Alencar¹⁸ – demonstrou interesse em desenvolver sua própria iniciativa comunitária de turismo, sem, no entanto, receber o apoio técnico necessário para lograr realizar o plano. Anos mais tarde, em 2014, foi a vez de outra comunidade que trabalha na Pousada Uacari – a Boca do Mamirauá – conseguir implementar um projeto comunitário, com a construção da pousada Casa do Caboclo. A iniciativa gerou alguns atritos entre atores locais / institucionais, em um ambiente que já vivia uma polêmica histórica entre a atividade turística já existente e o desejo de implementação do manejo de pesca¹⁹. Posteriormente foi a comunidade Caburini que passou a planejar uma iniciativa local de turismo. Como expõe Cater (2006), a lacuna entre as iniciativas de base e as apoiadas por investidores ricos aumenta ainda mais e fica mais acentuada pela aplicação de padrões ocidentais de desempenho.

Portanto, no que se refere à Amazônia brasileira, este estudo apresenta uma discussão teórico-empírica sobre as correlações entre o que estão sendo conceituados como turismo colonizador e o turismo libertador, manifestadas na dinâmica entre uma diversidade de atores, situados em áreas protegidas que possuem apelo turístico. O foco da pesquisa são as comunidades do lago Amanã, na RDS Amanã, que planejam instituir seu próprio formato de turismo – em especial, as comunidades Ubim e Bom Jesus do Baré. Contribuem também para a análise as relações entre os atores locais com os empreendimentos já estabelecidos na RDS Mamirauá – Pousada Uacari e Casa do Caboclo – além das propostas das comunidades Vila Alencar e Caburini. A figura 16 apresenta imagens de satélite da floresta amazônica, com foco na região de estudos, marcadas as duas áreas onde as comunidades ribeirinhas se organizam para o turismo.

¹⁸ Recentemente a comunidade Vila Alencar deu continuidade ao processo de reconhecimento indígena e iniciou seu projeto de turismo: 'Projeto Anambé Ecoturismo – Aldeia Vila Alencar'.

¹⁹ Esta situação será apresentada com mais detalhes no capítulo 7.



Figura 16: imagens de satélite da Amazônia, aproximada na região do Médio Solimões, com destaque para os setores Mamirauá e Lago Amanã. Fonte: Google Earth (acessado em 23 de julho de 2022). Elaborado pelo autor.

Ainda neste contexto, a pesquisa pretende comparar esses exemplos de organização para o turismo das comunidades amazônicas com uma comunidade africana – Olbalbal – no interior da *Ngorongoro Conservation Area*, na Tanzânia, onde um novo modelo de turismo, alternativo ao consagrado modelo dos safaris, está sendo almejado pela população local, ao mesmo tempo em que novos desafios são impostos pela conservação e pelo modelo vigente de turismo. A seguir apresento uma contextualização histórica da realidade africana, em especial, da área de estudo.

ÁFRICA

Novamente é preciso começar esta seção com uma pergunta: qual África? A dos reinos e impérios ancestrais? A das colônias europeias? A dos Estados-nação independentes? São muitas Áfricas possíveis de serem abordadas em qualquer trabalho que ouse falar sobre aquela imensa e maravilhosa massa territorial. A África é um vasto continente, com mais de 30 milhões de km² de área, dividido territorialmente entre 51 fronteiras de estados independentes, e com população superior a um bilhão de pessoas. Existem diversas Áfricas, onde as histórias, culturas e povos se distinguem, interagem e se misturam, formando e ocupando o continente africano. Ou, como declara o jornalista polonês Kapuscinski (2002, p. 07), “somente por comodidade simplificamos e dizemos ‘África’. Na verdade, a não ser pela denominação geográfica, a África não existe”.

O antigo Egito – “uma das mais importantes civilizações do mundo” (ABU BAKR, 2010, p. 38) – a Núbia, ou o reino de Axum (MOKHTAR, 2010) são apenas alguns exemplos de civilizações e impérios africanos milenares. As rotas comerciais entre o norte do continente e a península arábica contribuíram para a dispersão do islã em toda região do deserto do Saara, com a formação de importantes impérios, como o do Mali, e centros comerciais, como a histórica cidade de Tombuctu (HRBEK, 2010). A partir do século XV navegadores portugueses começaram a alcançar diversos pontos cada vez mais ao sul no Atlântico, contando com a participação da Igreja católica para a criação de uma soberania ocidental para a apropriação do que foi por muito tempo considerado por eles uma ‘*terra nullius*’²⁰ – ou terra de ninguém (MUDIMBE, 2013). Os portugueses receberam então a autorização – através de bulas papais – para ‘derrubar o paganismo’, ‘instituir a fé cristã’, ‘conquistar e submeter os infiéis’, ‘capturar os bens e os territórios’ e ‘escravizar perpetuamente’ os ‘inimigos de Cristo’ (MUDIMBE, 2013; EUGENIO; MARCELINO, 2018).

Ao narrar – em sua *Crônica do Descobrimento e Conquista da Guiné* – o primeiro leilão de escravos, ocorrido em 1444, na cidade de Lagos, em Portugal, Gomes Azurara faz o registro de uma prática que seria responsável pelo sofrimento e agonia de mais de 12 milhões de

²⁰ Boisen (2013, p. 335) explica que “embora a terra nullius, consolidada no pensamento colonial europeu no início do período moderno, diferisse conceitualmente da doutrina da tutela como legitimação colonial para a África, ambas instituíam uma justificativa moral para a apropriação da terra nativa e do próprio império”

africanos, nos quatro séculos que se seguiram (GOMES, 2019). Quando o português Bartolomeu Dias, em 1488, e Vasco da Gama uma década mais tarde, conseguiram contornar o continente africano, pelo Cabo da Boa Esperança, teve início uma era completamente nova na história da costa oriental da África e do oceano Índico (DEVISSE; LABIB, 2010), com repercussão na Índia, na China e outros locais da Ásia. A chegada dos conquistadores portugueses, no começo do século XVI, interrompeu o processo de desenvolvimento da civilização swahili que ocupava as principais cidades da costa do Índico – como Mombaça e Zanzibar (MATVEIEV, 2010).

Diversos mapas – como o mapa de Cantino (figura 11, pág. 55), que dá destaque ao hemisfério português, com suas possessões na África, além da América e da Ásia – passaram a representar o continente africano, com seus reinos e impérios. A figura 17 mostra o mapa de Münster, ainda do século XVI, enquanto a figura 18, de Jaillot, elaborado em finais do XVII, traz uma representação mais precisa dos contornos do continente, também dando ênfase a seus reinos – como da Núbia, Abissínia e Congo.

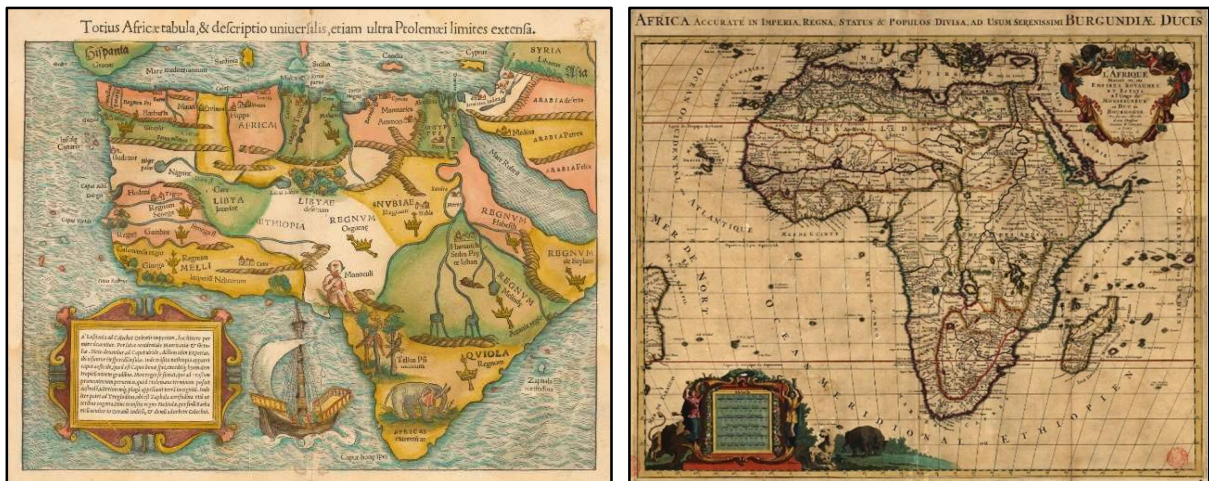


Figura 17: ‘Totius Africæ tabula’, de Sebastian Münster, de 1554. Fonte: *Princeton University* (https://lib-dbserver.princeton.edu/visual_materials/maps/websites/africa/contents.html). Figura 18: Mapa da África dividida em seus impérios, reinos e estados, de Alexis Jaillot, de 1694. Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal (<https://purl.pt/3764>)

Os séculos que testemunharam a expansão europeia tiveram como consequência a integração da África à economia-mundo capitalista (WALLERSTEIN, 2010). No que se refere às formas de inserção colonial, Mudimbe (2013) aponta o crescimento do protestantismo como impulso para a maior atuação dos missionários católicos, enquanto indica diferenças na penetração do cristianismo, associado à colonização, e do islamismo, associado ao comércio árabe no norte africano e na costa índica. N’Krumah (1967) mostra como o imperialismo lança seu poder sobre África, controlando seus principais recursos. Para Wallerstein (2010), a transformação das relações econômicas do continente com o resto do mundo teria, como consequência final, a ‘partilha da África’. A Conferência de Berlin (1884-1885) foi considerada, à época, um evento único na história da ciência política (DE LEON, 1886).

Jamais na história da África se sucederam mudanças tão rápidas e numerosas – com consequências tão trágicas – como no período entre 1880 e 1910, que marcou a conquista, ocupação e instauração do sistema colonial em quase todo o continente pelas potências imperialistas europeias (BOAHEN, 2010a). Foi nesse período que a África se viu subjugada, retalhada e, de fato, ocupada pelas nações europeias industrializadas (UZOIGWE, 2010). Até então, apenas algumas áreas restritas da África estavam sob a dominação direta de europeus e cerca de 80% do território africano era governado por seus próprios reis e rainhas, chefes de clãs e de linhagens, em reinos, impérios, comunidades e unidades políticas de porte e natureza variados (BOAHEN, 2010a). As primeiras expedições a alcançar o ‘coração da África’ – de Livingstone e Stanley – foram posteriores a 1850 (DIOP, 2014), quando o interior do “continente negro ainda surgia nos mapas como *terra incógnita*” (MUDIMBE, 2013, p. 25). Foi durante o século XIX que – graças aos esforços de exploradores, comerciantes e missionários – os contatos, antes limitados ao litoral, se expandiram gradualmente em direção ao interior (BOAHEN, 2010b).

Uma série de eventos foram marcantes para a real ocupação do continente, mas é importante destacar a atuação e os interesses de uma potência colonial na história da colonização africana – o mesmo país que havia logrado dominar a maior parte da Amazônia. Portugal já havia sido o primeiro país a firmar postos comerciais ao longo da costa atlântica, a converter um monarca local ao cristianismo e a alcançar a costa Índica. Em meados do século XIX, percebe as investidas de França, Bélgica e Inglaterra na região da África Central, que culminam com a intermediação alemã para a instauração da Conferência de Berlin (DE LEON, 1886; UZOIGWE,

2010). Os planos portugueses de conectar suas ‘colônias’ em Angola e Moçambique foram frustradas pelos interesses ingleses.

Em janeiro de 1890, Portugal recebeu um ‘Ultimatum’ da Inglaterra, que exigia que as forças militares portuguesas fossem retiradas do território pelo qual ambas as nações tinham interesse e que viria a ser colonizado pelos ingleses (COELHO, 1990). Assim, a ‘Partilha da África’ tomava forma na região meridional e, posteriormente, o território inglês se dividiria em quatro nações independentes: Botsuana, Zimbábue, Zâmbia e Malawi. A figura 19 mostra o projeto português de colonização da África Meridional, enquanto a figura 20 apresenta o resultado da demarcação das fronteiras após os acordos celebrados entre os dois países.

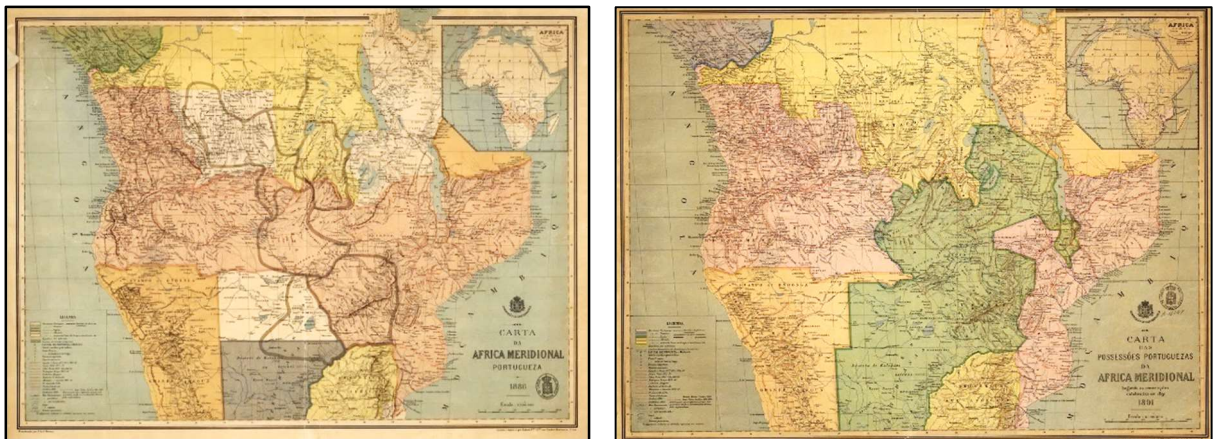


Figura 19: Carta da África Meridional Portuguesa (sic) (ou Mapa cor-de-rosa), de 1886. Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal (<https://purl.pt/3571>). Figura 20: Carta das possessões portuguesas (sic) da África meridional segundo as convenções celebradas em 1891. Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal (<https://purl.pt/4220>)

Mais ao norte dessa área de disputa, Alemanha e, após a I Guerra, Inglaterra dispuseram seu aparato colonial sobre o território que é alvo principal desta análise. África Oriental Alemã (Deutsch-ostafrika) – de 1885 a 1918 – e Tanganica (Tanganyika) – de 1918 a 1961 – foram os nomes da atual Tanzânia, durante os períodos de dominação colonial (que incluía primeiramente os atuais Burundi e Ruanda). A figura 21 traz um mapa mais atual da divisão do continente nos territórios que passaram a ser dominados por potências europeias.

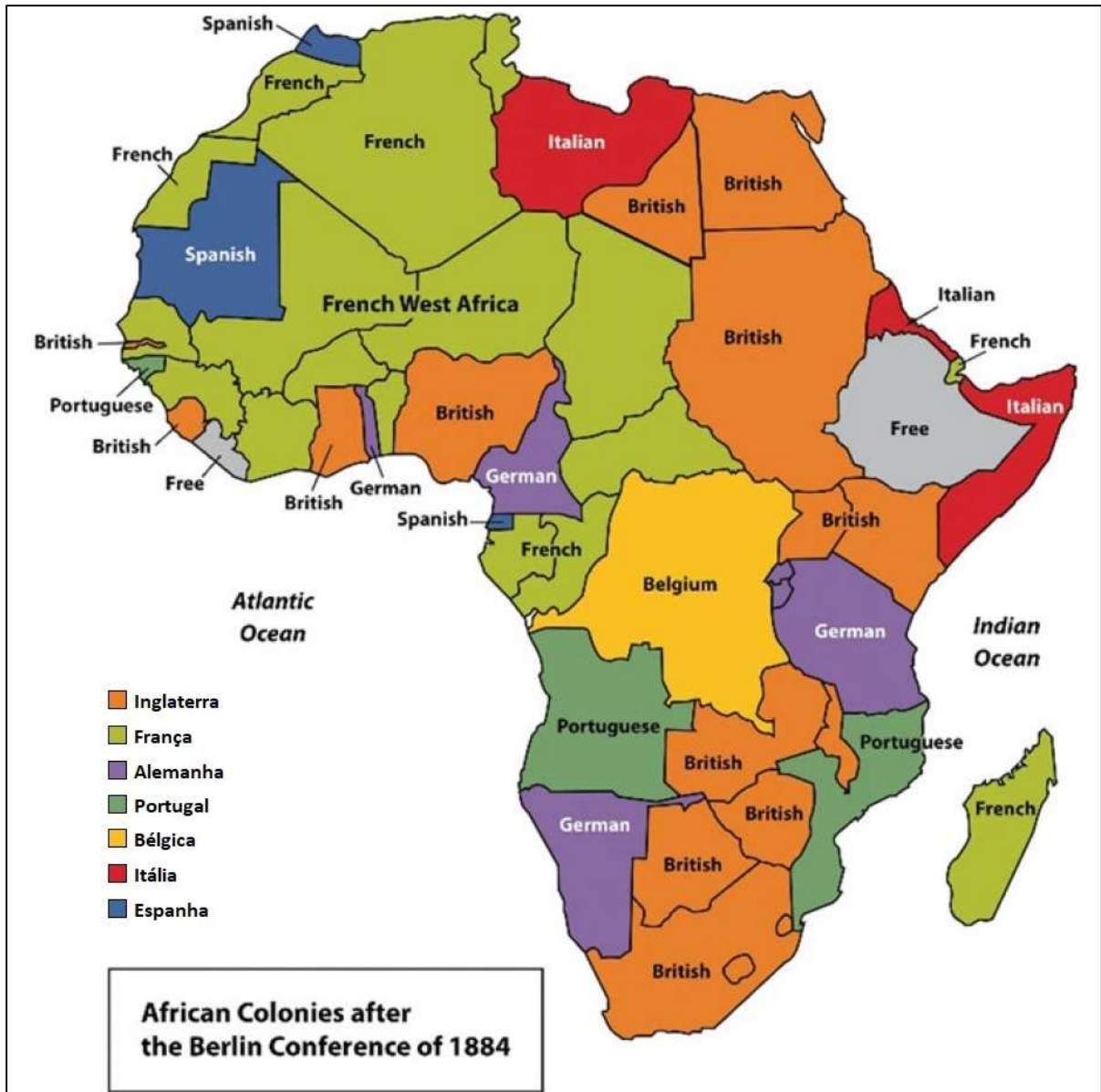


Figura 21: Mapa da África após a conferência de Berlin. Fonte: Idemudia e Boehnke (2020).

A chegada dos alemães ameaçava os negócios árabes, principalmente na costa, e não faltou no Tanganica quem pegasse em armas para defender a independência, sendo o levante dos Maji Maji o mais notável (MWANZI, 2010). Com o fim da I Guerra a Alemanha perdeu todas as colônias na África e a Inglaterra – que já tinha outras colônias na região – passou a controlar o antigo território alemão. Desde o início do domínio britânico, a Tanganica foi vista como uma propriedade de primeira linha por conservacionistas internacionais, caçadores de animais selvagens e aventureiros da vida selvagem (HONEY, 1999), enquanto a célebre área de Ngorongoro é muito referida como o ‘Jardim do Éden da África’ (SALAZAR, 2013).

A figura 22 apresenta o mapa da antiga África Oriental Alemã (destacada a região foco deste estudo), enquanto a figura 23 apresenta as áreas protegidas na fronteira entre a Tanzânia e o Quênia, em destaque a *Ngorongoro Conservation Area* (NCA). Com uma área de 810.000 ha., onde a população maasai – que hoje é de aproximadamente 100 mil habitantes (CURRIER; MITTAL, 2021) – vive após ter sido removida da área do *Serengeti National Park* (SNP). Tanto em Ngorongoro, quanto no Serengeti, já é bem difundido o modelo de turismo de safari, enquanto nas *Game Reserves* do entorno ocorre o turismo de caça esportiva (*trophy hunting*). O foco da pesquisa é na comunidade de Olbalbal, na região de Ngorongoro, mas serão também abordadas questões referentes aos modelos de conservação do Serengeti e das *Game Reserves*.

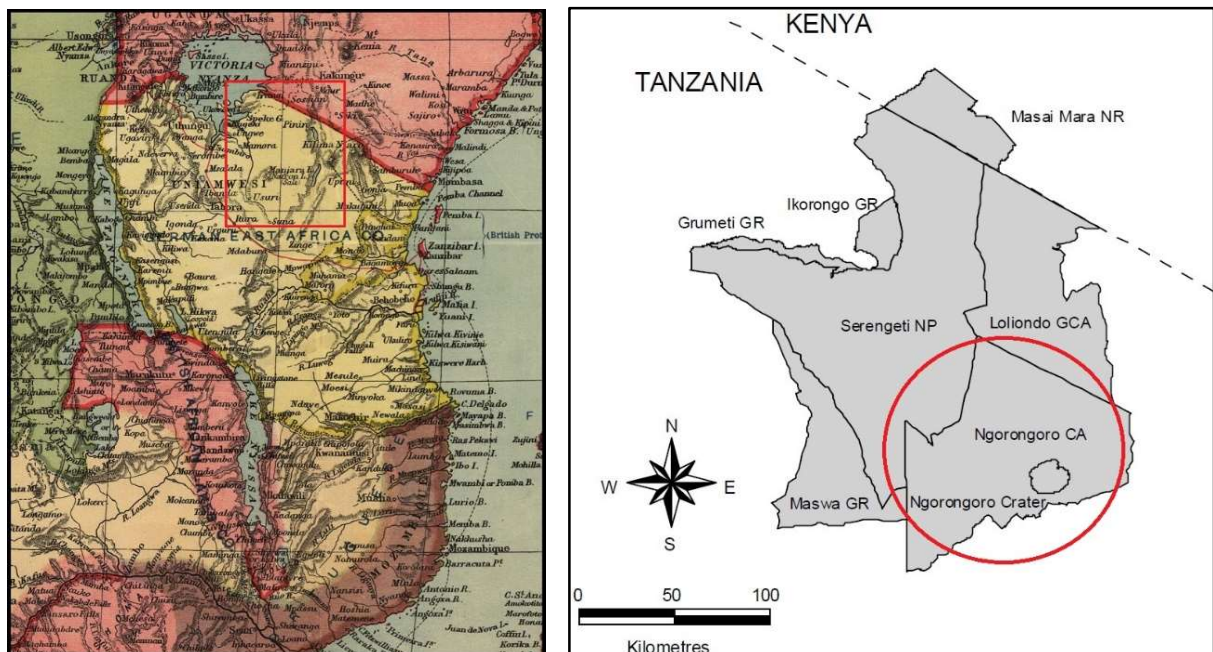


Figura 22: Detalhe do mapa da África Central, de 1890, de George Philips. Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal (<https://purl.pt/3413/3/>). Figura 23. Região do Serengeti e Ngorongoro. Fonte: Katala et al (2012).

Há mais de três séculos ocupantes das planícies do Serengeti e terras altas de Ngorongoro, os maasai são pastoralistas e, devido a suas características belicosas, ocupam e dominam vastas áreas da Tanzânia e do Quênia (NELSON, MAKKO, 2005). Com a definição dos limites do Parque Nacional, em meados do século XX, os maasai foram expulsos de suas terras no

Serengeti, também sendo proibidos de conduzir seu gado para as planícies férteis em busca de água e pasto (NEUMANN, 2003). A decisão que gerou conflitos com o governo colonial levou a elaboração de novos limites para o parque e a criação da *Ngorongoro Conservation Area* como tentativa de compatibilizar a conservação com a manutenção das populações maasai (ROGERS, 2009). Ao redor do parque nacional as Game Reserves são áreas que permitem a prática do turismo de caça de troféus. A figura 24 apresenta imagens de satélite da Tanzânia, com foco na região de estudos, destacada a área da comunidade Olbalbal, onde os maasai convivem com o turismo de safari e os históricos conflitos associados à conservação.



Figura 24: imagens de satélite da Tanzânia, aproximada na região do Serengeti e Ngorongoro, com destaque para a comunidade de Olbalbal. Fonte: Google Earth (acessado em 23 de julho de 2022). Elaborado pelo autor.

Apresentadas e retratadas espacialmente as regiões de estudo, exponho, por conseguinte, os passos da pesquisa de campo sobre o turismo libertador. As diversas estratégias metodológicas utilizadas para investigar a respeito das formas de organização local para o turismo estão descritas a seguir.

ESTRATÉGIAS METODOLÓGICAS

Quanto ao seu método, a presente reflexão foi construída a partir de uma série de vivências durante viagens por Amazônia e África. Nesse sentido, é um desdobramento de pesquisas²¹ sobre turismo de base comunitária desenvolvidas junto a populações ribeirinhas da floresta amazônica brasileira, entre os anos de 2009 e 2012, sendo posteriormente o trabalho continuado, com retornos periódicos entre 2014 e 2020. Também apresenta os desdobramentos de uma experiência de viagem que percorreu a África por seis meses, em 2014. Na época, foi iniciada uma investigação sobre as formas comunitárias de organização para o turismo em alguns dos países visitados, especialmente durante a estadia de um mês na Tanzânia – sendo 10 dias na região de Ngorongoro, onde uma liderança maasai se apresentou como um importante contato para a construção das ideias sobre um turismo libertador.

A pesquisa apresenta então dois contextos de países do ‘Sul Global’, ex-colônias, que sofreram distintos processos de colonização, em que a relação entre populações locais no interior de áreas protegidas onde o turismo se desenvolve oferece possibilidades de se pensar em novos modelos libertadores – ou decoloniais, anticoloniais – para a atividade turística. Foi feito um amplo levantamento bibliográfico sobre temas relacionados à colonização, conservação da natureza, turismo comunitário, movimentos pós e decoloniais, entre outros, além de uma extensa pesquisa sobre os contextos históricos das regiões estudadas.

Tal como o fazem Ruiz-Ballesteros e Hernández-Ramírez (2010), apresento dois casos etnográficos, em que o objetivo é fornecer um quadro empírico adequado para sustentar as reflexões teóricas aqui tratadas. Em um sentido ampliado de análise, levanto alguns temas marcantes do cotidiano das comunidades ribeirinhas – vivido intensamente ao longo dos períodos de moradia e pesquisa na região – para apresentar um olhar etnográfico e refletir sobre os modos de vida e as formas como os moradores podem se valer de determinadas características próprias ao seu ambiente e sua cultura, para construir os formatos de turismo que desejam desenvolver. Por outro lado, no caso africano, a experiência atravessando o continente permitiu identificar alguns pontos de convergência entre os desafios e as

²¹ Enquanto bolsista CNPq do Instituto Mamirauá, foi desenvolvida a pesquisa sobre a viabilidade do turismo de base comunitária na RDS Amanã (COELHO, 2012; 2013).

estratégias de superação de comunidades que, igualmente, buscam construir um novo modelo de turismo – em que o caso maasai de Ngorongoro recebeu maior destaque. Detalho a seguir as estratégias metodológicas da pesquisa de campo.

Estudo de casos múltiplos (Yin, 2001): estão sendo investigados dois exemplos de comunidades tradicionais situadas em áreas protegidas do Brasil e da Tanzânia. Na Amazônia brasileira as comunidades ribeirinhas às margens do lago Amanã e próximas ao lago Mamirauá vêm se organizando para desenvolver suas formas de turismo, enquanto nos planaltos de Ngorongoro, próximo ao Serengeti, comunidades maasai procuram construir alternativas próprias ao turismo de safari. Estes estudos de caso, embora analisados separadamente, servem para uma reflexão comparativa que busca compreender como as comunidades inseridas em áreas protegidas se organizam para manter seus modos de vida tradicionais, ao mesmo tempo em que criam e inovam enquanto se apropriam das possibilidades instituídas pelas formas de turismo que eles mesmos propõem e desenvolvem.

Etnografia: para Ingold (2017), a etnografia tem por objetivo produzir uma descrição da vida como ela é vivida e experienciada pelas pessoas em um dado lugar e período. Como explica Pacheco de Oliveira (2016, p. 33), “é somente no interior de uma configuração histórica e cultural específica que surge o espaço de observação em que a etnografia pode com propriedade ser realizada”, o que, por sua vez, exige “a disposição para viver uma experiência pessoal junto a um grupo humano com o fim de transformar essa experiência pessoal em um tema de pesquisa que assume a forma de um texto etnográfico” (Goldman, 2006, p.167). Na pesquisa em questão, busco a inserção no contexto histórico-cultural dos amazônidas ribeirinhos e dos maasai pastoralistas, para compreender seus modos de vida e as novas formas de atuação a partir das configurações engendradas pelo turismo e a conservação. Ao todo, na região do médio Solimões – entre a cidade de Tefé, as Reservas Amanã e Mamirauá – foram 62 meses em campo, distribuídos de maneira intermitente, ao longo de mais de dez anos. Já na África, foram seis meses pelo continente, percorrendo dez países por terra ou água, permanecendo um mês na Tanzânia.

A partir dessas experiências, tento colocar em palavras o que anos de convivência próxima ensinaram. Por conveniência, chamo essa parte do trabalho de etnografia, visto que me arrisco pela primeira vez fazê-lo. E assim tenho refletido que o fazer etnografia pode ser nada mais que viver com, viver em, viver entre, participando, compartilhando, respeitando, ouvindo e apreendendo. E o escrever etnografia não passa de contar um caso – ou vários casos – muito bem explicados, sobre essas vivências, bem contextualizadas nas questões globais e históricas que proporcionaram tais conjecturas, assim como em questões locais, miudezas, detalhes e peculiaridades que permitem a compreensão de como as generalidades e as particularidades se relacionam em determinado espectro teórico e analítico, em um dado momento histórico. Ou, nas palavras de Ingold (2017), a boa etnografia é sensível, ricamente detalhada e fiel àquilo que descreve.

Utilizo então de minhas vivências pessoais, aprendizados, observações e anotações, bem como faço uso de referências a conversas, entrevistas, relatos – tanto de moradores, quanto de visitantes – para refletir sobre as visões de mundo e os modos de vida, e como se desenham as possibilidades de inserção de um turismo feito pelas comunidades.

Participação observante: o termo, derivado do consagrado método da observação participante, denota ainda mais envolvimento nas atividades dos sujeitos de pesquisa. Durante a pesquisa de campo é priorizado o contato direto com as diferentes culturas – ribeirinha e pastoralistas – buscando compreender as realidades locais, através da ‘participação observante’, onde observador torna-se um experimentador e a experimentação um meio a serviço da observação (VILLELA, 2002). Nesse sentido, é privilegiado o envolvimento ativo nos afazeres cotidianos, como a pesca, a roça, o pastoreio, os eventos corriqueiros ou extraordinários e as reuniões comunitárias. O acompanhamento das atividades cotidianas cria situações para trazer ao diálogo temas referentes ao turismo, bem como propicia uma compreensão mais aprofundada dos modos de vida locais e de como o turismo poderia se adaptar a estes, pois tornam-se verdadeiros atrativos.

Pesquisa-ação participante: Segundo Tripp (2005, p. 447), a “pesquisa-ação é uma forma de investigação-ação que utiliza técnicas de pesquisa consagradas para informar a ação que se

decide tomar para melhorar a prática”. Este método de pesquisa social denota um real envolvimento e até engajamento na questão pesquisada. No caso, meu envolvimento com as comunidades, sendo além de pesquisador, um técnico em turismo, fazia com que os moradores demandassem meu apoio na elaboração e desenvolvimento de ações, propostas e projetos para a implementação do turismo em suas áreas. No entanto, minha forma de atuação sempre privilegiou o envolvimento e o protagonismo das pessoas das comunidades, sendo então apenas um conselheiro e colega de trabalho. Apesar de sempre estar participando dos trabalhos com turismo junto aos moradores, procurei evitar definir os rumos do processo, mas ao mesmo tempo, sempre que era consultado sobre uma determinada questão (inclusive relacionadas a outros temas), nunca me abstive de participar. Por isso, considero que minha ação (principalmente ao longo de dez anos na Amazônia) – mesmo tendo o cuidado de não me apropriar dos processos – também influenciou as escolhas dos moradores, bem como buscava auxiliá-los a conquistar resultados práticos.

Entrevistas e reuniões: as investigações, embasadas na participação frequente, tanto em atividades habituais, quanto relacionadas à organização e execução do turismo, estiveram aliadas à realização de entrevistas livres com os principais atores locais (moradores, gestores das áreas protegidas e visitantes), à participação nas reuniões dos moradores e ao acompanhamento de viagens com turistas. O envolvimento nestas situações possibilitou a construção teórica mais aprofundada sobre as diversas facetas e nuances relacionadas à elaboração de formas libertadoras de turismo. Muitas das entrevistas foram realizadas de forma livre, a partir de situações criadas pela participação nas atividades dos próprios moradores. Enquanto pesquisador do IDSM (de 2009 a 2012), foram aplicados, junto aos alunos de iniciação científica, questionários a 55 membros de quatro comunidades da Reserva Amanã a fim de investigar suas visões sobre o turismo. Da mesma forma, ao longo dos dez anos de atuação na região, foram acompanhadas dezenas de reuniões comunitárias nas Reservas Mamirauá e Amanã, em que eram debatidas questões referentes à organização local e para o turismo. Nesse período também foram enviados dezenas de questionários aos turistas que visitaram a região do lago Amanã, além de conversas informais durante as visitas, com os turistas da Pousada Uacari e do Amanã. Na Tanzânia, a barreira do idioma permitiu entrevistar diretamente apenas um líder maasai, que servia também de interlocutor e

tradutor para os diálogos com outros membros da comunidade. O contato com a liderança maasai – Lazaro Saitoti – se estendeu até o presente momento, o que permite compreender efetivamente a atual conjuntura da população maasai em Ngorongoro²².

Autoetnografia: Esse método de pesquisa usa a experiência pessoal de um pesquisador, valoriza as relações do pesquisador com os sujeitos da pesquisa e visa uma autorreflexão, ou reflexividade (SANTOS, 2017). A partir do momento em que uso minhas experiências pessoais de viagem para refletir sobre o tema do turismo, realizo assim uma autoetnografia de um viajante. Mas não simplesmente um turista que busca apenas prazer e fuga do cotidiano, senão de um sujeito consciente das conjunturas históricas associadas ao ato de viajar, e os inúmeros impactos (negativos e positivos) que este ato infere sobre os habitantes e os lugares que suportam essa horda de turistas. Scarles e Sanderson (2016, p. 254) propõem a autoetnografia como “uma fusão de observação e participação direta, que busca complementar as experiências dos turistas com o próprio devir pessoal do pesquisador e o encontro com o lugar”. Para Santos (2017, p. 219), “o que caracteriza a especificidade do método autoetnográfico é o reconhecimento e a inclusão da experiência do sujeito pesquisador tanto na definição do que será pesquisado quanto no desenvolvimento da pesquisa”. O autor completa que “o que se destaca nesse método é a importância da narrativa pessoal e das experiências dos sujeitos e autores das pesquisas, o fato de pensar o papel político do autor em relação ao tema” (SANTOS, 2017, p. 219).

Fotoetnografia: o uso da fotografia como ferramenta para os registros de campo serviu também como construção de narrativa imagética de cunho etnográfico. A câmera que acompanhou o viajante, ajuda a ilustrar as experiências de viagem e pesquisa. Esta estratégia metodológica está detalhada e apresentada no capítulo 11.

²² Projetos de turismo de luxo, aliados ao discurso conservacionista, ameaçam perigosamente os maasai na região de Ngorongoro, como reportado em diversos veículos da imprensa mundial (a ser detalhado no capítulo 10). Enquanto finalizo a redação da tese, meu amigo Lazaro precisou abandonar sua família em Ngorongoro, fugindo para Zanzibar, pois está ameaçado de ser preso (como já aconteceu recentemente com outras lideranças maasai da região, que se recusam a deixar suas terras).

Viagem Etnográfica: terminologia utilizada por Mario de Andrade para se referir a suas viagens ao Nordeste do Brasil, se manifesta também em sua viagem pela Amazônia, na qual o autor se intitula 'turista aprendiz'. Souza e Tomazzoni (2021, p. 4) analisam esta perspectiva em que um turista – na posição de 'viajante etnógrafo' – ronda o limite das culturas e linguagens humanas e a curiosidade do viajante se une à minúcia do pesquisador: “o método etnográfico confunde-se com o método turístico, no sentido de ir ao encontro e de ter contato direto com outras identidades e manifestações culturais” (SOUZA; TOMAZZONI, 2021, p. 4). Como afirma Salazar (2013), antropologia e turismo estão próximos em vários aspectos práticos, históricos e conceituais.

Preciso realçar a posição de pesquisador de um sujeito que escolheu investigar o tema das 'viagens', tomando suas próprias jornadas como fonte de inspiração, aprendizado e investigação. Minhas viagens na Amazônia, por mais que frequentes ou rotineiras, sempre estiveram envoltas em uma sensação de novidade e descobrimento. Da mesma forma, o viajante que percorreu por seis meses a África, se colocava de corpo e mente na experiência e, assim, absorvia e refletia sobre as viagens, afinal, “ser um turista supõe disponibilizar-se para esses desafios, choques e estranhamentos, colocando a si e as suas crenças e maneiras de ser em profundo questionamento” (SOUZA; TOMAZZONI, 2021, p. 5). E as perguntas que acompanhavam o percurso eram sobre quem formava a base comunitária dos locais visitados, como se organizavam para o turismo, quais eram as relações com o ambiente natural e as áreas protegidas. Nesse sentido, diversas vivências amazônicas e africanas permitiram acessar formas alternativas de experiências de base comunitária, que possibilitaram vislumbrar um turismo libertador.

Através da viagem, se fez a investigação. É o saber-fazer do viajar que nos impele ao encontro com o, até então, desconhecido – e que, neste caso, se transforma em tema de pesquisa. Como concluem Souza e Tomazzoni (2021), a razão essencial das viagens etnográficas é conhecer a revelar a identidade e a diversidade cultural dos lugares e povos visitados, e o sentido do 'turista aprendiz' é o daquele que está sempre disposto a vivenciar intensamente os locais por onde passa, desprovido de preconceitos ou pré-julgamentos, e que se coloca na experimentação de um turismo etnográfico.

A seguir apresento um conjunto de três imagens que ilustram o roteiro percorrido durante a viagem (auto)etnográfica através da África, no ano de 2014 (figura 25).

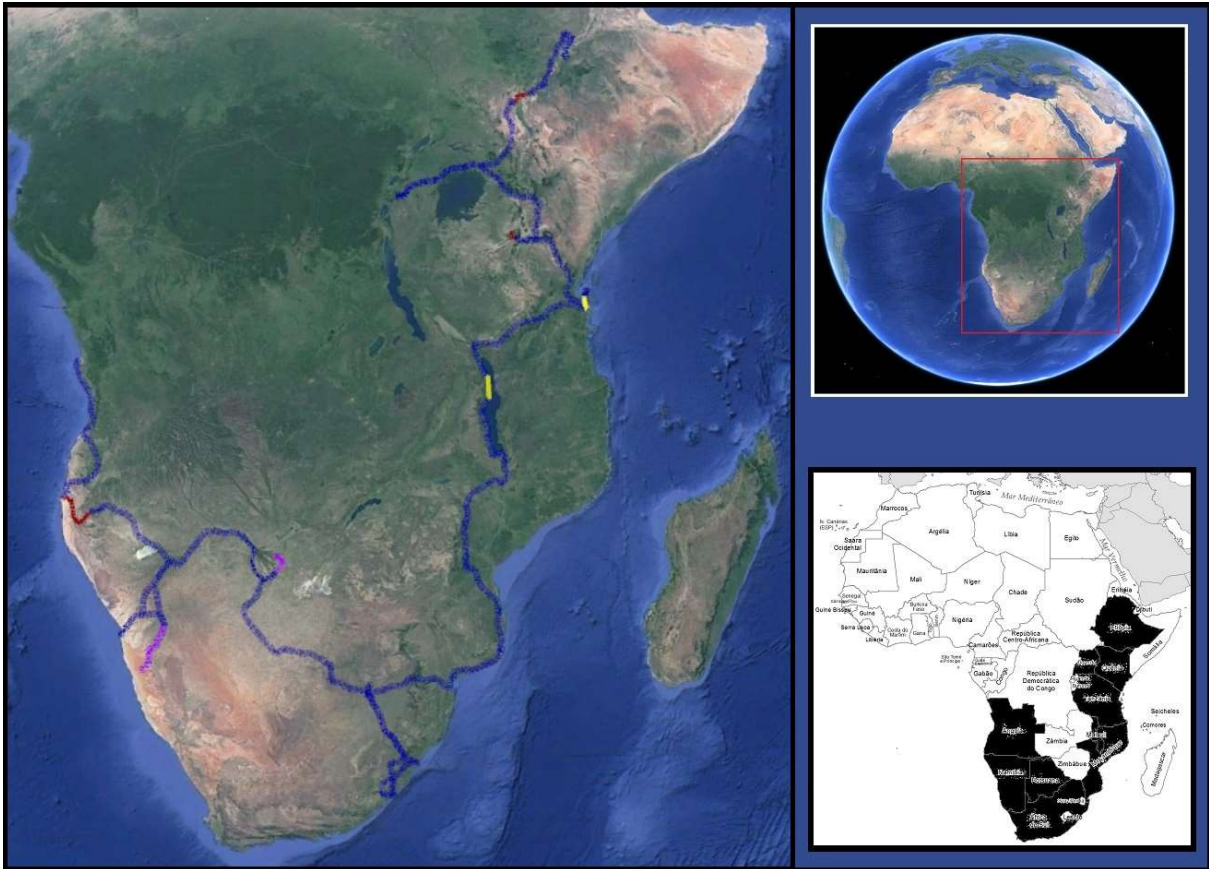


Figura 25: imagens de satélite da África, em destaque a área atravessada durante a viagem de 2014. Fonte: Google Earth (acessado em maio/junho de 2022). Elaborado pelo autor com apoio técnico de Henrique Delgado.

A imagem principal apresenta o trajeto da viagem, que totalizou mais de 20 mil quilômetros atravessados sempre por terra, ou água. Em azul, os trechos percorridos em linhas (mais ou menos) regulares do transporte local. Em vermelho, os trechos mais difíceis de cruzar, que necessitaram de algum apoio específico – com destaque para o sul de Angola, e a fronteira entre Quênia e Etiópia, além da *Ngorongoro Conservation Area*. Em lilás, os trechos em transporte turístico (acompanhado de europeus), onde foi possível experimentar os ‘safaris’ em parques e reservas da Namíbia e de Botsuana. Em amarelo, os trechos por água, no lago Malauí e até Zanzibar. No mapa à direita, em baixo, estão destacados – em preto – os dez países que foram visitados durante a viagem.

A seguir apresento uma tabela que pontua as principais atividades desenvolvidas durante a pesquisa de campo no lago Amanã entre 2019 e 2020.

PESQUISA DE CAMPO DE CARÁTER ETNOGRÁFICO – 2019-2020	
MÊS	PRINCIPAIS ATIVIDADES
Fev.	Chegada no AM. Moradia no Cacau
Mar.	Moradia no Cacau. Participação na Assembleia Geral da RDS Amanã (apresentação da pesquisa).
Abr.	Moradia no Cacau. Visita da equipe de <i>birdwatching</i> (Ubim)
Mai.	Moradia no Ubim. Aulas de inglês para as crianças
Jun.	Moradia no Ubim. Aulas de inglês para as crianças
Jul.	Moradia em Tefé
Ago.	Trabalho como guia naturalista (conductor bilingue) na Pousada Uacari
Set.	Moradia no Cacau
Out.	Moradia no Cacau
Nov.	Moradia no Ubim. Intercâmbio com moradores do Ubim na Pousada Uacari (curso de guia)
Dez.	Moradia no Ubim. Viagem dos turistas observadores de aves (Ubim)
Jan.	Moradia no Ubim. Viagem dos turistas observadores de aves (Baré)
Fev.	Moradia no Cacau. Retorno a MG.

Tabela 2: principais atividades no período da pesquisa de campo.

A pesquisa de campo do doutorado representou o período mais longo de permanência contínua na região do lago Amanã (resumo das principais atividades na tabela 2). Nos 12 meses de pesquisa habitei a maior parte do tempo na comunidade Ubim e no Sítio São Miguel do Cacau, quando também visitava regularmente as comunidades Bom Jesus do Baré e Boa Esperança. Mensalmente realizava uma viagem para a cidade de Tefé, onde permaneci no mês de julho. No mês de agosto fiquei na Pousada Uacari, onde trabalhei como guia.

A partir do próximo capítulo são aprofundadas as questões teóricas que embasaram a investigação instigada pelas realidades percebidas durante as viagens por Amazônia e África, bem como os aspectos práticos da pesquisa de campo que ajudaram a construir e a refletir sobre os sentidos do turismo colonizador e do turismo libertador. Antes apresento um fluxograma das atividades de pesquisa.

CAPÍTULO 2

Colonialismos e imperialismos / (pós-)colonialidade e decolonialidade

“Uns governam o mundo, outros são o mundo”

(Fernando Pessoa – Livro do Desassossego)

“O mundo colonizado é um mundo cindido em dois”

(Frantz Fanon – Os condenados da Terra)

“Antigamente, os brancos não existiam”

(Davi Kopenawa – A queda do céu)

Este capítulo trata de um tema fundante da tese sobre turismo colonizador, pois, como afirmam ainda Boukhris e Peyvel, (2019), as colônias atuaram como poderosos catalisadores da globalização do turismo. Apresento uma argumentação teórica embasada nas formas de dominação impostas pelos diversos poderes coloniais e imperiais (europeus); e as consequentes manifestações de libertação, caracterizadas pelas lutas anti-coloniais, pela construção dos Estados pós-coloniais e pelo movimento decolonial. Visto que essa análise será aplicada à manifestação da colonialidade e da decolonialidade no turismo, faço uso das palavras de Ateljevic (2009), ao dizer que a posicionalidade continua sendo uma das estradas menos percorridas pelos estudiosos do turismo.

Portanto, para desde já demarcar um posicionamento, e com o fim de ditar o tom dos argumentos subsequentes, recorro às palavras de Aimé Césaire, que afirma que “a Europa é indefensável” (1978, p. 13). Para Césaire (1978, p. 21), “ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma nação que justifica a colonização – portanto, a força – é já uma civilização doente, uma civilização

moralmente ferida”. Como explica Albert Memmi (2003, p. 135), “a colonização cria o colonizado assim como [...] cria o colonizador”. E Césaire segue argumentando que

a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o animal, se exercita a tratá-lo como animal, tende objetivamente a transformar-se, ele próprio, em animal. É esta ação, este ricochete da colonização, que importava assinalar (CÉSAIRE, 1978, p. 23-24).

O autor condena veementemente as ações coloniais dos europeus mundo afora. Grosfoguel (2008, p. 123) corrobora que “o século XVI lança uma nova matriz de poder colonial que, nos finais do século XIX, havia alastrado a todo o planeta”; e Maldonado-Torres (2008) chama de “*mundo de la muerte*”, aquele criado pelos processos de colonização. A atual era colonial remonta a 1492, época em que o imaginário colonial se globaliza (TUCK; YANG, 2012), quando a incursão de europeus em outras áreas do mundo resultou, catastróficamente, em genocídio ou na expropriação e marginalização dos povos indígenas em todo o planeta (HUGGAN, TIFFIN, 2007).

Segundo Mignolo (2018), a matriz colonial foi um aparato de poder construído por uma minoria – homens, brancos, cristãos, europeus, do século XV – para reger a vida da maioria. O autor lista os três pilares da matriz colonial de poder como sendo o racismo, o sexismo e a invenção da natureza. A condição de humanidade foi um conceito criado por agentes que se consideravam humanos e que estavam em condições de projetar sua própria imagem como humanidade, em que as normas raciais e sexuais excluía todas aquelas ‘entidades’ que fossem ‘menos humanas’ (MIGNOLO, 2018). Os sujeitos imperiais ocidentais garantiram a si mesmos e a seus descendentes a condição de superiores, enquanto inventaram também a ideia de natureza para separar seus corpos de todos os organismos vivos do planeta (MIGNOLO, 2018). Nas mentes daqueles que viveram o colonialismo, este sistema é uma variedade do fascismo, afinal, questiona Memmi (2003), o que é o fascismo, senão um regime

de opressão em benefício de alguns? O autor completa que a colonização mata o colonizado tanto materialmente, quanto espiritualmente (MEMMI, 2003).

Entre 1500 e 1800 se estabeleceu um novo sistema geoeconômico baseado no comercial triangular do Atlântico, que ligava Europa, África e Américas, permitindo à Europa Ocidental aumentar sua dominação sobre as sociedades das Américas e da África (MALOWIST, 2010). Nesse processo logrou “constituir o sujeito colonial como Outro” (SPIVAK, 2010, p. 47). E o “Outro” era tido como “subdesenvolvido” e “atrasado”, tornando a exploração e a dominação justificáveis em nome da “missão civilizadora” (GROSGUÉL, 2008). Como bem argumenta Ailton Krenak (2019, p. 8), “a ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível”.

A América era então o continente desconhecido e adormecido, que somente teria sido despertado através do olhar do colonizador (OLIVEIRA, 2019). O continente passou a ser visto pelos primeiros exploradores como a terra de homens rústicos e sem história, que precisavam ser cristianizados²³ (MIRANDA, 2009). As novas identidades criadas pela colonização europeia: europeu, branco, índio, negro e mestiço exprimiam uma relação vertical entre os sujeitos, em que algumas identidades retratam superioridade sobre outras: “quanto 'mais clara' a pele de uma pessoa, mais próxima da humanidade plena ela está, e vice-versa” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 244). O parâmetro de civilização era o do homem branco europeu, e quanto mais escura a cor da pele, mais se distancia desse padrão do civilizado (PINTO, 2005), pois o sangue europeu e a brancura da pele eram critérios importantes para funcionar como sinal de poder (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016). É o que Spivak (2010, p. 47) considera como a ‘violência epistêmica’ de “se constituir o sujeito colonial como Outro”.

Da mesma forma, o juízo de valor conferido às novas identidades dos sujeitos, também se aplicava aos espaços geográficos igualmente inventados. Enquanto centro do capitalismo mundial, a Europa detinha o controle do mercado mundial e impunha seu domínio colonial em todo o planeta, incorporando regiões e populações ao ‘sistema-mundo’ e a seu padrão de poder, o que implicou na re-identificação histórica de regiões como América, África e Ásia que

²³ O naturalista britânico Alfred Wallace, após desembarcar em Belém, em 1848, descreve a Amazônia como “um território povoado por inúmeras tribos selvagens, ainda não convertidas ao cristianismo” (WALLACE, 2004, p. 36).

receberam novas identidades geoculturais (QUIJANO, 2005). Assim, África, América e Europa²⁴ tornam-se ‘entes geográficos’ (SAID, 1990; PRATT, 1999) e a relação entre estes é centrada na desigualdade de forças e na dominação. Mignolo (2017) expõe que, na verdade, a América não era uma entidade para ser descoberta, mas que foi inventada, mapeada e explorada sob a bandeira da missão cristã.

A produção mercantil articulada ao mercado mundial e à escravidão imposta a africanos e índios das Américas configuraram um novo sistema: o capitalismo (QUIJANO, 2005). Assim, a expansão territorial e a dominação política e econômica das colônias foram condições fundamentais para o seu desenvolvimento (ASSIS, 2014), pois foi no contexto da empresa colonial que o capitalismo se vinculou a formas de dominação e subordinação que eram centrais para manter o controle colonial primeiro nas Américas e depois em outros lugares (MALDONADO-TORRES, 2007). A história de subdesenvolvimento da América Latina, integra a história do desenvolvimento do capitalismo mundial (GALEANO, 1977). Somente com a conquista da América, o capital – mesmo já existindo muito tempo antes – pôde consolidar-se como o modo de produção dominante, pois, o capitalismo como sistema de relações de produção, constituiu-se na história apenas com a emergência da América (QUIJANO, 2005).

Por outro lado, a ideologia da colonização é aquela em que o antropocentrismo e o eurocentrismo são inseparáveis (HUGGAN, TIFFIN, 2007), pois, como afirma Mignolo (2008, p. 6), “o eurocentrismo é uma questão não de geografia, mas de epistemologia”. O eurocentrismo “é uma lógica fundamental para a reprodução da colonialidade do saber” (BALESTRIN, 2013, p. 103) e se refere a um modo de produzir conhecimento – a partir da elaboração intelectual do processo de modernidade – que reflete o padrão mundial de poder colonial, moderno, capitalista e eurocentrado (QUIJANO, 2005). As epistemologias ocidentais servem, portanto, para colocar em primeiro plano a cultura ocidental, enquanto negam e deslegitimam os conhecimentos e cosmologias daqueles que estão no Sul (ou seja, os antigos territórios colonizados) (CHAMBERS; BUZINDE, 2015).

A partir do eurocentrismo, a naturalização do desenvolvimento desigual relegou os povos colonizados a um estágio no passado europeu, e a geografia da diferença foi reconfigurada como a história da ascensão do ‘homem civilizado’, que passa a ter como meta natural o

²⁴ Dussel (2005) faz uma detalhada análise sobre a ‘invenção ideológica’ da Europa ‘Moderna’ como centro do mundo, a partir do romantismo alemão do século XVIII.

desenvolvimento europeu (HUGGAN, TIFFIN, 2007). Dessa forma “a Europa demarcou o caminho civilizatório pelo qual deverão transitar todas as nações do planeta” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 84). Deveria haver, portanto, “um jeito certo de ser civilizado e de ser humano, determinado a partir de noções e concepções normativas de estar na Terra” (NUÑEZ et al, 2020, p. 155). Aos olhos dos colonizadores, a civilização humana era ocidental e os africanos não eram ‘perfeitamente humanos’ (MUDIMBE, 2013).

Através de sua longa e inquestionável existência, o eurocentrismo criou uma assimetria de poder que continua a segregar raça, classe, gênero, etnia, ideias e lugares (WIJESINGHE, 2020, p. 3). Não é coincidência que, em todo o mundo, o racismo faça parte do colonialismo, pois, segundo Memmi (2003), o racismo colonial se fundamenta no abismo entre a cultura do colonizador e do colonizado e na exploração dessas diferenças em benefício do colonizador. O colonizado aparece sempre como o “outro da razão”, justificando o exercício de um poder disciplinar pelo colonizador (CASTRO-GÓMEZ, 2005). A colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) é uma estratégia da ‘modernidade’ desde a expansão da cristandade para América e Ásia no século XVI, sendo parte indissociável do capitalismo e contribuindo para a autodefinição da Europa (MIGNOLO, 2005).

Enquanto a colonialidade do poder se refere às inter-relações entre as formas modernas de exploração e dominação, a colonialidade do saber diz respeito ao impacto da colonização nas diferentes áreas de produção do conhecimento, e a colonialidade do ser faz referência a questão dos efeitos da colonialidade na experiência vivida (MALDONADO-TORRES, 2007). A pretensa superioridade do saber europeu foi um aspecto importante da colonialidade do poder no sistema-mundo colonial/moderno, excluindo, omitindo e silenciando os saberes subalternos (GROSFOGUEL, 2008).

As representações coloniais hegemônicas criadas por meio dos discursos eurocêntricos se institucionalizaram como senso comum, explorando a necessidade do colonizado de abraçar o conhecimento do colonizador, criando uma consciência universal baseada no conhecimento do Ocidente (WIJESINGHE, 2020). Nesse processo de demarcação imperial, as ideias normativas, burguesas-iluministas de cultura e civilização foram de particular importância, pois a anulação da cultura local era central para a tarefa da colonização, permitindo aos europeus ‘civilizados’ interferirem nos assuntos dos colonizados ‘não civilizados’ (ROLLINS, 1999).

Para se considerar a descolonização do conhecimento é preciso levar a sério as perspectivas, cosmologias e visões de pensadores críticos do Sul Global, que pensam a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados (GROSFOGUEL, 2008). Projetos multiculturais de caráter anti-eurocêntrico asseguram a visibilidade das culturas marginalizadas ou excluídas da modernidade Ocidental, e “a promoção de um ‘contraponto de perspectivas’ históricas e culturais, de modo a produzir uma história relacional que inclua os subalternos” (SANTOS; NUNES, 2003, p. 29). Nesse sentido, como expõe Krenak (2019, p. 11), “a ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos”.

O imperialismo trouxe profundas transformações nas categorias de conceituação da natureza e da sociedade, bem como nos regimes jurídicos e institucionais de seu controle, tanto na metrópole quanto nas colônias (RANDERIA, 2007). ‘Natureza’, para os cristãos ocidentais, era concebida como algo exterior ao sujeito humano e existia em oposição à ‘cultura’ (MIGNOLO, 2017), e assim, “a atração pela natureza sem a mão humana surgiu como algo sofisticado [...] por isso, haveria um interesse crescente em preservar a natureza inculta como uma indispensável fonte de riqueza espiritual” (THOMAS, 2010, p. 374-8). No século XVIII a disciplina de história natural “desenvolve esquemas classificatórios totalizadores”, através dos quais “elaborou um entendimento racionalizador, extrativo, dissociativo que suprimiu as relações funcionais, experienciais entre as pessoas, plantas e animais”, configurando uma forma de hegemonia global baseada na posse de terras e recursos (PRATT, 1999, p. 78).

Sob o domínio colonial europeu, as riquezas dos territórios invadidos, conquistados e colonizados foram explorados para o lucro imperial, ao mesmo tempo em que a introdução de novas práticas rurais europeias substituiu formas tradicionais de caça e agricultura de subsistência (HUGGAN, TIFFIN, 2007). A natureza não era apenas um pano de fundo passivo para o drama humano do colonialismo, mas um verdadeiro locus de poder (GISSIBL, 2016a). Após a Revolução Industrial, ‘natureza’ – em um sinal de progresso e modernização – se transformou em ‘recursos naturais’, repositório para a materialidade objetivada e fornecedora de matéria-prima necessária para a sobrevivência (MIGNOLO, 2017). Através do imperialismo as potências dominantes são capazes de controlar o comércio, o trabalho e os recursos naturais de outros povos (FRAME, 2016).

Para o ocidente, essa mutação de natureza para recursos naturais foi um sinal de progresso e modernização e também de que as outras civilizações estavam estagnadas e ultrapassadas (MIGNOLO, 2017). Charles Wagley (1988, p. 25-27), em sua obra sobre uma comunidade amazônica, trata do ‘problema’ do homem [sic] dos trópicos – os quais define como regiões economicamente marginais, primitivas e estagnadas, “habitadas por povos subnutridos, não-industriais” – que seriam fronteiras de recursos inexplorados, com potencial para “futuras colonizações”. O autor argumenta que a Amazônia brasileira abriga uma pequena parte dos povos ‘atrasados’ da terra, mas suas áreas inexploradas poderão desempenhar papel importante na solução dos problemas da fome e da miséria no mundo (WAGLEY, 1988).

Demonstrando uma visão desenvolvimentista para a região, Wagley (1988, p. 29) lança uma dúvida: “nas condições específicas da Amazônia, será esta uma fronteira que deverá ser habitada e desenvolvida em benefício da fome do mundo, ou estará ela fadada a ser para sempre o ‘deserto verde’?”. E insinua ainda que não seria o ambiente físico o obstáculo para seu futuro desenvolvimento, mas a cultura e a sociedade amazônica que trariam as principais razões para o atrasado e subdesenvolvimento da área, propondo o reajustamento das relações com o ambiente, novos moldes de posse e utilização da terra, novos métodos de cultivo e muitas outras modificações na sociedade e na cultura (WAGLEY, 1988). O autor ainda afirma que, na ‘nossa’ civilização, “as explicações de natureza científica e naturalística têm pouco a pouco substituído as explicações de ordem mágica e sobrenatural dos fenômenos e ocorrências” (WAGLEY, 1988, p. 217).

Assim, a “colonialidade na apropriação da natureza” representa a expressão de novos mecanismos de poder que empregam uma atitude utilitarista de exploração das riquezas naturais, em que tanto as formas hegemônicas de se conceber os recursos naturais como mercadorias, quanto de aniquilar os modos subalternos de convívio com o meio, perpetuam estruturas assimétricas de poder na apropriação dos territórios (ASSIS, 2014, p. 615). Enquanto promoveu uma mudança ecológica profunda, a empresa colonial também desenvolveu um pensamento analítico rigoroso sobre os processos de mudança ecológica e a necessidade de controle da terra (GROVE, 1992). Vale aqui ressaltar a forma como as categorias espaciais eram tratadas pelas potências coloniais, e como as epistemologias construídas e praticadas pelos movimentos de colonização – em especial aquelas associadas

ao conhecimento geográfico (e posteriormente o antropológico²⁵) – serviram para confirmar a posse das novas paisagens / territórios e a dominação, escravização e extermínio dos povos que originalmente os habitavam.

A geografia era a ciência mais em voga no Iluminismo, e o aumento das relações com outras partes do mundo aguçaram a curiosidade de europeus instruídos, levando a uma demanda por mais informações sobre países distantes (HALLETT, 1963). Hall e Tucker (2004, p. 07), afirmam que “a geografia era a ciência do imperialismo por excelência”, pois suas práticas – exploração, levantamento topográfico e social, representação cartográfica, inventário regional – eram inteiramente adequadas ao projeto colonial²⁶. A imposição do poder sobre os territórios se manifestava tanto no sentido de dominação, quanto de apropriação (HAESBAERT, 2007).

Ao mesmo tempo que a geografia funcionava como um meio imperialista de controle, desempenhava também um papel vital no estabelecimento de representações de outros não europeus na mente imperial, consolidando estereótipos de raça, etnia, economia e cultura que persistiram até os dias atuais, mas que estão sendo reavaliados criticamente nas geografias contemporâneas do pós-colonialismo (HALL; TUCKER, 2004). Os autores completam que “o projeto geográfico do imperialismo do século XIX muito contribuiu para criar a ideia de orientalismo” (HALL; TUCKER, 2004, p. 07).

Edward Said (1990, p. 16-17) explica que, “como entidades geográficas e culturais, os lugares, regiões e setores geográficos tais como o ‘Oriente’ e o ‘Ocidente’ são feitos pelo homem” e, assim como o Ocidente, o Oriente “é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, imagística e vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, desse modo, apoiam e, em certa medida, refletem uma a outra”. O Oriente foi quase uma invenção europeia, e desde a antiguidade era tido

²⁵ Mudimbe (2013, p. 93) argumenta que, na África, a antropologia participou da colonização e que o discurso antropológico debate “os processos europeus de domesticação de África”.

²⁶ As sociedades de geografia são um exemplo. Segundo o Instituto Camões: “a fundação da Sociedade de Geografia de Lisboa [em 1875] é indissociável do interesse europeu pela exploração do continente africano” (site: <http://cvc.instituto-camoes.pt/ciencia/e50.html>). Uma sociedade de geografia fundada em Bruxelas pelo rei Leopoldo – posteriormente nomeada *The International Association of the Congo* – foi a responsável pela ocupação belga do Congo, liderada por Henry Stanley (DE LEON, 1886). Pratt (1999, p. 341-2), ao falar sobre “os feitos heroicos da descoberta”, diz que “a própria ‘descoberta’, dentro da ideologia da descoberta, não existe em si mesma. Ela apenas se torna real quando o viajante (ou outro sobrevivente) volta pra casa e a evoca através de textos: um nome no mapa, um relatório para a *Royal Geographical Society*”.

como um lugar de romance, seres exóticos, paisagens assombrosas e experiências marcantes (SAID, 1990). A ideia de exótico é essencialmente moderna, de modo que a geografia do exótico demarcou o processo de ocidentalização do mundo (PINTO, 2006).

As viagens e seus relatos tiveram papel decisivo na formação do imaginário europeu. Viajantes como Marco Polo passaram a deixar vestígios escritos de seus movimentos, relatando e, talvez em parte, imaginando suas viagens ao Oriente, promovendo também o avanço do conhecimento geográfico em uma Europa fechada em suas fronteiras (SILVEIRA, 2018). As descrições das viagens de Marco Polo pelo Oriente produziram grande impacto em toda a Europa penetrando no imaginário coletivo europeu e evidenciando um novo espírito, dotado de curiosidade pelo outro, que influenciou políticos, cientistas, viajantes e exploradores (SILVEIRA, 2018).

A narrativa de viagens como a de Marco Polo impregnou os relatos com o fictício, o imaginário e o maravilhoso, seduzindo os europeus para as viagens às terras novas e ao encontro com novos povos (MELLO, 2010) e, assim, “a difusão dessas maravilhas reacende, no imaginário europeu, antigos desejos e projetos de conquista do Oriente” (SILVEIRA, 2018, p. 61). Como explica Moraes (1987, p. 111), “talvez fosse o livro de Marco Polo, descrevendo a travessia da Ásia, Mongólia afora, que derramasse no mundo navegador o sentido da fábula e da fantasia nos futuros descobrimentos”. As viagens às Índias capitaneadas por Colombo foram impulsionadas pelo desejo de apoderar-se das maravilhas asiáticas e, assim, a América nasceu como projeção dos fantásticos arcanos da geografia das Índias – essa terra que desafiava a imaginação e a sede de conquista dos povos do Ocidente (SILVEIRA, 2018).

A América surge então como lugar dos mitos como o do Eldorado ou o das amazonas, que remontava ao imaginário da Grécia Antiga, incorporando elementos temporais e locais como a nudez do corpo, as armas indígenas e o canibalismo (OLIVEIRA, 2019). Enquanto a colonização é pensada como uma obra estritamente masculina, a América é apresentada como um continente exuberante e rico a ser desbravado, que precisa ser então conquistado, convertido e domesticado (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016). O autor destaca que a América é caracterizada como uma jovem desnuda e canibal, que representa o natural e perverso e, assim, os colonizadores buscam justificar a conquista não como um ato de rapina, mas como um dever ético, que deveria ser valorizada pelos nativos (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016).

Eduardo Galeano (1979, p. 14) lamenta em sua celebre obra: “é a América Latina, a região das veias abertas. Desde o descobrimento até nossos dias, tudo se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norte-americano”. O autor completa que a civilização que desembarcou sobre estas terras, vinda do além-mar, vivia a explosão do Renascimento e, assim, a América aparecia como mais uma invenção, incorporada ao nascimento da Idade Moderna (GALEANO, 1977). A lógica da colonialidade (exploração) se apresenta na retórica da modernidade (dominação) nos termos “da salvação, do progresso, do desenvolvimento, da modernização e da democracia” (MIGNOLO, 2018; 2017, p. 08).

A narrativa da ‘modernidade’ tem origem na Europa e constrói a civilização ocidental ao celebrar suas conquistas, enquanto esconde o seu lado mais escuro, a ‘colonialidade’ (MIGNOLO, 2017). A modernidade – como discurso e como prática – não seria possível sem a colonialidade, que é um resultado inevitável dos discursos modernos (MALDONADO-TORRES, 2007). Com o advento da modernidade, os povos da floresta e do campo foram transformados em mão de obra nos centros urbanos vivendo nas favelas e periferias, e sendo arrancados de seus coletivos e lugares de origem, jogados nesse ‘liquidificador chamado humanidade’ (KRENAK, 2019). Para Mignolo (2017), são estes os dois lados da globalização: a narrativa da modernidade e a lógica da colonialidade.

A conquista e a colonização europeias foram as primeiras formas do mesmo processo histórico denominado globalização – que Marx chamou de ‘formação do mercado mundial’ (HALL, 2003). Mas como explica Boaventura de Souza Santos, “o que chamamos de globalização é apenas uma das formas de globalização, a globalização neoliberal, sem dúvida a forma dominante e hegemônica”, que corresponde a um novo regime de acumulação de capital, submetendo por completo a sociedade “à lei do valor, no pressuposto que toda atividade social se organiza melhor quando se organiza na forma de mercado” (SANTOS, 2003, p. 13). No entanto, o autor indica que

esta forma de globalização, apesar de hegemônica, não é a única e de fato tem sido crescentemente confrontada por uma outra forma de globalização, uma globalização alternativa, contra-hegemônica, constituída pelo conjunto de iniciativas, movimentos e organizações que, por intermédio de vínculos, redes e alianças locais/globais, lutam contra a globalização neoliberal mobilizados pelo desejo de um mundo melhor, mais

justo e pacífico que julgam possível e a que sentem ter direito. [...] É nesta globalização alternativa e no seu embate com a globalização neoliberal que estão sendo criados os novos caminhos da emancipação social. Este embate, que metaforicamente pode ser caracterizado como um embate entre o Norte e o Sul (SANTOS, 2003, p. 14).

Stuart Hall (2003) coloca que, na esfera planetária de operações desse sistema global, poucos locais escapam ao alcance das interdependências desestabilizadoras. E Adyr Rodrigues (2006, p. 297) acrescenta que a escala planetária do turismo o posiciona “como um dos elementos fundamentais da globalização”, subordinado – ou subalterno – aos “atores hegemônicos que capitaneiam a economia global”, representando um importante aspecto do “modelo de acumulação capitalista contemporâneo”. Novamente Santos (2003) expõe que, em países como o Brasil, tendem a ser mais intensos os embates que abordam temas como democracia participativa, sistemas alternativos de produção, multiculturalismo progressista, defesa da biodiversidade e dos conhecimentos comunitários, entre outros.

Nesse contexto, são muito relevantes as atuais (e constantes) lutas dos povos indígenas de todo o país pelo direito a existência, as lutas dos povos tradicionais da Amazônia (AMADO, 2019; BRIGHENTI, 2015; CARNEIRO DA CUNHA, 1994; NEVES, 2008; M. W. ALMEIDA, 2004; ACSELRAD, 2010) e as iniciativas comunitárias para a organização de um turismo que permita, através do empoderamento e da emancipação, a expressão da cultura daquele povo (BORSZTYN, 2012; MANFREDO, 2017; STRONZA; DURHAM, 2008; COELHO, 2013; MINARI, RABINOVICI, 2014; COELHO; GONTIJO, 2021a). Igualmente significativa é a presente luta travada pelos maasai da Tanzânia para seguir exercendo o direito (ancestral) de usufruto de suas terras, que lhes foi assegurado por mecanismos legais, mas que está fortemente ameaçado por crescentes interesses do capital turístico (GARDNER, 2016; MITTAL; FRASER, 2018; CURRIER; MITTAL, 2021).

Os dois casos – alvos de análise no decorrer deste trabalho – trazem tanto os obstáculos enfrentados, quanto os sucessos obtidos pelas populações locais. Como afirma Assis (2014, p. 613), África e América Latina, para além de espaços geográficos, devem ser entendidos como “lugares que ativam o pensamento crítico emancipador”. Santos e Nunes (2003, p. 25) falam que os movimentos e iniciativas emancipatórios “procuram propor noções mais inclusivas e, simultaneamente, respeitadoras da diferença de concepções alternativas da dignidade

humana”. O desenvolvimento comunitário busca romper as barreiras estruturais à participação e desenvolver respostas coletivas emancipatórias para questões locais (BLACKSTOCK, 2005).

Considerando os exemplos mencionados – das populações indígenas e tradicionais do Brasil e da Tanzânia – cabe então uma análise sob o prisma da situação colonial, do neocolonialismo, do pós-colonialismo e da descolonização, sempre levando em conta o desejo e as estratégias do mercado do turismo para se apropriar dos lugares / territórios e dos aspectos culturais, ambos a serem commodificados em atrativos turísticos (BUTT, 2012; CATER, 2006; KENT, 2003; STRONZA, 2001; COLE, 2007). As práticas turísticas de colonização do espaço e mercantilização do lugar definem a expansão do capitalismo para espaços “verdes” e “subdesenvolvidos”, transformando cultura, identidade e a experiência do lugar e de seu povo em objetos de consumo turístico (DEVINE, 2017).

A situação colonial deseja apagar as formas de vida mais antigas, os modos de vida pré-modernos, através da destruição ou assimilação absoluta dos habitantes originais (TUCK; YANG, 2012), impondo questões econômicas, políticas e afetivas que são a própria essência do sistema colonial (MEMMI, 2003). Balandier (2014) explica que a colonização agiu por meio de três forças: econômica, administrativa e missionária, sendo que as relações entre ‘sociedade colonial’ e ‘sociedade colonizada’ resultaram na ‘situação colonial’. O autor explica que esse ‘choque de civilizações’ se produziu em condições muito particulares de dominação imposta por uma minoria estrangeira a uma maioria autóctone materialmente inferior, opondo civilizações radicalmente heterogêneas em relações antagônicas, em que a sociedade colonizada é condenada a um papel de instrumento (BALANDIER, 2014).

Dessa forma, a situação colonial produz colonizadores e colonizados (MEMMI, 2003) e “determina, em sua quase totalidade, a cultura nacional” (FANON, 1968, p. 198). Aspectos econômicos, políticos e afetivos impostos pela situação colonial formam a própria essência do sistema colonial e, mais cedo ou mais tarde, o colonizado percebe que a revolta é a única saída da situação colonial (MEMMI, 2003), pois, para manter a dominação, a sociedade colonial deve recorrer tanto à ‘força’, quanto a um sistema de pseudojustificativas (BALANDIER, 2014). O desejo dos colonizadores por uma modalidade de poder tutelar – que vai além das finalidades econômicas, morais e religiosas – sobre os povos colonizados, resulta da experiência vivida na situação colonial (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016).

É necessário então analisar o conceito de colonialidade, que transcende as particularidades do colonialismo histórico e não desaparece com a descolonização (ASSIS, 2014). Como detalha Maldonado-Torres (2007, p. 243),

a colonialidade é diferente do colonialismo. O colonialismo denota uma relação política e econômica em que a soberania de uma nação ou de um povo repousa sobre o poder de outra nação, o que torna tal nação um império. A colonialidade, em vez disso, refere-se a padrões de poder de longa data que surgiram como resultado do colonialismo, mas que definem cultura, trabalho, relações intersubjetivas e produção de conhecimento muito além dos limites estritos das administrações coloniais.

Assim, a colonialidade global não deve ser redutível à presença da administração colonial (GROSGOUEL, 2008), pois “as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo” (BALESTRIN, 2013, p. 99). Como explica Grosfoguel (2008, p. 126), “a colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial”. Portanto, a colonialidade sobrevive ao colonialismo (MALDONADO-TORRES, 2007), visto que, embora quase todas as administrações coloniais tenham sido erradicadas, os povos não-europeus ainda vivem sob a dominação europeia / euro-americana²⁷ (GROSGOUEL, 2008).

Embora o colonialismo europeu tenha chegado ao fim quando as colônias se tornaram Estados politicamente independentes, em muitas ex-colônias os legados coloniais continuaram, à medida que a soberania política era acompanhada pela dependência econômica (JAAKSON, 2004). O termo neocolonialismo se refere à manutenção da influência econômica e cultural

²⁷ O autor se refere aos povos que se beneficiam da colonialidade como europeus / euro-americanos, mas preferi utilizar ao longo do texto a expressão europeus / europeizados, visando exatamente incluir os povos descendentes dos colonizadores que ainda dominam política e/ou economicamente diversos países, não apenas nas Américas, mas também na África, Oceania, Ásia. Quijano (2005, p. 129) explica que as ideias mitificadas de ‘progresso’ e de um “estado de natureza na trajetória humana”, deram origem à “peculiar perspectiva histórica dualista/evolucionista”, considerando qualquer povo não-europeu como ‘pré-europeu’, em uma “sequência histórica e contínua do primitivo ao civilizado”, que com o tempo se “europeizará” ou ‘modernizará’. Daí então os europeizados, descendentes dos europeus.

dos poderes centrais sobre a periferia (TUCKER; AKAMA, 2012). Kwame N’Krumah (1967, p. i) é categórico ao afirmar que “em lugar do colonialismo, como principal instrumento do capitalismo, temos hoje o neocolonialismo”. O líder político e primeiro presidente de Gana, considera o neocolonialismo como sendo o último estágio do Imperialismo.

Said (1995, p.37) explica que “o imperialismo significa pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que estão distantes, que são possuídas e habitadas por outros. Por inúmeras razões elas atraem algumas pessoas e muitas vezes trazem uma miséria indescritível para outras”. N’Krumah (1967, p. iii) aponta que “a questão é de poder. Um Estado nas garras do neocolonialismo não é senhor do seu próprio destino”. Para o estadista, “os métodos dos neocolonialistas são sutis e variados. Operam não apenas no campo econômico, mas também nas esferas política, religiosa, ideológica e cultural [...] O imperialismo simplesmente muda de tática” (N’KRUMAH, 1967, p. 281).

O autor fala das estratégias imperialistas de “dar” a independência e em seguida oferecer “ajuda” às ex-colônias, cobrando altas taxas de juros, instalando bases militares, sendo que “é a soma dessas tentativas modernas para perpetuar o colonialismo, ao mesmo tempo que falam em ‘liberdade’, que veio a ser conhecida como neocolonialismo” (N’KRUMAH, 1967, p. 281). As relações neocoloniais também são incorporadas ao corpus pós-colonial, e se referem tanto às situações em que um país independente continua a sofrer intervenção e controle de um estado estrangeiro, quanto à expansão do capitalismo e à globalização econômica e cultural, em que os poderes centrais exerçam enorme influência sobre a periferia pós-colonial (HALL; TUCKER, 2004).

A situação pós-colonial não caracteriza somente as ex-colônias, mas também é um traço importante das ex-metrópoles (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). D’Hauterres (2004) argumenta que o uso continuado de formas europeias de educação, governo e cultura popular nas antigas sociedades coloniais leva a questionar se o pós-colonialismo não seria apenas uma nova fase do colonialismo. Para muitos autores, o pós-colonialismo oferece uma crítica às estruturas ocidentais de conhecimento e poder e se define como pensamento ocidental reflexivo, interrogando e repensando os próprios termos pelos quais construiu o conhecimento através da dualidade de colonizador e colonizado (D’HAUTESERRE, 2004).

Stuart Hall (2003, p. 55) afirma que “não há uma relação linear entre o colonial e o pós-colonial”. Para o autor, o conceito ajuda a “caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos Impérios para o momento da pós-independência ou da pós-colonização” (HALL, 2003, p. 107). Ele explica que

o pós-colonial não sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes/depois. O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos [...] problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos do ‘alto’ período colonial, persistem no pós-colonial. Contudo, essas relações estão resumidas em uma nova configuração. No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e colonizadas. Atualmente, essas relações são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais nativas, como contradições internas e fontes de desestabilização no interior da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo (HALL, 2003, p. 56).

É importante relacionar o argumento de Hall, sobre as ‘forças sociais nativas’ com o que expressam Grosfoguel e Quijano sobre a dominação de povos europeus e europeizados. As elites locais costumam se beneficiar economicamente com o domínio colonial, ajudando muitas vezes a legitimá-lo (WALLERSTEIN, 1961); característica que é frequentemente projetada no mercado do turismo, em que as elites (locais e estrangeiras) se apropriam dos espaços e do capital (AKAMA, 2004; JAAKSON, 2004), fazendo com que o desenvolvimento turístico não passe de uma ilusão para a imensa maioria dos habitantes do mundo periférico (OURIQUES, 2009).

Turismo e pós-colonialismo têm suas raízes no colonialismo, tanto como uma construção teórica quanto como um mecanismo perceptivo e, dessa forma, ambos colaboram para perpetuar os mitos do exótico colonial (D’HAUTESERRE, 2004). Genericamente, o pós-colonial refere-se a uma posição contra o imperialismo, o colonialismo e o eurocentrismo, portanto, a teoria pós-colonial é útil nas análises do turismo, na medida em que demonstra a continuação

das relações coloniais de poder no turismo, tanto em nível estrutural quanto ideológico (TUCKER; AKAMA, 2012). No entanto, os autores argumentam que a condição de pós-colonialidade e as relações de poder que ela engendra, não receberam o reconhecimento ou o questionamento que merecem pelos estudos do turismo (HALL; TUCKER, 2004).

A teoria pós-colonial deve questionar as construções ocidentais de viagem e turismo, abrindo espaço para narrativas subalternas de grupos marginalizados por relações e estruturas neocoloniais (D’HAUTESERRE, 2004). O turismo, portanto, está inserido e reforça as relações pós-coloniais (HALL; TUCKER, 2004). O argumento pós-colonial é comprometido com a superação das relações de colonização e colonialidade, mas a decolonização não é reivindicada pelo ‘*mainstream*’ do pós-colonialismo (BALESTRIN, 2013) e, assim, os discursos coloniais do passado ainda se manifestam no presente pós-colonial (D’HAUTESERRE, 2004).

Os argumentos pós-coloniais e decoloniais foram bem-sucedidos em contestar as origens europeias da modernidade, sugerindo a necessidade de considerar a emergência do mundo moderno nas histórias mais amplas do colonialismo, dos impérios e da escravidão (BHAMBRA, 2014). Decolonialidade significa então, resistência e recusa ao colonialismo e à colonialidade, como forma de luta e sobrevivência, uma resposta epistêmica e prática contra todas as dimensões da matriz colonial de poder (WALSH; MIGNOLO, 2018). Modernidade e colonialidade estão intimamente entrelaçadas, de forma que o fim da modernidade implicaria o fim da colonialidade – sendo este o horizonte decolonial definitivo (WALSH; MIGNOLO, 2018).

Para Grosfoguel (2008), um dos maiores mitos do século XX foi o de que a eliminação das administrações coloniais conduziria à descolonização do mundo, originando o mito de um mundo pós-colonial. Mas as estruturas globais implantadas por mais de quatro séculos, não se evaporaram com a descolonização jurídico-política da periferia e, assim, continua a imperar a mesma ‘matriz de poder colonial’, apenas cambiando de um período de ‘colonialismo global’ para um período de ‘colonialidade global’ (GROSFOGUEL, 2008). A teoria pós-colonial não procura lidar com a natureza material e intelectual do poder colonial em contextos²⁸ nos quais os povos indígenas continuam a afirmar sua autodeterminação apesar da desapropriação contínua (de LEEUW; HUNT, 2018).

²⁸ As autoras usam a expressão ‘*settler colonial contexts*’.

Importantes pesquisadores não-europeus ou associados a acadêmicos representantes dos povos originários – ou, como Mignolo (2018) utiliza, *‘Pueblos Originales’* ou *‘First Nations’* – de todos os continentes²⁹ que sofreram colonização, expõem uma visão mais enfática a respeito da descolonização. Como apontam Chambers e Buzinde (2015) a teoria decolonial deve ser apresentada como um projeto mais radical que busca uma desvinculação epistemológica dos modos de pensar ocidentais. Mveng (*apud* MUDIMBE, 2013, p. 58) afirma que *‘as próprias ciências sociais e humanas devem ser descolonizadas’*. A partir das análises sobre o *‘settler colonialism’*³⁰, surgem importantes apontamentos que podem também ser aplicados ao turismo.

Mawani (2016) explica que as colônias extrativistas e administrativas são alvo de interesse dos estudos pós-coloniais, enquanto os estudos do *‘settler colonialism’*, (colonização de povoamento) concentram-se em locais de reassentamento europeu – em que a autora destaca Estados Unidos, Havái, Canadá, Austrália e Nova Zelândia – onde terra, recursos, e a soberania do Estado continuam a ser contestadas pelos povos indígenas. Através do *‘settler colonialism’* acontece um apagamento dos povos indígenas e de seus modos de ser, que não está associado a um momento histórico de conquista imperial, mas a uma forma de ocupação ainda em curso (GRIMWOOD; STINSON; KING, 2019).

A colonização de assentamento é um método que envolve a criação e o consumo de uma gama de espaços por coletivos de colonos que reivindicam e transformam lugares por meio do exercício de sua soberania (BARKER, 2012). Ou, colocado mais explicitamente, é a marcha incessante de invasão e ocupação das terras indígenas pelos colonos (TUCK; YANG, 2012), que se vale de uma lógica de eliminação que por vezes flerta com o genocídio (WOLFE, 2006). Nesta forma de colonialismo, os colonos chegam com a intenção de fazer um novo lar na terra, o que consiste em sua soberania sobre todas as coisas em seu novo domínio (TUCK; YANG, 2012).

Para os povos originários, terra é vida – ou, pelo menos, terra é necessária para a vida (WOLFE, 2006). A terra é o que há de mais valioso e contestado, pois os colonos fazem da terra indígena

²⁹ Com diversas produções científicas da Austrália, Canadá e Nova Zelândia, entre outros.

³⁰ A expressão pode ser entendida como colônia de assentamento ou de povoamento, em oposição às colônias de exploração ou extração, que irei me referir como colonização / colonialismo de assentamento / povoamento, apesar de também manter a expressão original em inglês, por não estar seguro sobre a tradução.

seu novo lar e fonte de capital, o que implica em uma ruptura das relações indígenas com a terra, representando uma profunda violência epistêmica, ontológica e cosmológica que não está temporalmente contida na chegada do colono, mas é reafirmada a cada dia de ocupação (TUCK; YANG, 2012). Uma grande quantidade de pessoas no ‘Terceiro Mundo’ são camponeses pobres, muitos deles sem acesso à terra (WOODIS, 1967), e como afirma Frantz Fanon, “para a população colonizada o valor mais essencial, por ser mais concreto, é em primeiro lugar a terra: a terra que deve assegurar o pão e, evidentemente, a dignidade” (FANON, 1968, p. 33).

Para que os colonos façam de um lugar sua nova casa, eles devem destruir e tornar invisíveis os povos indígenas que ali vivem, pois, para os colonos, esses povos estão no caminho de reformular a terra como propriedade e como recurso (TUCK; YANG, 2012). Historicamente, as áreas protegidas representam também essa abordagem civilizatória, de ‘politização dos espaços’, que passam a ser propriedades do Estado, servindo como algum tipo de recurso (principalmente) para os cidadãos urbanos, visto que a práxis urbana, que antes era restrita à cidade, re-politiza todo o espaço social, ao se estender sobre a periferia (MONTE-MÓR, 2006).

Tuck e Yang (2012) completam que o objetivo do ‘*settler colonialism*’ é diminuir as reivindicações de terra ao longo de gerações (ou antes), e para isso, buscaram retratar as gerações indígenas contemporâneas como menos autênticas, menos indígenas do que todas as gerações anteriores, a fim de eliminar gradualmente suas reivindicações à terra e legitimar as reivindicações dos colonos à propriedade. O chamado ‘Marco Temporal’ no Brasil de 2022, é digno de nota³¹. Em uma ideia similar ao que Pratt (1999, p. 32) chama de ‘anticonquista’ – “estratégias de representação por meio das quais os agentes burgueses europeus procuram assegurar sua inocência ao mesmo tempo em que asseguram a hegemonia europeia” – Tuck e Yang (2012) falam sobre os ‘movimentos dos colonos para a inocência³²’, como o posicionamento que tenta aliviar os sentimentos de culpa ou responsabilidade dos herdeiros da colonização, sem que sejam obrigados a renunciar a terra, poder ou privilégio.

³¹ O Recurso Extraordinário com repercussão geral, tramita no STF e pode definir que apenas os povos que ocupavam suas terras antes da promulgação da Constituição de 1988, teriam direitos de fato de ali estarem ou permanecerem. A partir de uma ação que envolve os Xokleng de Santa Catarina, o resultado pode ter impacto (positivo ou negativo) em dezenas de outros casos no país.

³² Os autores utilizam a expressão ‘*settler moves to innocence*’.

Por isso Frantz Fanon (1968, p. 28) afirma que “a descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é [...] um programa de desordem absoluta”. A descolonização como um processo material tangível, implica em devolver aos povos indígenas a autonomia sobre suas terras e, conseqüentemente, a restauração de seus modos de vida autodeterminados (STINSON; GRIMWOOD; CATON, 2020). Os autores apontam que, tal futuridade indígena exige dismantelar e reconstruir instituições, estruturas, sistemas, identidades e narrativas do colonialismo (STINSON et al., 2020). A descolonização exige o reconhecimento das múltiplas formas de conhecer e ser dos povos e sistemas indígenas, além do esforço para desfazer o privilégio de saberes dos colonos (de LEEUW; HUNT, 2018). Assim, a descolonização, como processo, eliminaria os direitos de propriedade e a soberania dos colonos, e repatriaria as terras para os povos indígenas (TUCK; YANG, 2012).

Da mesma forma, a descolonização pode ser aplicada aos processos que ordenam o turismo, reconfigurando suas características colonizadoras e propiciando a emergência de aspectos libertadores. A descolonização deve ser mobilizada em esforços conjuntos para mudar o turismo, as histórias que são contadas e as práticas de pesquisa e sistemas de linguagem que são implantadas (STINSON et al., 2020). A percepção sobre a necessidade de descolonização do turismo deve ser amplamente difundida, pois os sistemas turísticos construídos durante o período colonial ainda afetam profundamente os territórios anteriormente colonizados (BOUKHRIS; PEYVEL, 2019).

Por isso é necessário relacionar os processos de colonização ao nascimento do turismo moderno. Por exemplo, a ‘Partilha da África’ – como símbolo de um novo esforço europeu de colonização do mundo – foi determinante para novas configurações geopolíticas globais, com reflexos também para as viagens. Como expõe Ravi (2008), no período que compreende da década de 1880 até o final da Segunda Guerra Mundial, a conquista colonial definiu os eixos das ‘viagens exóticas’. Através de vários imaginários geográficos coloniais, as colônias passaram a ser representadas como locais de fuga, aventura, poder e controle, sendo que, essa diversidade de representações coloniais constituem, no turismo contemporâneo, um recurso para a comercialização do lugar (KOTHARI, 2015).

Ao se valer de imagens de um passado colonial, a indústria do turismo perpetua a ideologia do colonialismo e impede que a população local defina uma identidade própria (PALMER, 1994). A ligação do turismo com um passado colonial se manifesta de diversas formas na

distribuição e nas características das viagens e, como argumentam Boukhris e Peyvel, (2019), essas negociações com o passado reproduzem ou reconfiguram relações de poder profundamente desiguais, não só entre ex-colonizadores e colonizados, mas também no seio das populações locais, desafiando o papel potencialmente emancipatório do turismo. Novamente, a existência das elites locais (europeizadas) desponta como um fator que termina por reforçar as características colonizadoras do turismo.

Retornando ao que Santos (2003) fala sobre novos caminhos para a emancipação social e um embate entre o Norte e o Sul, destaco as experiências acompanhadas por esta pesquisa que trata de exemplos do Sul global, salientando que as iniciativas de turismo tanto germinam de, quanto geram frutos para movimentos emancipadores, que aqui chamo de turismo libertador. Discuto o tema com maior aprofundamento teórico no próximo capítulo, enquanto os seguintes buscam também mesclar aspectos teóricos com as experiências práticas vivenciadas em campo.

Para concluir este capítulo – que procurou apontar diversos caminhos para a análise dos processos colonizadores e seus resultados, incluindo as respostas decoloniais, e visando já desvelar os próximos passos do estudo que irá aprofundar os aspectos colonizadores (e libertadores) do turismo – trago uma reflexão sobre a obra do escritor tunisiano Albert Memmi. Em seu livro ‘Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador’, publicado em 1957, Memmi lança a ideia de que o lugar social do colono ou do colonizador é um lugar de desigualdade e privilégio, mas nem sempre ele precisa aderir ideologicamente e psicologicamente à colonização só porque ocupa esse papel. Por aí já se pode comparar com o lugar de privilégio do turista e a desigualdade entre aquele que viaja e aquele que serve ao que viaja.

Recorro a algumas passagens do autor, fazendo também o exercício de associar as representações de colono e colonizador ao ‘visitante’ / turista (colonizador), e também a representação de colonizado ao ‘visitado’ (ou, genericamente, à população local). Memmi (2003) fala sobre a imagem construída do colonizador como um homem alto, bronzeado pelo sol e pose de um nobre aventureiro, o que muito se assemelha à imagem do turista. Os turistas, tal qual os colonizadores, representam lugares sociais preferencialmente ocupados por homens brancos. Assim, considero – a partir do texto de Memmi – o turista como o colonizador e o visitado (nativo), como o colonizado.

O autor afirma que o colonizador [ou, o turista] é aquele que mantém o colonizado [ou, o anfitrião] na servidão, e completa que o [turista] colonizador ainda não se deu conta do seu papel histórico, questionando por quanto tempo ele [turista / colonizador] poderia deixar de ver a miséria do colonizado [visitado] e a relação dessa miséria com seu próprio conforto. Memmi diz ainda que, se os padrões de vida dos [turistas] colonizadores são altos, é porque os dos [visitados] colonizados são baixos, e se os turistas podem se beneficiar de servos e trabalhadores abundantes e pouco exigentes, é porque os [visitados] colonizados podem ser explorados à vontade. O autor afirma não ser coincidência que, em todo o mundo, o racismo faça parte do colonialismo, pois o racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonizador e colonizado, cada um de um lado da balança (MEMMI, 2003).

Ainda seguindo a reflexão sobre o texto de Memmi, cada [turista] colonizador, em diferentes graus, é um privilegiado, comparativamente, em detrimento do [visitado] colonizado. Quer o [turista] colonizador deseje ou não, é recebido como pessoa privilegiada, pois, desde o momento em que chega no destino, encontra-se em uma posição factual comum a todos os europeus que vivem [visitam] uma [ex-]colônia, posição que o torna um [turista] colonizador. O autor diz ainda que um [turista] colonizador que rejeita o colonialismo não encontra solução para sua angústia na revolta. Se ele não se elimina como colonizador, ele se resigna a uma posição de ambiguidade. Aimé Césaire (1978, p. 17) diz que “a colonização se esmera em descivilizar o colonizador, em embrutecê-lo, [...] em degradá-lo”. Memmi (2003) reitera que a situação colonial corrompe o europeu nas colônias; assim como ela corrompe o viajante em um turista de massa. Dessa forma, é possível inferir que o turismo, por ser colonizador, se esmera em descivilizar, em degradar, o turista, daí a concepção negativa do termo ‘turista’ em oposição ao ‘viajante’ (como debatido na introdução).

Para finalizar esta parte da análise, e buscando construir uma ponte com as próximas reflexões sobre o turismo colonizador e o turismo libertador, utilizo as palavras de Marshall Sahlins (1997, p. 46), que diz que

vários povos do planeta têm contraposto conscientemente sua “cultura” às forças do imperialismo ocidental que os vêm afligindo há tanto tempo. A cultura aparece aqui como a antítese de um projeto colonialista de

estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do próprio destino.

Lembrando que – segundo as palavras de Kopenawa que iniciam este capítulo – antes, na Amazônia, na África e em tantos outros lugares colonizados, os brancos não existiam, portanto são eles, para tantos povos originários, os ‘outros’ (os exóticos, os exógenos, os estranhos) do encontro colonial.

CAPÍTULO 3

SOBRE O “TURISMO COLONIZADOR” E O “TURISMO LIBERTADOR”

RESUMO: Apresento neste capítulo uma argumentação baseada em ideias sobre o “turismo colonizador” e seu oposto, o “turismo libertador”. É possível definir o turista como um produto colonial, pois apenas através da condição capitalista moderna gerada pela situação colonial os ocidentais puderam acumular capital, desenvolver estruturas, constituir uma massa operária e conceder-lhe tempo livre para viajar. Somente aí surge o turista moderno, que também se faz colonizador, visto que se apropria dos espaços e dos corpos das populações locais para seu próprio deleite, carregando valores e formas de ver o ‘outro’, enraizadas nas relações de colonialismo. No entanto, comunidades em diversas partes do mundo vêm se organizando para desenvolver suas próprias formas de turismo, onde suas visões de mundo sejam priorizadas e onde a experiência e o contato com a cultura local sejam a base do encontro entre diferentes povos, superando os preconceitos e a teatralização da cultura. Este capítulo enfatiza a reflexão teórica, com ampla argumentação baseada na literatura e inspirada nas pesquisas de campo de caráter etnográfico, que buscaram acompanhar a organização de comunidades em duas regiões de países ex-colônias. Em ambos os casos estudados, este possível(?) “turismo libertador” pode ser a chave para a ruptura do processo colonizante que se perpetua através da atividade turística, propiciando aos moradores o real empoderamento e protagonismo que buscam e merecem.

Palavras-chave: Turismo Libertador; Turismo Colonizador; Descolonização; Amazônia; África.

On the “Colonizing Tourism” and the “Liberating Tourism”

ABSTRACT: This chapter presents the argument on ideas about the “colonizing tourism” and its opposite, “liberating tourism”. It is possible to define the tourist as a colonial product, since it was only through the modern capitalist condition engendered by the colonial situation that Westerners were able to accumulate capital, develop infrastructures, constitute a working class and give them free time to travel. Only then the modern tourist does emerge, a tourist who also becomes a colonizer, since he appropriates the spaces and bodies of the local population for his own delight, carrying with him his values and ways of seeing the ‘other’, rooted in the relations of colonialism. However, communities around the world have been organizing themselves to develop their own forms of tourism, where their worldviews are prioritized and where experience and contact with local culture are the basis of the encounters between different peoples, overcoming the prejudices and ‘theatralization’ of their culture. This chapter emphasises a theoretical reflection, with extensive arguments based on literature review and inspired by ethnographic field research to monitor the organization of local communities in two regions of former colonies. In both cases studied, liberating tourism may be(?) the key to break the colonizing process that is perpetuated through tourist activity, allowing residents the real empowerment and protagonism they seek and deserve.

Key-words: Liberating Tourism; Colonizing Tourism; Decolonization; Amazon; Africa.

INTRODUÇÃO

Desde as navegações que fundaram o sistema mundial e a era moderna, passando pelas viagens científicas corográficas, ampliando-se nas viagens ilustradas do século XIX, até se chegar à época dos transportes de massa do século XX, que os esquadrinhamentos, os périplos e os trânsitos se multiplicaram, sulcando rotas, abrindo estradas, invadindo países e miscigenando culturas. O apelo insaciável da partida continua animando as âncoras a se levantarem, os aviões a decolarem e os caminhantes a trilharem seus destinos (CARNEIRO, 2001, p. 245).

‘Seria o turismo uma outra tentativa de colonialismo ocidental?’; Hollinshead (1992) começa seu texto com essa pergunta. Início este capítulo – que busca aprofundar sobre o tema levantado no referido questionamento – com a seguinte afirmação, que dá título ao trabalho: o turismo é colonizador. A partir desta asserção, proponho uma reflexão sobre as formas dominantes de se fazer turismo, pois como apontam Boukhris e Peyvel (2019), os sistemas turísticos construídos ao longo do período colonial ainda afetam profundamente os territórios anteriormente colonizados. Através de experiências de viagens por dois continentes que sofreram distintos processos de colonização, foi cunhado o termo ‘Turismo Colonizador’, enquanto também se vislumbrava sua possível antítese, o ‘Turismo Libertador’.

Entendo por turismo colonizador aquele que não só herda estruturas e relações construídas a partir de uma história colonial, mas que mantém os formatos de dominação territorial e exploração do trabalho de povos (neo)colonizados. Seu oposto, o possível turismo libertador, seria aquele que quebra essa lógica dicotômica de dominação – norte sobre sul, ricos sobre pobres, desenvolvidos sobre subdesenvolvidos, centro sobre periferias, brancos sobre ‘outros’ – e permite às populações locais o controle sobre seu território e seu próprio desenvolvimento, a expressão de sua originalidade cultural, de sua visão de mundo e de sua perspectiva histórica sobre o seu lugar.

São analisadas, a partir de profunda pesquisa de campo e revisão da literatura, as formas de turismo praticado em parques e demais áreas protegidas – categorias espaciais que carregam

uma forma específica de relação (colonial) com a natureza – onde ainda habitam as populações ditas tradicionais. A análise da atividade turística que acontece aliada à conservação da natureza, associa ambos – turismo e conservação – às diversas questões referentes aos esquemas coloniais, pós-coloniais, neocoloniais, decoloniais e anticoloniais. Em contraponto, são apresentadas formas de empoderamento local para lidar com as questões relacionadas a conservação e ao turismo, que representam realidades externas a uma condição anteriormente vivida.

Em base a argumentação a partir das experiências de uma década de pesquisa e moradia junto a comunidades ribeirinhas da Amazônia e de uma viagem por África, em que foram percorridos, no período de seis meses, uma dezena de países que sofreram distintos processos históricos de colonização. Em especial, esta análise se concentrará nas experiências em comunidades rurais das Reservas de Desenvolvimento Sustentável Amanã e Mamirauá, no caso brasileiro, e de uma comunidade maasai na *Ngorongoro Conservation Area*, na Tanzânia.

Portanto, o “locus da enunciação” (GROSFOGUEL, 2008), se refere às periferias do sul global, no que se apresenta como uma tentativa de “revelar e conhecer o discurso do Outro da sociedade” (SPIVAK, 2010, p. 22). Como afirma Grosfoguel (2008), o pensamento de fronteira é uma resposta crítica aos fundamentalismos, e a descolonização do conhecimento exige levar a sério as perspectivas e cosmologias de pensadores críticos do Sul Global, que pensam a partir de corpos e lugares subalternizados. No contexto do turismo, a colonialidade do conhecimento significa que os povos do Sul – onde ocorre muito turismo internacional e onde muitos de seus impactos são sentidos – ainda são em grande parte objetos da pesquisa em turismo e não produtores³³ de conhecimento (CHAMBERS; BUZINDE, 2015).

De um modo geral, este estudo pretende repensar as práticas turísticas ainda dominantes nos países ditos subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, buscando formas mais justas e dignas para as populações locais reproduzirem seus modos de vida e escolherem suas formas de desenvolvimento aliado à conservação dos ambientes em que vivem. O turismo, como atividade que alcança tais espaços, poderá então representar uma opção para acessar tais

³³ Relativizo aqui o meu lugar de pesquisador brasileiro, buscando produzir conhecimento sobre o turismo que se desenvolve no sul global, mas, ao mesmo tempo, oriundo de uma capital do sudeste do país e pesquisando sobre os ribeirinhos da Amazônia e os maasai da Tanzânia, dois lugares e culturas dos quais não faço parte, portanto não falo enquanto membro do grupo.

condições mais justas, de forma a não ser mais uma atividade que coloniza (territórios e populações), mas sim que liberta.

Este capítulo traz a argumentação principal do trabalho, cujo objetivo é identificar maneiras que o turismo pode contribuir para a autonomia e a expressão da originalidade das populações inseridas em áreas protegidas, relacionando as formas de dominação em países marcados por processos coloniais e investigando as estratégias de organização dessas populações para desenvolver o turismo comunitário. O principal objetivo deste capítulo é traçar um histórico da concepção moderna de turismo e de proteção da natureza, enfatizando os aspectos coloniais associados a essas ideias e suas práticas. Com isso, revelar possíveis formas de representação do turismo libertador, que transcende importantes requisitos do turismo de base comunitária – como o empoderamento e o controle da gestão – para alcançar valores mais profundos, como a emancipação, a autonomia e o controle sobre as decisões que afetam toda a conjuntura da vida em comunidade.

METODOLOGIA

Este capítulo apresenta as principais reflexões acerca do tema da tese. Foi construído a partir das pesquisas de campo desenvolvidas ao longo de mais de uma década – entre 2009 e 2020 – junto a comunidades ribeirinhas da Amazônia brasileira que se organizam para o turismo, e de uma experiência de viagem por seis meses pela África – entre janeiro e julho de 2014 – quando se cristalizaram as percepções sobre a colonialidade do turismo e foi iniciada uma investigação na Tanzânia, onde uma liderança maasai se apresentou como um importante contato para a construção das ideias sobre um turismo libertador. O capítulo apresenta então dois contextos de países do sul global, onde a relação entre populações locais no interior de áreas protegidas onde já ocorre (ou é planejado) turismo, oferece possibilidades para se pensar em modelos libertadores para a atividade turística.

Períodos mais longos de permanência na Amazônia permitiram um contato mais aprofundado com diversas comunidades, sendo que as reflexões foram construídas a partir das experiências em nove comunidades com diferentes graus de envolvimento com o turismo, enquanto a análise na Tanzânia focou em uma comunidade maasai. A figura 15 (pág. 62, Cap. 1) apresenta

o mapa da região de estudos na Amazônia brasileira, no médio Solimões, próximo à cidade de Tefé, onde duas áreas protegidas serviram de base para as investigações: a primeira na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (RDSM), onde se situa a Pousada Uacari e onde uma das comunidades que trabalham na referida pousada também desenvolveu um projeto independente de turismo (Casa do Caboclo); e a segunda área na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (RDSA), onde moradores de comunidades do lago Amanã planejam iniciar um projeto de turismo comunitário.

A viagem de seis meses pela África permitiu uma vivência do continente, para além das fronteiras geopolíticas. A permanência mais longa em algumas regiões possibilitou um certo aprofundamento, que propiciou a escolha de um local de pesquisa que oferecesse uma realidade sobre as formas de organização comunitária para confrontar o turismo colonizador. A figura 23 (pág. 73, Cap. 1) apresenta o mapa com a área de estudo na Tanzânia, em destaque a *Ngorongoro Conservation Area* (NCA), foco da pesquisa, onde a população maasai vive após ter sido removida da área do *Serengeti National Park* (SNP). Tanto em Ngorongoro, quanto no Serengeti já é bem difundido o modelo de turismo de safari, enquanto nas *Game Reserves* do entorno ocorre o turismo de caça esportiva (*trophy hunting*).

Diversas estratégias metodológicas foram utilizadas para investigar a respeito da organização local para o turismo. Primeiramente, faço uso do estudo de casos múltiplos (Yin, 2001), em que foram investigados, exemplos de comunidades tradicionais que habitam o interior de áreas protegidas do Brasil e da Tanzânia. As pesquisas de campo se valeram de características da etnografia e da autoetnografia, em que a experiência pessoal como viajante e pesquisador foi utilizada para descrever e analisar práticas e experiências associadas às viagens e ao turismo. A inserção no contexto histórico-cultural dos amazônidas ribeirinhos e dos maasai pastoralistas, permitiu compreender seus modos de vida e as formas de atuação a partir das configurações engendradas pelo turismo.

Foi priorizado o contato direto com as diferentes culturas, buscando compreender as realidades locais, através do envolvimento ativo em atividades cotidianas. As investigações embasadas na participação frequente, tanto em atividades cotidianas, quanto relacionadas à organização e operacionalização do turismo, estiveram aliadas à realização de entrevistas livres ou semiestruturadas com os principais atores locais (moradores, gestores das áreas protegidas e visitantes), à participação nas reuniões de moradores (assembleias, encontros de

setor e reuniões das comunidades) e ao acompanhamento de viagens com turistas. Será dado um maior aprofundamento em cada uma dessas abordagens nos capítulos subsequentes, mas vale ressaltar que o envolvimento nestas atividades possibilitou a construção teórica mais aprofundada sobre as diversas facetas e nuances relacionadas à elaboração de formas libertadoras de turismo.

Após esta introdução, o capítulo apresenta uma discussão teórica sobre o tema central da tese, referente às origens dos aspectos da colonização associados ao turismo e à conservação, buscando embasar o argumento sobre o turismo colonizador. Em seguida apresenta uma reflexão sobre a possibilidade do turismo libertador, trazendo também alguns aspectos da experiência de campo.

ORIGENS DO “TURISMO COLONIZADOR” E A COLONIALIDADE DA CONSERVAÇÃO

Como exposto no Capítulo 1, esta análise não considera a época das navegações e conquistas europeias como o marco inicial das viagens, mas, como exposto no Capítulo 2, esse é o período que dá início ao ‘sistema-mundo colonial/moderno’ (GROSFOGUEL, 2008). Para a compressão sobre os processos colonizadores associados ao turismo, é importante traçar um histórico sobre as viagens modernas e as formas de colonização associadas a elas. Nos séculos de expansão colonial e dominação, a chegada sistemática dos europeus a outros continentes como África e América fez aflorar entre os seus conterrâneos o imaginário sobre essas terras longínquas, que (como já colocado) remetiam a antigos projetos de conquista do Oriente (SILVEIRA, 2018).

Da mesma forma, os processos de investigação sobre ‘Natureza’ despertaram o interesse de naturalistas europeus, ávidos por conhecer ‘novos mundos’, o que faz da história da ciência moderna, uma história da viagem humana pelo mundo (CARNEIRO, 2001). A ideia de exótico – que se refere a povos e paisagens distantes – se constitui em oposição àquilo que é compreendido como civilização europeia, a partir do encontro com os ‘outros coloniais’ (PINTO, 2006). Portanto, a maneira como o imaginário europeu se formou em relação aos continentes e aos povos colonizados é também um importante fator na abordagem sobre os processos atuais de constituição do turismo.

Engels (1979) explica como a investigação da Natureza remonta ao período em que a realeza, apoiada na burguesia, fundou grandes monarquias, baseadas no conceito de nacionalidade, quando a Terra foi realmente ‘descoberta’ e foram lançadas as bases do futuro comércio mundial. O autor coloca que a própria investigação sobre Natureza evoluía e as ciências naturais se emancipavam da teologia (ENGELS, 1979), quando, sobretudo a partir do XVIII, uma parte importante do objetivo das viagens era o da investigação natural (CARNEIRO, 2001). Pratt (1999) argumenta que a história natural – representando uma autoridade urbana, letrada e masculina – era considerada uma apropriação benigna do planeta, pois se diferenciava das articulações imperiais de conquista – apropriação territorial, conversão e escravização – e criava assim uma visão utópica e inocente da autoridade mundial europeia, à qual a autora se refere como ‘anticonquista’.

É neste período que “o projeto de história natural determinou vários tipos de práticas semânticas e sociais e, dentre elas, a viagem e o relato de viagem estavam entre as mais vitais” (PRATT, 1999, p. 78). A Europa havia se tornado maníaca pelas viagens e pelo encontro com o ‘outro’, ampliando o seu objeto de interesse, estudo e reflexão (MELLO, 2010) e o que os viajantes relatavam sobre as terras exploradas passava a definir a identidade destas. Nesse sentido, “o relato de viagem e a história natural iluminista se aliaram para criar uma forma eurocêntrica de consciência global” (PRATT, 1999, p. 29). A narrativa de viagens dá origem a categoria do escritor viajante, e a ambiguidade se manifesta no olhar europeu sobre as terras americanas, que ora eram vistas como “um lugar paradisíaco, ora como o lugar da indolência e da crueldade, ora como o lugar ideal para a difusão das luzes” (MELLO, 2010, p. 146).

Desde as famosas descrições das viagens de Marco Polo³⁴ pelo Oriente, o imaginário coletivo europeu concebia essa parte do mundo como topos de maravilhas de toda sorte (SILVEIRA, 2018). No caso da América, acidentalmente ‘descoberta’ na busca pelo caminho das Índias, o ‘novo mundo’ e as lendas herdadas sobre o ‘*eldorado*’, despertaram interesses exploratórios, científicos e missionários. A carta *Mundus Novus*, de Américo³⁵ Vespúcio, contribuiu para a afirmação do conceito de ‘selvagem’, que faria sucesso no imaginário do intelectual europeu

³⁴ O ‘Livro das Maravilhas’, narra as viagens de Marco Polo pelo Oriente, no século XIII, a partir da antiga rota da seda. Quando espanhóis e portugueses inauguram a navegação atlântica buscando as Índias, Colombo imaginava ter alcançado seu objetivo ao chegar na América.

³⁵ Hurlbut (1888) traça um histórico da polêmica questão relacionada ao batismo do continente americano associada ao nome de ‘Alberico (Américo) Vespucci’.

(LINDO, 2015) e que, décadas mais tarde, levaria Montaigne a elaborar o ‘mito do bom selvagem’ (SOUZA FILHO, 2006). Posteriormente, os naturalistas viajantes tornam-se os olhos de um corpo comum de conhecimentos que buscava se constituir na Europa através da classificação de todas as formas vida (CARNEIRO, 2001), quando as viagens naturalistas reconciliam a crônica com a aventura, e a ciência se tornava responsável pelas aventuras dos viajantes (FIGUEIREDO; RUSCHMANN, 2004).

Os naturalistas, orientados pelos referenciais da cultura europeia, esforçaram-se para conhecer regiões que estavam na fronteira da colonização, tidas como ambientes bárbaros e desérticos, que representavam um desafio para os cientistas (MIRANDA, 2009). Através das ‘narrativas de anticonquista’, os naturalistas naturalizam sua presença nas colônias e reafirmam a autoridade burguesa europeia (PRATT, 1999). Assim, os relatos de viagem representam um gênero da literatura que acompanhou a penetração colonial do Ocidente no mundo considerado ‘exótico’, visto que “o caráter imperial e colonial dos viajantes produziu com seus relatos não apenas informações úteis para os projetos europeus de dominação como também fenômenos de transculturação³⁶” (CARNEIRO, 2001, p. 234). A exotização é um vetor do processo de diferenciação cultural, que se combina à transculturação, e implica na reorganização do sistema cultural, em um movimento de perdas, seleções e incorporações (PINTO, 2006).

Na Europa, a conjuntura deflagrada pelas expansões napoleônicas teve consequências também nas colônias. Somente após a mudança da família real portuguesa em 1808 – quando o Brasil deixaria de ser proibido aos estrangeiros – passaram a chegar viajantes, cientistas, comerciantes, missionários e artistas de várias partes da Europa em busca de um conhecimento mais preciso da geografia da região, procurando caracterizar os tipos humanos e avaliar se a sociedade havia caminhado para estabelecer a vida civilizada nos trópicos (MIRANDA, 2009). Desde então, o Brasil é visto, ao mesmo tempo, como um ‘paraíso natural’ a ser preservado e um mundo ‘primitivo’ que deve ser ‘civilizado’ (MELLO, 2010).

Tanto o Brasil, de maneira geral, quanto a Amazônia passaram a receber naturalistas como Humboldt, Darwin, Bates, von Martius entre outros, e artistas como Rugendas, Debret e

³⁶ Pratt (1999, p. 30) explica que a transculturação é um conceito criado pelo cubano Fernando Ortiz, que descreve como os “grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir de materiais a eles transmitidos por uma cultura dominante ou metropolitana”, substituindo o conceito de aculturação.

Eckhout, além de missionários (que chegavam desde o início da colonização) como Antônio Vieira, José de Anchieta e Andre Thevet, que produziram não somente relatos³⁷, mas obras artísticas e coleções sobre a fauna, a flora, a paisagem e os povos indígenas recém ‘descobertos’³⁸. Todos esses elementos foram então apropriados de diversas formas pelas potências coloniais. Diener e Costa (1999, p. 83) dizem que as obras do “artista-viajante” Rugendas, se transformaram “no veículo documentador que levaria à Europa [...] imagens reveladoras dos recônditos deste espaço tropical, então bem pouco conhecido pela ciência ilustrada”.

A Amazônia foi amplamente imaginada por meio dos relatos de viagem, e assim a região se constituiu pelo imaginário cultural produzido através dos 'olhos imperiais' do viajante colonial (WHITEHEAD, 2002). A gestão colonial buscava explorar e registrar os contornos dos espaços geográficos incógnitos, gerando conhecimentos estratégicos no plano geopolítico e econômico (SOUZA LIMA, 2012). Locus de muito interesse desde as primeiras conquistas ibéricas, a floresta amazônica ainda ocupa um lugar de destaque neste imaginário sobre o ‘selvagem’ (*wilderness*³⁹), até mesmo para os povos que descendem dos colonizadores e vivem hoje próximos a ela, sem de fato a conhecerem⁴⁰.

Em analogia a ‘*wilderness*’⁴¹, Ribeiro (2006) faz referência ao ‘Sertão’, como lugar de ‘pouca gente’ e ‘muita natureza’. A palavra ‘sertão’ tem uma origem medieval e nomeava as regiões

³⁷ Miranda (2009, p. 631) cita relatos de naturalistas como Saint-Hilaire – carregados de preconceitos e noções pejorativas – que ajudaram a construir o imaginário sobre o Brasil, escrevendo que o destino do sertão seria “desaparecer e ceder lugar à civilização”, tornando-se ‘útil’, e que seus habitantes eram uma “‘escória’ desprezível” que seria substituída pelos “construtores de ‘impérios’”, anunciando que “o verdadeiro sentido da história do interior da América portuguesa é cumprir a sina de abrigar cidades, indústrias e agricultura mercantil”.

³⁸ A própria narrativa de “descobrimientos”, ainda hoje replicada desde a educação básica até a grande mídia, demonstra a perspectiva colonial que se enraíza na cultura dos povos colonizados, em especial do “novo” mundo. Territórios, animais, plantas e populações passam a ser “reconhecidos” apenas após serem “descobertos” pelos povos que invadiram suas terras.

³⁹ As referências à ‘*wilderness*’ como mundo selvagem desabitado são muito recorrentes, especialmente entre preservacionistas estadunidenses. Diversos autores relatam como esta visão foi transportada para outros cantos do mundo, desconsiderando a existência de grupos que povoaram e transformaram as regiões por séculos ou milênios (MCCORMICK, 1992; CRONON, 1995; NEUMANN, 1995).

⁴⁰ No Brasil, é bem marcante o fato de que habitantes de outras regiões pouco sabem (além de preconceitos e senso comum) sobre a Amazônia e, em grande parte, nunca visitaram a região que ocupa mais da metade do território brasileiro. A região amazônica simboliza, ao mesmo tempo, um grande desconhecimento por parte do restante do país, e menina dos olhos de planos mirabolantes de exploração totalizante do turismo, elaborados por pessoas que pouco vivenciaram as inúmeras realidades locais (GONTIJO; REGO, 2001).

⁴¹ William Balée (1993), em artigo sobre as transformações indígenas da floresta amazônica, usa o termo ‘selva’ para fazer a correspondência a ‘*wilderness*’.

fora do controle da Coroa portuguesa⁴² (MIRANDA, 2009). Ribeiro (2006, p. 282) descreve que “o sertão é sempre mais além, mais para o interior [...] onde a sociedade humana ainda não venceu o mundo natural”. No caso da Amazônia, Chambouleyron (2013) explica que o termo sertão é muito utilizado na documentação colonial para se referir ao espaço interior do vasto território da capitania do Grão-Pará. As buscas pelas chamadas ‘drogas do sertão’, representaram, desde meados do século XVII, o primeiro ciclo econômico da floresta amazônica (ROLLER, 2013). Analisando a obra de Euclides da Cunha, Ventura (1998, p.135) diz que selva e sertão eram “vistos como desertos por seu isolamento geográfico e povoamento rarefeito”, representando tudo aquilo que estava “fora da escrita da história e do espaço da civilização: terra de ninguém, lugar da inversão de valores, da barbárie e da incultura”, sendo considerados “territórios misteriosos, fora da história e da geografia”.

Desde o século XVI, o sertão brasileiro aparece como deserto misterioso e ameaçador, representando um espaço a ser conquistado, em que seria necessário dominá-lo e transformá-lo por meio do trabalho dos colonizadores (MIRANDA, 2009). Definido como deserto improdutivo, o interior da América portuguesa aparecia como área disponível para a ação do homem civilizado, pois essas regiões ‘careciam’ enfim, de europeus: “o sertão é deserto porque não sinaliza a existência da vida civilizada” (MIRANDA, 2009, p. 630). Alfred Wallace (2004), em sua longa viagem pelo Brasil, escreve que o interior do território era “povoado por inúmeras tribos selvagens, ainda não convertida ao cristianismo”, associando a ideia de ‘selvagem’ àqueles não-cristãos – logo, não civilizados. Quase impetrável ao controle estatal, o sertão dos viajantes representava, portanto, a fronteira maravilhosa que o europeu precisaria ultrapassar e controlar, e assim, o deserto selvagem do interior da América do Sul torna-se um obstáculo a ser vencido pelos ‘agentes do progresso’⁴³ (MIRANDA, 2009).

Mais próxima da Europa, a África há muito fazia parte do imaginário de viajantes e exploradores, sendo vista como um ‘Éden’ (NEUMANN, 1995). Apesar dos contatos desde a antiguidade, ainda no início do séc. XVIII, o interior da África subsaariana aparecia nos mapas como terra incógnita, e Hallett (1963) afirma que o conhecimento dos europeus sobre a Ásia e as Américas contrastava com sua ignorância sobre a África. Entretanto, com o aumento do

⁴² Moreira (2015) relata a fundação de uma feitoria e um forte portugueses em 1460 na Serra Leoa, para o comércio de produtos do sertão ou ‘desertão’, em referência ao Saara. Ribeiro (2006) também aponta a ideia de sertão como semelhante a ‘desertão’, e Cronon (1995) também faz referência a deserto para ‘wilderness’.

⁴³ Noção que ainda parece ser muito atual, principalmente no que se refere à floresta Amazônica.

tráfico humano e do comércio transatlântico, seus povos e suas produções materiais eram mais conhecidas dos viajantes, dos estudiosos e dos Estados europeus (MUDIMBE, 2013). As justificativas oficiais para a conquista começavam por classificar o interior das colônias como '*terra nullius*'⁴⁴, assim proporcionando espaços vazios nos mapas mentais (ROLLINS, 1999). A ignorância dos europeus a respeito da história e da geografia do continente se manifestava na forma como denominavam povos e lugares, com expressões genéricas como *Etiópias*, *Negrolândia*, *Barbária* ou *Nigrita*, onde habitariam bárbaros, selvagens e infiéis (GOMES, 2019).

Foram as viagens de exploração ao interior do continente africano e outras expedições mais notáveis – principalmente as lideradas por Park, Livingstone, Rhodes e Stanley, entre outros, nos séculos XVIII e XIX – as responsáveis por impulsionar o processo de interiorização da colonização, antes limitada mais ao litoral (HALLETT, 1963). Posteriormente, já no século XX, obras literárias de Hemingway e imagens de Theodore Roosevelt caçando leões (figura 268, pág. 419), rinocerontes e elefantes instigaram o interesse de europeus e estadunidenses pelos safaris e pela caça de troféus (BIRD, 2018; BROWER, 2005). No período colonial a partir do final do séc. XIX muitos viajantes se deslocavam para a África exclusivamente para caçar (STEINHART, 1989). A caça era (e ainda é) uma atividade de luxo que desenvolveu o setor de turismo de vida selvagem na África, reforçando as ligações com Europa e Estados Unidos, de onde provinham os turistas (GISSIBL, 2016b). A figura de uma África como 'reservatório de mistérios', representa o discurso ocidental do 'desejo pelo selvagem', sem entraves, nem culpa (MBEMBE, 2014).

O imaginário que os turistas constroem sobre os lugares que visitam é claramente uma projeção da consciência ocidental, que sugere a imagem do homem natural selvagem, próximo da natureza e ainda não oprimido pela civilização europeia (BRUNER, 1991). Nesse sentido, ambos os casos amazônico e africano parecem herdar os traços coloniais, no que se refere tanto ao imaginário turístico, quanto às estruturas de poder desenvolvidas para o turismo moderno, inclusive impondo alterações nas formas como as populações locais veem e utilizam a natureza. O próprio conceito de áreas legalmente protegidas tem um forte legado

⁴⁴ Segundo Santos (2007, p. 71), este era o "conceito de vazio jurídico que justificou a invasão e a ocupação dos territórios indígenas".

colonial, pois, como aponta Randeria (2007), os antecedentes históricos da ideia de áreas protegidas podem ser localizados nas políticas ambientais coloniais.

Os primeiros parques nacionais foram constituídos invocando uma dicotomia entre civilização e natureza, e surgiram nas sociedades colonizadas pelos britânicos, onde a construção da ideia de nação buscou valorizar a natureza e o espaço geográfico ao invés da cultura ou da história locais (HARPER; WHITE, 2012). Para Neumann (1995), foram os britânicos que levaram uma concepção tanto de natureza, quanto de natureza protegida para a África. Pois foi devido à crescente urbanização e industrialização (impulsionadas pelos processos de colonização), que as sociedades ocidentais passaram a se preocupar em reservar porções de natureza ‘intocada’ que pudessem proporcionar oportunidades rurais de lazer (MCCORMICK, 1992).

Os sentimentos entre os europeus do séc. XVIII, “refletem o desconforto gerado pelo progresso da civilização humana; e uma relutância a aceitar a realidade urbana e industrial que caracteriza a vida moderna” (THOMAS, 2010, p. 359). O autor completa que, a partir do séc. XIX, “apreciava-se o cenário selvagem, por proporcionar uma fuga do burburinho crescente das cidades e das fábricas”, e explica que foi a necessidade que os moradores urbanos sentiam de voltar à terra ‘selvagem’ em busca de regeneração espiritual, que condicionou mais tarde os movimentos de preservação das montanhas e ‘terras incultas’, antes que fossem todas tragadas pelo progresso humano (THOMAS, 2010, p. 379). Da mesma forma, o crescimento do interesse pela história natural levou a um movimento pela proteção da vida selvagem e para que fossem proporcionadas oportunidades de lazer como antídoto para a vida urbana e industrial (MCCORMICK, 1992).

Ao narrar o caso estadunidense de conquistas das fronteiras oestes, Cronon (1995) diz que a ‘wilderness’ emergiu como a paisagem predileta para os turistas da elite, para quem as terras selvagens não eram lugar de produção, mas de recreação⁴⁵, e para lá iam como consumidores das paisagens e dos serviços associados. A visão de natureza selvagem se tornou símbolo da vocação atribuída ao “espírito nacional” de desbravar o oeste selvagem, o que representou um dos temas centrais da identidade nacional norte-americana (CARNEIRO, 2001).

⁴⁵ McCormick (1992) aponta que, desde a década de 1860, áreas costeiras e margens de lagos e rios começaram a ser reservadas para o lazer público, e faz referência a um decreto de 1864 que transfere o Vale de Yosemite e o Mariposa Grove para o estado da Califórnia, com a condição dos espaços serem mantidos para o lazer e a recreação públicos, o que teria sido o primeiro caso de correlação entre áreas protegidas e turismo nos EUA.

Yellowstone estabeleceu um precedente no planejamento da conservação, o de separar as pessoas das áreas protegidas enquanto justifica a prática conservacionista por meio do desenvolvimento econômico (KING, 2009). A partir de Yellowstone, em 1872, os Estados Unidos inventaram o rótulo de 'parque nacional' para preservar as maravilhas naturais do país, visando confinar a 'natureza' a um 'parque' que teria então status de patrimônio nacional (GISSIBL, HÖHLER & KUPPER, 2015).

O movimento para criar parques nacionais e áreas protegidas veio no final das guerras indígenas, quando os antigos habitantes desses territórios foram transferidos para reservas, e o mito da *wilderness* – como ‘terra virgem’, deserta e desabitada – acabou sendo especialmente cruel com os povos que outrora chamaram aquelas terras de lar (CRONON, 1995). Forçados a se mudar para que os turistas pudessem desfrutar com segurança a ilusão de que estavam vendo sua nação em seu ‘estado original’, a remoção dos povos indígenas para criar um ‘deserto desabitado’, mostra quão inventada é a noção de *wilderness* (CRONON, 1995). O conceito de *wilderness* como a natureza intocada ou indomável é principalmente uma percepção urbana e elitista, construída por pessoas distanciadas do ambiente natural (GOMEZ-POMPA; KAUS, 1992).

O modelo estadunidense de parques nacionais foi copiado em vários outros países (MCCORMICK, 1992), o que contribuiu para que as ideias e instituições ocidentais se tornassem fundamentais na formação de ideias e instituições coloniais (e pós-coloniais) para a gestão da natureza (RANDERIA, 2007). Cronon (1995) conclui que muitos ambientalistas estão começando a perceber que exportar as noções americanas de *wilderness* pode se tornar uma forma de imperialismo cultural. A crítica pós-colonial argumenta que os modelos ocidentais de desenvolvimento do turismo e da conservação da vida selvagem estão embutidos em um legado colonial centrado na exclusão de suas comunidades indígenas (AKAMA et al, 2011).

A visão biocêntrica da relação antagônica entre a sociedade e a natureza, representa a natureza como intocada e, ao mesmo tempo, ameaçada pelo uso insustentável e pelo estilo de vida predatório das comunidades locais, visando deslocar essas populações de suas áreas ou limitar seus direitos de acesso (RANDERIA, 2007). Conceitos como natureza selvagem, intocada ou ameaçada, biodiversidade, estão implicados em relações de poder assimétricas (GISSIBL, 2016a). Importantes ONGs internacionais que se autodenominam guardiãs da

biodiversidade, promovem uma visão ambiental que reivindica racionalidade científica ao mesmo tempo em que fazem parte da arquitetura de governança global (RANDERIA, 2007).

Muitos grupos ambientalistas relutam em discutir sobre sua cooptação pelas elites políticas e corporativas (BARKER, 2008), visto que a conservação da biodiversidade – retratada como um baluarte contra os males ambientais – está cada vez mais implicada na reprodução do capitalismo, tornando as relações entre seres humanos e o ambiente mais espetacularizadas (IGOE, 2010). O controle sobre ‘paraísos tropicais’ passa pelas poderosas ONGs de conservação, financiadas por créditos de cooperação internacional, que põem em prática a ‘política do vazio’, enquanto subtraem imensos territórios dos povos locais em nome da preservação da vida selvagem e da felicidade dos ricos turistas, que podem então fazer uso de suas máquinas fotográficas ou de seus fuzis, para o puro entretenimento (BRUNEL, 2009).

Frequentemente, essas ONGs conservacionistas estão envolvidas no controle do turismo comunitário, no que pode ser considerado uma forma de neocolonialismo (MANYARA et al, 2006), pois, através do controle estrangeiro dos recursos e da dependência do financiamento de doadores, tanto o ecoturismo quanto o turismo de base comunitária reforçam a dependência externa e promovem o neocolonialismo (MANYARA; JONES, 2007). Quando o TBC acontece em um ambiente político dominado por influências externas, pode ser apropriado por elites locais, limitando as oportunidades de inclusão e empoderamento (DOLEZAL; NOVELLI, 2020).

Com o fracasso desses projetos autoritários de conservação, o envolvimento dos povos indígenas e tradicionais se tornou parte da nova governança verde neoliberal, mas essa ‘participação’ é limitada à implementação eficiente de projetos e prioridades definidas por especialistas e burocratas ambientais nacionais e internacionais (RANDERIA, 2007). Parece que, mesmo quando os projetos de conservação julgam encontrar soluções para a inclusão social e a participação local, as visões de mundo⁴⁶ dos povos afetados pelas políticas conservacionistas não são respeitadas. Da mesma forma, os projetos de turismo deveriam respeitar a cosmovisão das comunidades, em que ser humano e a natureza formam parte de uma unidade total e indivisível (MALDONADO, 2009).

⁴⁶ Geertz (2008) explica que os aspectos cognitivos e existenciais de uma dada cultura são designados pelo termo "visão de mundo", que inclui a forma como um povo elabora seus conceitos de natureza, de si mesmos e da sociedade.

A relação entre o turismo e as áreas naturais protegidas se apresenta então como um duplo exemplo da perda de controle das populações locais sobre seus territórios. Primeiro a conservação – aplicando o que Guha (1997) classifica como “imperialismo conservacionista” – altera as dinâmicas locais de atuação nos espaços, e em seguida o turismo se apropria dos territórios, incorporando-os a sua lógica de mercantilização e consumo das paisagens. As áreas naturais são transformadas em “paraísos perdidos”, lugares de “re-criação” para turistas que necessitam “experimentar novos ares” (BRUNEL, 2009, p. 09). É o que Crick (1989, p. 307) chama de “imperialismo do lazer”, que considera como sendo a “face hedonista do neocolonialismo”, em que áreas do próprio país são entregues ao prazer de estrangeiros. Assim, o turismo induz a impressão de que os parques são reservados para que os estrangeiros brancos ricos se divirtam (MYERS, 1972).

Ademais, o processo de criação de áreas protegidas, conduzido de forma centralizada e burocrática, é a origem de muitos conflitos, sendo que as transformações sociais resultantes da existência de uma área protegida tendem a ser irreversíveis (IRVING, 2010). O conflito geralmente se instala a partir do estabelecimento e do modelo de gestão de áreas protegidas, devido a abordagens que não consideram as práticas e interesses locais (WEST et al, 2006). Citando o exemplo maasai da Tanzânia, Honey (1999) argumenta que a abordagem de cima para baixo, opressora e violenta, na criação dos parques nacionais, levou à caça ilegal e a profunda hostilidade local em relação aos parques. Esse modelo de conservação ambiental impede as populações tradicionais de reproduzir seus modos de vida (ARRUDA, 1999).

Importantes pesquisas apontam para a necessidade de se pensar melhores práticas e modelos de turismo, especialmente quando se trata de ambientes e populações culturalmente diferenciados (ARRUDA, 1999; DIEGUES, 2000; KENT, 2003; M. W. ALMEIDA, 2004; CHAPIN, 2004; DOWIE, 2006; RANDERIA, 2007; GARLAND, 2008; IRVING, 2010). O turismo de natureza – em suas diversas ramificações⁴⁷, como ecoturismo, de aventura, de base comunitária – é uma atividade que chega a tais espaços como proposta de geração de renda aliada à

⁴⁷ Enquanto Goodwin (1996) define o turismo de natureza como todas as formas de turismo que utilizam ‘recursos naturais’, o ecoturismo envolve um compromisso com a proteção da natureza e a responsabilidade social (WESTERN, 2002) e o turismo de base comunitária carrega valores como a autenticidade (ZAOUAL, 2009), a autogestão (MALDONADO, 2009), a convivencialidade (GRIMM; SAMPAIO, 2011), o empoderamento (DOLEZAL; NOVELLI, 2020). Por sua vez, Mtapuri e Giampiccoli (2018) consideram o ecoturismo de base comunitária uma definição abrangente que engloba sustentabilidade ambiental e social, envolvimento local e acesso aos benefícios, equidade e justiça sociais, além do controle do setor de turismo por parte das comunidades.

conservação. A partir da implementação da atividade turística em suas localidades, as populações são introduzidas em um padrão econômico exótico, no qual elas não são mais as protagonistas do desenvolvimento (ARAÚJO; GELBCKE, 2008).

A ideologia ocidental em relação ao ecoturismo é dominante e poderosa, com uma tendência marcante para que suas operações sejam caras e exclusivas (CATER, 2006). A atividade gera transformações na distribuição do acesso a recursos naturais, pois funciona como um catalisador de mudança, ao incorporar novos ambientes às economias de mercado, o que implica na mercantilização e remodelação simbólica de uma variedade de características naturais visando extrair valor de uso, em um processo que pode deteriorar a qualidade desses ambientes (KENT, 2003). O ecoturismo construído pelo ocidente pode presumir um estilo de vida artificial, 'zooificado' das populações locais, assumindo também que os 'pobres' são felizes como são (CATER, 2006).

Por outro lado, o ecoturismo necessita que os ambientes explorados permaneçam inalterados, a fim de preservar os recursos dos quais depende, em um paradoxo que implica na formulação de leis e regras que também servem para restringir formas concorrentes de uso de recursos (KENT, 2003). A questão fundamental com relação ao ecoturismo enquanto prática ocidental, é que ele pode falhar em reconhecer os valores e interesses divergentes entre os promotores e os alvos da atividade, pois a ideologia dominante por trás do ecoturismo – de conservação para o desenvolvimento – muitas vezes não é compatível com as visões de mundo das sociedades não ocidentais, que podem ter um problema com a mercantilização da natureza por meio da atividade (CATER, 2006). Os destinos ecoturísticos estão geralmente vinculados a parques e áreas protegidas bem estabelecidas (WALLACE; PIERCE, 1996) e, assim, a colonialidade do turismo e da conservação se manifesta no modo como as novas racionalidades se impõem aos lugares e territórios anteriormente habitados por uma multiplicidade de grupos e populações, levando ao estabelecimento – nestas áreas de natureza preservada – do turismo colonizador.

O “TURISMO COLONIZADOR”

O turismo moderno começa então a se desenvolver pela Europa a partir da segunda metade do século XIX, graças à mobilidade social das burguesias, que puderam acumular capital para se dedicarem ao lazer, ao mesmo tempo em que começam a se desenvolver as companhias de transportes de massa (PEREZ, 2009). Na mesma época, se delineiam diferentes geografias do exótico, a partir da expansão da fotografia, da etnografia, do turismo e dos transportes, enquanto o encurtamento das distancias e as facilidades de comunicação contribuem para a ampliação dessas geografias do exótico (PINTO, 2006).

A ‘era dos impérios’ se sobrepõe ao desenvolvimento do turismo, que passa de um fenômeno europeu a um fenômeno global, demonstrando que os impérios funcionaram como vetores ao longo dos quais o turismo pôde crescer e se expandir (BARANOWSKI et al, 2015). De acordo com Engels (1979, p.16) o caráter aventureiro do período de expansão colonial se refletiu nos cidadãos europeus e “não existia, então, quase nenhum homem⁴⁸ de certa importância que não tivesse feito extensas viagens”. Anterior à ‘invenção do turismo’, “viajar por puro prazer e conhecimento era algo restrito à aventura dos sábios ou ao luxo aristocrático” (CARNEIRO, 2001, p. 236).

Foi nessa conjuntura e nesse período de expansão e dominação imperialista, que se iniciaram as viagens modernas e se consolidou o palco do turismo, forjando contatos entre povos que continuariam a ser dominados e seus colonizadores, que passavam a chegar também na forma de turistas. Pratt (1999) usa a expressão “zona de contato” para se referir ao espaço dos encontros coloniais, onde as pessoas geográfica e historicamente separadas passam a entrar em contato umas com as outras e a estabelecer relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção e de desigualdade. A autora segue dizendo que a “transculturação é um fenômeno da zona de contato”, em que grupos subordinados selecionam e inventam seus próprios valores e significados a partir do que é transmitido por uma cultura dominante, porque “as zonas de contato são espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se

⁴⁸ Vale enfatizar o uso do gênero masculino para demarcar a figura do viajante, aventureiro, explorador, conquistador.

chocam, se entrelaçam [...], frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo” (PRATT, 1999, p. 27).

O turismo é uma atividade que requer deslocamento⁴⁹ e, assim, se materializa na zona de contato, potencializando cada vez mais encontros entre diferentes grupos humanos e favorecendo as relações desiguais de poder, ao se apropriar dos lugares e dos corpos de seus habitantes como paisagens e serviços. As relações assimétricas de poder que privilegiam o viajante (*'world traveller'*), são ideologicamente normalizadas e esse privilégio torna-se invisível, persistindo assim as disparidades de poder da era colonial nas relações entre turistas e população local – que raramente tem a chance de viajar (SMITH, 2018).

O olhar do turista é construído em relação ao seu oposto, às formas não turísticas de consciência e experiência social e é particular a cada período histórico (URRY, 2002). Assim, o olhar do turista busca familiarizar a paisagem e naturalizar sua presença nela (D'HAUTESERRE, 2004). As práticas do turismo baseiam-se nas relações estruturais coloniais do passado e do presente, e o legado colonial de atitudes, comportamentos e imagens continua a ser reificado por meio do turismo (TUCKER; AKAMA, 2012). Dessa forma, o turismo participa na articulação e perpetuação do desenvolvimento desigual e das relações territoriais e culturais desiguais, tanto entre os países, como dentro deles (D'HAUTESERRE, 2004).

O turismo vende a experiência do lugar e de seu povo de maneiras que não expressam as múltiplas narrativas que definem esses lugares e identidades, pois as representações turísticas são muitas vezes essencializadas e refletem os imaginários preconcebidos e estereotipados dos turistas (DEVINE, 2017). Assim, os imaginários coloniais são traduzidos nas práticas turísticas contemporâneas, de modo que as fantasias turísticas tendem a essencializar o 'outro' (SALAZAR, 2012a; 2013). Como afirma Mkono (2019), o turismo está longe de ser um facilitador da compreensão intercultural, posto que reproduz imagens e feridas de um passado colonial. Nesse caso, a teoria pós-colonial é útil para mostrar que o discurso do turismo que promove a preservação do 'tradicional' para a mercantilização da experiência

⁴⁹ Me refiro aqui, principalmente, aos movimentos físicos dos sujeitos pelo espaço, sem, no entanto, desconsiderar outras formas de viagens, invisíveis ao mercado turístico, como apresenta Almeida (2017). A autora cita os movimentos errantes, os deslocamentos nos espaços comuns das cidades, as viagens nômades, imaginárias, artísticas ou xamânicas, como 'viagens' que se dão na fronteira das relações entre os sujeitos e o mundo e que são negadas pelo conhecimento turístico tradicional, sendo compreendidas como 'não-turismo' ou deslocamentos marginais (ALMEIDA, 2017).

turística é baseado em um desejo colonial de fixar a identidade do outro para que ele permaneça distinta da identidade do turista (HALL; TUCKER, 2004).

O turismo frequentemente encena uma nostalgia imperialista, pois as performances turísticas reproduzem imagens estereotipadas, histórias desacreditadas e fantasias romantizadas (BRUNER, 2001). Em muitos casos, o turismo nos países em desenvolvimento está ligado à era do domínio colonial e as formas atuais de desenvolvimento do turismo ainda são influenciadas por valores filosóficos e ideológicos ocidentais e por processos exógenos imprevisíveis que respondem a interesses políticos e econômicos externos para atender demandas do mercado externo (TUCKER; AKAMA, 2012). Os autores completam que estas formas de desenvolvimento do turismo acentuam a estrutura econômica de dependência da demanda do mercado externo e com isso, a gestão e sustentação a longo prazo dos estabelecimentos turísticos depende de controle e apoio externos, o que acentua as tendências neocoloniais e as estruturas de dependência econômica nos países em desenvolvimento (TUCKER; AKAMA, 2012).

Um aspecto pouco considerado como um fator que influencia os fluxos turísticos são os laços coloniais históricos e contemporâneos entre os mercados de origem e os destinos (MCKERCHER; DECOSTA, 2007). Antigos territórios coloniais tornam-se destinos de férias favoritos para ocidentais em busca de 'aventuras' (FRÖMMING, 2009). Mckercher e Decosta (2007) citam o exemplo de Europeus e estadunidenses, que demonstram uma preferência por destinos com fortes laços históricos e políticos, os quais dependem fortemente dos antigos colonizadores como fonte de visitantes. Assim, o turismo para destinos não ocidentais é concebido como articulador de uma forma de colonialismo, reproduzindo as relações perversas entre colonizadores e colonizados, que inclui a dominação da indústria turística por grandes agências de viagens ocidentais, companhias aéreas e cadeias hoteleiras (KOTHARI, 2015). O 'colonialismo' deveria então ser incluído como uma variável em modelos de movimentos turísticos (MCKERCHER; DECOSTA, 2007).

Mudimbe (2013, p. 67), ao narrar o processo de colonização do continente africano, afirma que "o viajante se tinha tornado um colonizador" (chamando a atenção para as categorias dos antropólogos e dos missionários), enquanto Nash (1989) compara o turista ao conquistador ou ao missionário, como o agente de contato entre diferentes culturas e a causa de mudanças, especialmente nas regiões menos desenvolvidas do mundo. O problema que se apresenta é

como o turismo se insere nas propostas de desenvolvimento territorial e se é capaz, através de um enfoque menos economicista e mais educativo, de promover melhor retorno social, econômico e ambiental para as populações locais (ARAÚJO; GELBCKE, 2008), visto que a geografia dos fluxos turísticos internacionais constitui um espelho das desigualdades sociais e históricas (SANSOLO; CRUZ, 2011).

Os turistas são geralmente representantes de sociedades mais 'desenvolvidas' que trazem consigo influências que afetam seus anfitriões de várias maneiras (NASH; SMITH, 1991). O turista moderno, que contribui com a degradação do ambiente e dos modos de vida, pode então concluir o trabalho de seus antecessores, também viajantes do oeste – o conquistador e o colonialista (COHEN, 1972). Isto se aplica a uma escala macroeconômica da geopolítica internacional, pois os destinos que antes dependiam dos governos coloniais continuam a depender desses mesmos países para 'fornecer' tanto os turistas quanto as empresas multinacionais para implementar e gerenciar as instalações turísticas (PALMER, 1994). No caso africano, por exemplo, Akama (2004) aponta que, inicialmente, foram os grupos de interesse externos que investiram em instalações e infraestrutura de turismo e hospitalidade na África.

Kothari (2015) afirma que turistas são sinônimos de viajantes coloniais. É possível então definir o 'turista' como um produto colonial, posto que é fruto dos processos de dominação colonial. Vale salientar o uso do termo turista, como o agente de perpetuação dos processos coloniais, em oposição ao viajante (como exposto no Capítulo 1). Especialmente quando viajam para o Sul Global, os 'turistas ricos' desfrutam de sua mobilidade como resultado de séculos de conquista e subjugação colonial (SMITH, 2018). O turista reduz os lugares e as pessoas a uma utilização superficial e prejudicial, incorporando uma identidade com a qual ninguém quer se identificar (BRUNEL, 2009). Turistas ocidentais são vistos como missionários do ocidente, numa repetição neocolonial das legiões de colonizadores europeus brancos dos séculos passados (JAAKSON, 2004). O autor aponta que os turistas são consumidores da cultura global, atuando como agentes da globalização e, por isso, o próprio termo 'turista' adquiriu conotações muito negativas (JAAKSON, 2004). Na escala planetária, o turismo é um dos elementos fundamentais da globalização e está subordinado aos atores hegemônicos da economia global (A. RODRIGUES, 2006).

A globalização do turismo exerce fortes pressões sobre as comunidades onde a atividade se insere (MALDONADO, 2009). Uma crítica pós-colonial do turismo se refere à perpetuação do poder por meio das práticas coloniais nas ex-colônias através do turismo (AKAMA et al, 2011). A colonialidade do turismo se manifesta então desde a hierarquização das relações entre “patrões” (turistas) e “empregados” (serviçais), até a apropriação dos espaços dos povos nativos para exclusivo uso turístico, e a disponibilidade de “matéria-prima” (turistas) para a “fábrica” (indústria do turismo) produzir e exportar para o mundo indivíduos que carregam seus próprios valores e suas formas de ver o ‘outro’, enraizadas nas relações de colonialismo. Este é o turismo colonizador, que, ao se apropriar para usufruir dos espaços, perpetua as condições de poder e dominação, construídas nos últimos séculos ao custo de muita injustiça e exploração. Da mesma forma, a colonialidade da conservação se manifesta nas iniciativas contemporâneas que prolongam as temporalidades e geografias do colonialismo, sustentam antigas hegemonias e perpetuam relações de poder exploratórias, particularmente no Sul Global (COLLINS et al, 2021).

Portanto, é possível concluir que, apenas através do colonialismo, os ocidentais (europeus e europeizados, brancos, ‘desenvolvidos’) puderam acumular capital, se industrializar, desenvolver estruturas, constituir uma massa de mão de obra e conceder-lhe férias e finais de semana para descansar e viajar para se renovarem, a fim de manter a grande máquina do capital girando. Igualmente, as áreas naturais protegidas passaram a representar o espaço da renovação física e espiritual do sujeito urbano-industrial, ao mesmo tempo em que destituem os legítimos habitantes dessas ‘terras tradicionalmente ocupadas’ (ALMEIDA, 2008) para dar lugar às legiões de turistas ávidos por uma breve experiência de ‘natureza’ – que passa a ser uma extensão do tecido urbano, enquanto ‘espaço politizado’ (MONTE-MÓR, 2006).

É o que Krippendorf (2009, p. 22) chama de “ciclo de reconstituição do ser humano na sociedade industrial”. Somente aí surge o turista moderno, um turista que também se faz colonizador, visto que se utiliza de seu poderio econômico para consumir e explorar – através do lazer – as paisagens e as culturas cada vez mais distantes e distintas. Krippendorf (2009, p. 84) afirma então que “o turismo é um conquistador pacífico. [...] A invasão é perfeita. [...] O turista moderno denota traços colonialistas”. Para o autor, “os viajantes [turistas] e os autóctones se encontram em situações completamente diferentes e mesmo opostas. A liberdade e o prazer de um são o fardo e o trabalho do outro” (KRIPPENDORF, 2009, p. 87).

São estas situações que o turismo parece herdar do período colonial, assumidas e ressignificadas pelo imperialismo e o neocolonialismo. Como colocado por Said (1995), o imperialismo significa colonizar e controlar terras distantes que, por diversas razões, atraem pessoas de fora, que, como consequência, levam grande miséria. Rolim (2016) explica que o neocolonialismo se caracteriza por uma dominação indireta, situação em que um país independente continua a sofrer intervenção de um Estado estrangeiro (HALL; TUCKER, 2004). O turismo moderno parece se encaixar muito adequadamente nesta descrição, visto que se apropria de territórios que possuem qualidades paisagísticas excepcionais e pode transformar por completo as relações e os modos de vida locais, gerando, inclusive, miséria⁵⁰ para muitos.

Apesar do turismo ser um importante gerador de renda, não consegue eliminar as desigualdades, pelo contrário, o “turismo neocolonialista” perpetua e exacerba a lacuna entre os ‘ricos e o resto’⁵¹ (JAAKSON, 2004). Para Krippendorf (2009, p. 15), “os visitados estão se preparando para a revolta”. A perda do controle sobre seus territórios e a subordinação aos interesses do capital turístico podem de fato levar os anfitriões a uma luta para se libertarem. Esta busca por formas alternativas de turismo, que sejam internamente construídas, permitam a autonomia e o empoderamento e valorizem a cultura, a história e os modos de vida locais é o que (utopicamente) busco considerar como um turismo libertador.

O (POSSÍVEL?) “TURISMO LIBERTADOR”

A construção do espaço turístico acontece com a desconstrução, ou a transformação do ambiente e das relações sociais que anteriormente permitiram a existência daquele lugar (M. G. ALMEIDA, 2004). O contato entre diferentes culturas se deu através de exploração, dominação, escravização e espoliação, desde antes da colonização efetiva até o momento pós-colonial. Isso fez com que a história das sociedades colonizadas se realizasse em função

⁵⁰ Aponto aqui uma ressalva à aplicação do conceito de imperialismo de Said ao turismo, quando o autor coloca a miséria como consequência. O turismo pode sim levar miséria a diversos povos das regiões onde se insere, assim como pode também gerar riquezas, que muitas vezes são, em si, mal distribuídas, mas que podem alcançar uma parcela (maior ou menor) da população. Como aponta Coriolano (2006), a expectativa principal do turismo é o lucro e a concentração de renda, mas também pode criar oportunidades de ganhos para os trabalhadores e os lugares mais pobres.

⁵¹ O autor usa a expressão ‘*the west and the rest*’.

de uma presença estrangeira (BALANDIER, 2014). Os mecanismos adotados e criados para o turismo herdaram esta relação e somente a libertação deste sistema pode garantir o controle das populações locais sobre sua própria história.

A ruptura dessa relação de dominação centro-periferia pode acontecer pelo rompimento de estruturas imperiais e coloniais históricas de dominação, e da construção de novas relações baseadas na cooperação, que facilitem o estabelecimento de relações horizontais e a participação dos sujeitos envolvidos (ARAÚJO; GELBCKE, 2008). Pois o turismo também representa a continuação da presença estrangeira; no entanto, ao contrário de uma relação de dominação e poder, os encontros com as sociedades locais (antes submissas e subalternas) devem se estabelecer de forma horizontal – justa, igualitária, equilibrada – de modo que o respeito pelo lugar e a cosmovisão dos anfitriões ajude a curar os traumas sociais gerados pela escravidão e o racismo (FANON, 2008) que ainda perturbam a sociedade contemporânea em um sentido global.

Comunidades de regiões injustiçadas socialmente passaram a organizar o turismo de base local associado aos valores dos residentes, priorizando o rústico, não voltado apenas ao consumo, mas à troca de experiências, ao fortalecimento de laços de amizade e à valorização cultural (CORIOLANO, 2008). O turismo de base comunitária se refere ao envolvimento local no planejamento, desenvolvimento e gestão da atividade e tornou-se a nova panaceia para o desenvolvimento do turismo 'de baixo para cima'" (RUIZ-BALLESTEROS; BRONDIZIO, 2013; RUIZ-BALLESTEROS; HERNANDÉZ-RAMÍREZ, 2010). Se caracteriza por ser uma modalidade que prioriza o lugar, respeita os estilos de vida e valores locais, enfatiza a conservação ambiental e a valorização da identidade cultural, favorece prestadores de serviços e fornecedores locais, bem como se concentra na interpretação e na comunicação da cultura e do ambiente locais (ARAÚJO; GELBCKE, 2008; STRYDOM, MANGOPE & HENAMA, 2019; BURGOS; MERTENS, 2015).

O turismo de base comunitária está associado à ideia de justiça social, pois busca alcançar uma maior autodeterminação política para empoderar as comunidades locais, conferindo-lhes um sentimento de orgulho para que possam assumir o controle sobre suas terras, permitindo-as definir e regular o uso dos seus territórios a partir do trabalho baseado na colaboração em prol de objetivos comuns (SALAZAR, 2012a; BURGOS; MERTENS, 2015; STRYDOM et al, 2018; GIAMPICOLI; MTAPURI, 2019). Como afirma Bartholo (2009, p. 51), “a

luta pela posse da terra, a luta pelo direito ao uso sustentável dos recursos naturais ou mesmo a luta pelo direito à simples existência formam a base de uma coesão que fortalece o sentido de comunidade” e, assim, o TBC é afirmado como “um meio para dar visibilidade aos conflitos dos modos de vida tradicionais com a chegada da modernidade”.

O processo de organização para o turismo comunitário é uma forma de defesa e reação ao turismo invasor das comunidades, e assim favorece a coesão e o laço social e o sentido coletivo de vida em sociedade, enquanto promove a qualidade de vida e o sentimento de pertencimento (IRVING, 2009). A indústria do turismo está dominando cada vez mais comunidades no mundo e por isso uma abordagem crítica e emancipatória tornou-se essencial (BLACKSTOCK, 2005). O TBC se manifesta, portanto, como uma forma de “resistência às pressões mundiais do mercado turístico que, além de excluir as populações locais dos potenciais benefícios do turismo, também ameaçam sua coesão social, cultural e seu hábitat natural” (BURGOS; MERTENS, 2015, p. 58).

Almeida e Castro (2017) apontam o TBC como uma forma de pensar e planejar a atividade a partir das cosmologias particulares a cada comunidade, valorizando e incorporando o saber comunitário. Esta forma de turismo gera oportunidades para encontros espontâneos, em vez de forçados, visto que o encontro com o ‘outro’ é central, em uma experiência de contato cultural (SALAZAR, 2012a; 2012b). Assim, a característica distinta do turismo comunitário é sua dimensão humana e cultural, ou até mesmo antropológica (MALDONADO, 2009), pois resgata o interesse pelo outro, pelo diferente e pela alteridade (GRIMM; SAMPAIO, 2011).

O discurso do TBC traz a participação como uma qualidade intrínseca, mas o sucesso da gestão participativa depende do grau de apropriação da comunidade, visto que a participação social não implica que todos os comunitários irão trabalhar ativamente na estrutura organizativa, pois há diversos interesses e graus de poder internos (BURGOS; MERTENS, 2015). Por ser um fenômeno heterogêneo, inclui desde formas discretas de participação, a experiências nas quais as comunidades tem total autonomia sobre as atividades turísticas (RUIZ-BALLESTEROS; HERNANDÉZ-RAMÍREZ, 2010), ou, como especificam Pimbert e Pretty (2000), em sete níveis entre a participação passiva e a automobilização.

A atuação de diferentes grupos de interesse varia de acordo com o poder, os objetivos e as expectativas em relação à participação da comunidade (TOSUN, 2006), e o mais alto nível de

participação é garantido quando as comunidades alcançam a automobilização, permitindo que os próprios membros da comunidade estabeleçam suas operações de turismo, sem assistência de governos ou de entidades (ABUKHALIFEH; WONDIRAD, 2019). Araújo e Gelbcke (2008) destacam o potencial educativo e emancipador deste modelo de turismo.

As teorias sobre o turismo de base comunitária podem associá-lo a formas decoloniais de empoderamento e organização local, que aqui classifico como 'turismo libertador'. Este pode ser o instrumento para a ruptura do processo colonizante que se perpetua através da atividade turística. Pode apresentar-se como uma nova proposta de encontro entre os diferentes povos e culturas, baseada em relações de respeito e reciprocidade, de aprendizagem e ensinamento mútuos, de troca entre distintos saberes e fazeres. Uma forma de turismo que considere os espaços (agora, também) turísticos e suas populações, não como mercadorias ou força de trabalho, mas como lugares e pessoas que compõem comunidades singulares, importantes e dignas de serem visitadas. Afinal, como diz a canção, "tudo é divino maravilhoso" (Caetano & Gil, 1968). Assim, a ação de viajar passa a ser empreendida incorporando valores que servem para libertar e não mais colonizar as populações que acolhem os viajantes, reconhecendo e respeitando os anfitriões, que se empoderam de suas histórias, seus valores e sua cultura como forma de resistência e de luta e, assim, oportunizam aos visitantes a vivência plena de seus modos de vida.

Em um turismo libertador, os anfitriões podem manter seus valores ('ethos'⁵²) e os visitantes são convidados a uma experiência totalmente nova, abandonando seus preconceitos e se abrindo a novas formas de vida e maneiras de ver o mundo. Os visitantes também precisam se preparar para a experiência turística e não apenas o contrário. A ação de viajar passa a ser empreendida com valores calcados no respeito e na reciprocidade, com maior ênfase nas relações humanas, contribuindo para a valorização cultural e a conquista da melhoria da qualidade de vida, representada pela conquista dos direitos básicos, a começar pelo direito a vida. Os encontros fundamentados nestes novos valores, contribuem para que os turistas percebam sua própria vida de uma maneira diferente, também ampliando o conhecimento dos anfitriões sobre o mundo, tornando-se uma ferramenta de autoconhecimento e fortalecimento dos laços sociais. Nessa atividade turística 'pessoalizante', o que mais

⁵² Geertz (2008) aponta que os aspectos morais e os elementos valorativos de uma dada cultura, são resumidos sob o termo "ethos", que inclui o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético.

interessaria seria a dinâmica de vida das pessoas das regiões visitadas (GONTIJO; REGO, 2001), por meio da inserção dos visitantes no cotidiano das comunidades.

E o possível turismo libertador não permite apenas emancipar os povos subalternizados, mas pode também libertar os próprios turistas das amarras criadas pelo mercado turístico para mantê-los reféns de um sistema que padroniza experiências, compartimenta grupos de indivíduos, dita as regras e os formatos dos encontros. Afinal, como afirma D’Hautesserre (2004), o turista não é um sujeito livre, visto que “a indústria turística impõe uma racionalidade, que não é diferente da imposta ao processo de trabalho na fábrica” (CARLOS, 1996, p. 120), agindo através de uma lógica despersonalizante, que tolhe as iniciativas e as possibilidades de encontros (GONTIJO; REGO, 2001). Com os pacotes turísticos, onde tudo é controlado, se produz a “não-relação, o não conhecimento [o não-encontro], o distanciamento dado pelo olhar orientado e vigiado que predetermina, preconcebe [e limita]” (CARLOS, 1996, p. 118).

Ateljevic (2009) fala da força positiva do turismo na busca por identificar as capacidades globais de transformação para a interconexão humana. Outros conceitos e princípios como *‘justice tourism’*, *‘slow tourism’*, *‘transformative tourism’*, *‘conscious travel’* e *‘buen vivir’* (HIGGINS-DESBIOLLES, 2008; CARR, 2020; ATELJEVIC, 2020; EVERINGHAM; CHASSAGNE, 2020; HUSSAIN, 2021), congregam ideias e práticas com o conceito de turismo libertador, levando em conta uma questão fundamental: no turismo libertador, o sujeito que viaja não se preocupa apenas em se libertar das amarras impostas pelo mercado turístico, mas, principalmente, propiciar aos que participam dessa experiência – do outro lado do espectro – a oportunidade de se libertarem das formas de colonização impostas pela indústria do turismo, através da valorização das formas endógenas de construção da experiência turística. Como uma mudança na perspectiva de quem viaja e de quem recebe, onde o reconhecimento do encontro é a base da relação, e o respeito a linha de condução dos processos. Respeito pela cultura, pelas atividades econômicas tradicionais, pelo tempo e ritmo de vida, pela culinária, pela língua, pelas formas de ser e ver o mundo.

Como exemplos, o *‘slow tourism’* se trata de experimentar um tipo de temporalidade diferente do turismo de massa, que busca a imersão no lugar, a fim de evocar diferentes formas de estar no mundo, enquanto os princípios do *‘Buen Vivir’* servem para orientar o turismo como uma atividade econômica alternativa que pode garantir que as comunidades

anfitriões recebam efeitos socioeconômicos equitativos do turismo por meio de estratégias que vêm de trocas lentas e informais (EVERINGHAM; CHASSAGNE, 2020). Já o conceito de *'justice tourism'* busca, não apenas reformar as desigualdades e danos do turismo contemporâneo, mas também traçar um caminho para uma ordem global mais justa (HIGGINS-DESBIOLLES, 2008) e, nesse sentido, as perspectivas indígenas contribuiriam positivamente para transformar a sociedade (CARR, 2020).

Rememorando o mais famoso discurso em que Martin Luther King Jr. revela seu 'sonho', no qual o líder evocou 'normalidade, nunca mais', Higgins-Desbiolles (2020) ressalta o enfoque emancipatório necessário para lidar com as injustiças produzidas também pelo turismo. A autora afirma que a teorização 'anti-opressão' e 'pró-justiça' das perspectivas críticas do turismo contribuem para imaginar soluções radicais e emancipatórias, visto que as abordagens de um "turismo responsável" não serão suficientes para criar as mudanças fundamentais necessárias para reorientar a atividade para longe das injustiças e opressões que atualmente promove (HIGGINS-DESBIOLLES, 2020).

Os mecanismos de controle do capital tentam capturar todas as trocas, interações e encontros que eventualmente escapam seu domínio e que passam a ser então apropriadas e commodificadas pelo mercado turístico (RUIZ-BALLESTEROS; HERNANDEZ-RAMÍREZ, 2010). Várias formas de turismo alternativo foram cooptadas por uma indústria de turismo atenta às críticas anticapitalistas generalizadas (HIGGINS-DESBIOLLES, 2008), portanto, é necessário apontar uma diferenciação entre o que é idealizado como turismo libertador e outras formas já incorporadas pelo mercado, classificadas como 'alternativas' – dentre as quais se encontra, cada vez mais, o turismo de base comunitária. Turistas em muitas áreas remotas e em busca de 'autenticidade' carregam o ímpeto exploratório ocidental de 'conquistar' o outro, atuando como agentes de uma forma caricatural de ocidentalização (GRABURN, 1983; COHEN, 1984). Muitos turistas evitam os destinos mais consolidados do turismo de massa, se dispostos a vivenciar as regiões e culturas intocadas e 'autênticas', ampliando a penetração da indústria do turismo em áreas ainda 'não descobertas' (COHEN, 2002).

Uma relação entre o passado colonial e o presente do turismo é a demanda recente de turistas para penetrar nas periferias mais distantes do espaço turístico, em paralelo com sua busca por afirmar suas próprias identidades através do "outro existencial" (D'HAUTESERRE, 2004, p. 240). São precisamente essas partes remotas do mundo, que se tornaram destinos favoritos

para o turismo alternativo e de aventura (JAAKSON, 2004). Os turistas alternativos buscam ter mais contato com os autóctones, renunciar as infraestruturas turísticas convencionais, utilizar os meios de transporte público do país e alojar-se de acordo com os hábitos locais (KRIPPENDORF, 2009).

Essa forma de viagem independente é considerada por seus praticantes como sendo mais benigna do que o turismo de massa, no entanto, permanece implicada nos legados coloniais, pois viajantes independentes dependem das mesmas desigualdades estruturais que procuram superar para construir a ideia de um sujeito livre, viajante alternativo (LOZANSKI, 2010). Para Krippendorf (2009, p. 61), “o imperativo essencial dos turistas alternativos é dissociar-se do turismo de massa. Agir diferentemente das outras pessoas, ficar longe dos caminhos percorridos pelo turismo. Se possível, ir a lugares inexplorados até então”. Assim, a viagem independente, embora reivindicada como uma alternativa ao turismo convencional, não subverte, mas permanece atrelada às assimetrias neocoloniais nas quais está inserida (LOZANSKI, 2010).

A procura da “autenticidade” e dos “paraísos perdidos” pelos ricos ocidentais – que pagam caro pelo privilégio de acesso exclusivo às áreas de reservas – é acompanhada por profundo desprezo às populações locais por parte dos empreendedores de turismo (BRUNEL, 2009). Segundo o autor, essas populações somente são autorizadas a permanecerem nas áreas tornadas protegidas na condição de atrelamento total às “tradições ancestrais”, isto é, de “se conformarem com os estereótipos que o imaginário ocidental nutre do bom selvagem” (BRUNEL, 2009, p. 13). Dessa forma, esforços da indústria do turismo para ‘proteger’ uma cultura tradicional podem esconder uma forma de ‘elitismo romântico’ que tenta congelar essas culturas para o benefício do mercado (HINCH, 2004).

Uma parte mais abastada dos turistas deseja viajar “diferentemente”, criando a ilusão de não comporem o universo dos turistas, pois refutam ser considerados turistas e são ávidos por novos destinos e novas práticas, “certos em dar sentido à sua viagem” (BRUNEL, 2009, 08). É assim que, mesmo sem querer, os turistas alternativos fazem o papel de desbravadores do turismo de massa (do qual justamente tentam escapar), pois são eles quem põem em ação os novos mecanismos de mercado (KRIPPENDORF, 2009), pois, ao consumir lugares, o turismo leva à perda de algumas das qualidades que inicialmente atraíram os turistas (HALL et al, 2013). O turismo serve então como meio de expansão geográfica do capitalismo em espaços

não (totalmente) integrados ao sistema capitalista global (DEVINE, 2017) e, assim, muda a geografia do mundo, ao inserir nos circuitos econômicos globais localidades, regiões e países da periferia capitalista (OURIQUES, 2009). Pode-se então questionar se a penetração da periferia pelos viajantes alternativos, não seria apenas uma forma continuada de conquista (D’HAUTESERRE, 2004).

Logo, a análise precisa levar em conta que a perspectiva libertadora do turismo não deve partir dos turistas, por meio de um ‘comportamento alternativo’, ou em uma busca por lugares que esses viajantes considerem como ‘destinos alternativos’. Mas sim, essa perspectiva libertadora deve germinar no lugar, na comunidade, no território, através de uma concepção endógena de possibilidades locais de vivência turística. É essa prática – resultante das idealizações locais – que deve ser libertadora e, conseqüentemente, possibilitar um turismo libertador, tanto para anfitriões quanto para visitantes. A seguir são apresentados os cenários e as situações vivenciadas durante as práticas de viagem e pesquisas de campo que despertaram as ideias sobre o turismo colonizar e seu possível oposto, o turismo libertador.

AS VIVÊNCIAS DE CAMPO E AS PERCEPÇÕES SOBRE UM (POSSÍVEL) “TURISMO LIBERTADOR”

Exponho a seguir a reflexão que se embasou nos estudos e pesquisas de campo realizadas durante viagens à Amazônia e a África – e que será detalhada sob distintos espectros no decorrer dos capítulos seguintes. Foram estas experiências ao longo de mais de dez anos na Amazônia e de seis meses na África que permitiram a elaboração dos termos “Turismo Colonizador” e “Turismo Libertador”, que sustentam a argumentação deste trabalho.

No caso da Amazônia brasileira, a permanência por vários anos atuando como pesquisador e, posteriormente, também vivendo junto aos moradores da Reserva Amanã, possibilitaram uma compreensão aprofundada dos modos de vida e das formas como os residentes vislumbram construir modelos de turismo comunitário que se ajustem às realidades locais. Já na Reserva Mamirauá, o contato com um projeto institucional de turismo – Pousada Uacari – e com uma nova iniciativa comunitária de turismo – Casa do Caboclo – permitiram analisar os diferentes formatos e as distintas relações que se estabelecem entre anfitriões e visitantes,

bem como os vários processos de empoderamento construídos pelos membros das comunidades.

No caso africano, as experiências com o modelo vigente de turismo de safari⁵³ em parte do continente foram determinantes para a elaboração da ideia sobre turismo colonizador. Nesse sentido, os contatos com o povo maasai da Tanzânia, aprendendo sobre seus costumes e seu histórico de exclusão das planícies do Serengeti para a criação do parque nacional e sua realocação para a *Ngorongoro Conservation Area*, confirmaram a percepção sobre a colonialidade do turismo, ao mesmo tempo que ajudaram a vislumbrar novas possibilidades. Uma importante liderança local, Lazaro Saitoti, se valeu do termo '*Cultural Crossing*' para fazer referência a um modelo de turismo distinto dos safaris, onde os maasai teriam maior protagonismo e o 'cruzamento cultural' entre visitantes e anfitriões seria tão importante quanto as visões de natureza selvagem (*wilderness*) acionadas pelo imaginário europeu.

A colonialidade do turismo começou a ser identificada na Amazônia, ao perceber que o modelo de TBC da Pousada Uacari não permitia, de fato, tanta autonomia aos moradores das comunidades da Reserva Mamirauá. Ao mesmo tempo, era almejado institucionalmente um modelo similar para ser implementado na área do lago Amanã. Algumas divergências de abordagens (que se manifestaram em críticas que pretendiam ser construtivas) não permitiram a sequência dos trabalhos de pesquisa e extensão após o término da bolsa⁵⁴. Já na África, algumas experiências anteriores a Ngorongoro também demonstravam a existência de um turismo colonizador, mas foi na área protegida da Tanzânia que o evento decisivo – a frase determinante⁵⁵ – revelou a colonialidade do turismo.

Enquanto as populações humanas naturais da Amazônia e da África têm suas próprias racionalidades e formas de uso do ambiente, primeiramente os colonizadores e, posteriormente, aqueles que herdaram os mecanismos coloniais de poder e dominação, há séculos buscam impor novas formas de relação e utilização dos espaços, dando limites e

⁵³ Do suáli, o termo que significa 'viagem', ficou consagrado como a forma de turismo que, inicialmente, se referia às expedições de caça (de troféus) e depois de observação de vida selvagem.

⁵⁴ Em relatório final, foi destacado que "diversas questões ainda dependem de diálogo e negociações entre comunidades e órgãos gestores" (COELHO, 2012, p. 234). Mesmo com apontamentos para a necessidade de um trabalho continuado, próximo às comunidades, as pesquisas sobre turismo na RDS Amanã – que haviam ocorrido entre 2008 e 2012 – não tiveram sequência desde então, nem foi feito um grande esforço institucional para dar suporte à organização comunitária.

⁵⁵ Que dá título ao capítulo 10 – onde são detalhadas suas circunstâncias.

valores aos territórios, que passam a ser ordenados, classificados e apropriados de acordo com uma lógica externa. Neumann (1995) fala sobre os processos de desenvolvimento rural e proteção da natureza na Tanganyika, que apesar de terem propósitos opostos e produzirem diferentes paisagens, ambos representam a afirmação do controle europeu sobre a sociedade e a natureza na África.

Neumann (1995) relata que, no período colonial, ao ser estabelecido o Parque Nacional Serengeti em meados do séc. XX, aconteceu um processo de produção e não de preservação da natureza. A ideia que se tinha da natureza, “como um deserto africano intocado, vazio, era em grande parte mítica e só poderia se tornar uma realidade, realocando milhares de africanos cuja agência tinha, de fato, moldado a paisagem por milênios” (NEUMANN, 1995, p. 150). Em um longo e conflituoso processo de disputas e negociações, os maasai foram retirados da área que se tornou o Parque Nacional do Serengeti e realocados em outra área de conservação⁵⁶, onde lhes foi permitido manter seus modos de vida, porém com diversas restrições às formas de produção e reprodução cultural (NEUMANN, 1995; ROGERS, 2009).

Com propósito semelhante ao de Ngorongoro – o de conciliar a conservação e o uso do ambiente pelas populações locais – porém décadas mais tarde, no Brasil, foi criada, em 1996, a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, a fim de preservar uma enorme porção de várzea amazônica. Seis anos antes⁵⁷ a área havia sido transformada em uma estação ecológica, modelo de área protegida que não permite a residência nem o uso direto dos elementos naturais. A iniciativa buscava a proteção de lagos, dos estoques pesqueiros e de uma espécie rara de primata, e envolvia uma série de atores sociais (locais, regionais e internacionais) engajados na luta pela conservação da floresta.

Em um trabalho conjunto entre pesquisadores e moradores, buscando evitar conflitos e garantir a permanência dos ribeirinhos, foi criado o modelo de proteção – RDS – que favorece a gestão comunitária e o manejo sustentável dos elementos da natureza e que se tornaria

⁵⁶ Conforme detalham Neumann (1995) e Rogers (2009), a legislação que criou o Parque Nacional do Serengeti em 1940 incluía os planaltos de Ngorongoro (além das planícies do Serengeti) e excluía de toda a área os habitantes maasai. No entanto, devido aos conflitos entre estes e a administração local, foi desmembrada em 1959 a área que se tornaria a *Ngorongoro Conservation Area*, onde aos maasai foi permitido residirem e criarem gado.

⁵⁷ Esforços de preservação e lutas sociais anteriores envolveram os moradores da área e a igreja católica, através do MEB (Movimento de Educação de Base). Para maiores detalhes sobre o histórico de proteção da área ver Reis (2005), Queiroz e Peralta (2009).

muito popular na Amazônia Brasileira. Dois anos mais tarde, em 1998, do outro lado do rio Japurá, foi criada a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, demonstrando o sucesso inicial do modelo, que se revelava inclusivo e participativo.

Uma das formas de manejo sustentável comunitário é através do turismo, na qual os elementos da paisagem são utilizados como atrativos e a cultura e os modos de vida dos residentes são agregados a este modelo de aproveitamento turístico. Com este intuito, foi estabelecida no final da década de 1990 uma pousada na Reserva Mamirauá, que visava gerar renda aos moradores e tinha o propósito de ser administrada pelos próprios. No entanto a gestão ainda é feita apenas parcialmente pelos moradores da Reserva e “a implantação da gestão participativa é um processo, fruto de uma construção gradual e coletiva [...] e o tempo de maturação deste processo é relativo [...] e fundamental para se atingir o objetivo desafiador da autogestão” (PERALTA, VIEIRA & OZORIO, 2015, p. 131). Uma associação local de prestadores de serviço se encarrega de quase todos os procedimentos logísticos e se prepara para assumir por completo a complexa⁵⁸ gestão do empreendimento.

No caso da Tanzânia, o modelo de turismo de safari (caro, elitizado, exclusivo e excludente) parece dominar o circuito Serengeti / Ngorongoro, bem como grande parte dos parques nacionais africanos⁵⁹. Simmons (2015) afirma que a indústria do safari foi criada por brancos, para o usufruto e o lucro dos brancos. O próprio plano de manejo da *Ngorongoro Conservation Area* aponta que o conhecimento tradicional e a cultura dos maasai recebe pouca atenção como um ‘recurso’ da NCA, e ao mesmo tempo o turismo também causa problemas para as comunidades locais, pois turistas desinformados, por vezes ofendem os residentes ao não entender ou desconsiderar suas normas culturais (NCAA, 2010). Por outro lado, o documento também destaca que os maasai mostram interesse em encontrar novas oportunidades de participar do turismo, mas têm surgido poucas chances para os residentes se beneficiarem diretamente da atividade (NCAA, 2010).

⁵⁸ A Pousada Uacari recebe em sua maioria (60% – 80%) turistas estrangeiros, provenientes, grosso modo, dos EUA e países da Europa Ocidental, enquanto os turistas domésticos são principalmente de São Paulo e Rio de Janeiro (OZORIO; PINTO, 2016). Por uma série de razões, como os custos logísticos, a grande distância de centros emissores e a capacidade receptiva reduzida (10 quartos), os pacotes comercializados têm valores elevados (aproximadamente R\$4 mil por 3 ou 4 noites), o que representa uma limitação econômica para o acesso de uma parcela significativa da sociedade.

⁵⁹ Preços podem variar muito de país para país, com opções de acomodação mais econômicas, em áreas de camping, até luxuosos *lodges* (que podem ultrapassar mil dólares o pernoite). As taxas de entrada nos parques costumam girar em torno de 50 US dólares por dia.

Honey (1999) relata que, na década de 1990, nenhum dos hotéis situados no interior de Ngorongoro e do Serengeti tinha ao menos um funcionário maasai. Atualmente, apesar de ainda não se saber realmente quantos moradores trabalham direta ou indiretamente no turismo na NCA, alguns já se envolvem em atividades turísticas, porém quase sempre atuando na prestação de serviços básicos, ou ainda posando para fotos em ambientes artificiais que teatralizam a cultura local (MELITA, MENDLINGER, 2013; MELUBO; LOVELOCK, 2019). D’Hautesserre (2004) explica que o exotismo está profundamente enraizado no colonialismo, logo, as práticas turísticas ‘exóticas’ são uma paródia da experiência colonial.

Nesse contexto uma liderança maasai desenvolveu a ideia de um formato de turismo que permita um contato mais direto entre anfitriões e visitantes, onde estes aprendam mais sobre a história e cultura daqueles, vivenciando-as. O modelo de turismo distinto dos safaris pode quebrar a lógica colonial de africanos como serviçais que servem apenas para servir e para rastrear os animais tão procurados pelos clicks (*shots*) das câmeras e rifles de turistas estrangeiros. Visitantes dispostos a se abrir a uma experiência mais enraizada da cultura maasai poderão se hospedar nas casas de seus anfitriões, participando das atividades cotidianas, além de oferecer também aos moradores um contato mais próximo com diferentes culturas e um aprendizado mútuo.

Da mesma forma na Amazônia brasileira outras opções de turismo, mais vivenciais, já começam a surgir nas Reservas Mamirauá e Amanã. Na primeira, uma das comunidades envolvidas com a prestação de serviços na Pousada Uacari decidiu construir seu próprio estabelecimento de hospedagem, dentro da comunidade. A Casa do Caboclo oferece acomodação mais rústica, com menos luxo, mas com maiores opções de contato com o cotidiano ribeirinho. Ao mesmo tempo, na vizinha Reserva Amanã, as comunidades mais interessadas em desenvolver o turismo planejam um formato que favoreça as vivências comunitárias, valorizando a cultura local e propiciando o contato direto entre eles e os visitantes. Como explicou uma liderança local: “acho que o turismo de Mamirauá [Pousada Uacari] é muito diferente do que a gente quer para o Amanã”, demonstrando que os próprios moradores querem decidir como construir sua maneira de fazer turismo.

Desde 2014 moradores de três comunidades no lago Amanã criaram o Grupo de Turismo do Amanã para definirem as ações necessárias para a implementação da atividade comunitária na Reserva. Reuniões e ações de campo, como a definição de áreas de uso vêm sendo feitas

desde então, respeitando o tempo das comunidades, para preparar a base para que o turismo já se inicie no formato desejado pelos moradores. Concomitantemente, algumas viagens com turistas já aconteceram na região, com a utilização de estruturas dos próprios moradores – como suas casas para hospedagem e seus barcos para transporte – ajudando-os a compreender melhor os desafios logísticos e os resultados da interação com os visitantes.

EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS SOBRE O TURISMO LIBERTADOR

Algumas situações de observação de campo, de caráter etnográfico, permitiram compreender os projetos, perspectivas e intenções dos moradores com relação ao turismo, a partir de questões relacionadas ao cotidiano das comunidades ribeirinhas e pastoralistas. Nesta seção são introduzidos alguns pontos que serão mais aprofundados no decorrer da tese.

Sobre a cosmovisão dos moradores, é preciso considerar sua relação com o ambiente onde vivem e, mais ainda, entender que essa relação pode ser diferente da forma como o lugar é ‘oferecido’ aos turistas. Neste sentido, o turismo vai mudar a forma como os moradores veem e tratam seu lugar, ou ele pode vir para valorizar esta relação preexistente? É essa ‘autenticidade’ que buscam os visitantes? Que autenticidade seria essa, na própria visão dos moradores?

Na Amazônia, a convivência prolongada com os moradores das Reservas Amanã e Mamirauá permitiu presenciar, de forma espontânea, relatos e histórias que dizem muito sobre as realidades locais e as visões de mundo. Foi durante situações cotidianas, às vezes na beira do campo de futebol, em um banho de rio, ou numa picada de castanha⁶⁰, que profundas vivências e importantes relatos sobre a cosmologia amazônica puderam ser apreciados. Alguns serão pontuados a seguir, com maior aprofundamento sobre estes aspectos etnográficos nos capítulos 8, 9 e 11.

“Aqui a gente pesca peixe e faz farinha”, disse uma criança do rio Unini; “eu tenho essa floresta detalhada no pensamento”, afirmou o patriarca de uma comunidade no lago Amanã, onde

⁶⁰ Regionalmente, a castanha do Pará (ou do Brasil) é referida apenas como ‘castanha’ e a picada é o caminho utilizado para coletar os frutos de várias castanheiras.

seu filho reitera que “o terçado⁶¹ é minha lapiseira”, enquanto outro jovem do Amanã diz que “a matemática do ribeirão é a farinha”. São relatos que apresentam simbolicamente questões características da ruralidade amazônica, como a farinha, o pescado, o terçado e o conhecimento da floresta e que apontam para valores locais em relação aos quais o turismo pode ser erigido.

Da mesma forma, na Reserva Mamirauá, as diferentes formas de organização para o turismo demonstram as peculiaridades das perspectivas locais sobre o ambiente. Em uma reunião de guias da Pousada Uacari, um debate a respeito das diferentes opiniões sobre os níveis das águas dos rios, também revelam as formas locais de ser e estar na floresta. Enquanto alguns diziam preferir a seca, que possibilita maior diversidade de atividades com os turistas e apresenta maior abundância de fauna e maiores chances de avistamento, outros argumentavam preferir a cheia, quando é possível conduzir os visitantes por canoa pela floresta alagada, sendo esta a atividade mais apreciada por eles. No entanto, ao revelarem suas opiniões como moradores, uns diziam preferir a seca, quando surgem as praias de rio – importantes locais de entretenimento – havendo maior fartura de peixes, e sendo o período de preparar os plantios; ao mesmo tempo em que temem as cheias, quando o nível das águas pode atingir as moradias e expulsar os moradores de suas casas. Um experiente guia local disse que ‘a mudança constante é a característica mais marcante: esperar pela seca e se preparar para a cheia’.

O sobe e desce das águas faz parte da vida ribeirinha e as visões dos moradores sobre o ambiente onde vivem revelam importantes possibilidades para o desenvolvimento de um turismo que aproveite as características apreciadas localmente e permita às comunidades desenvolver suas preferências e qualidades, dando ênfase aos valores locais e transformando a interação cultural e a vivência dos modos de vida ribeirinhos nas principais potencialidades turísticas.

Algumas situações vivenciadas na África permitiram comprovar os aspectos colonizadores do turismo. Em busca de experiências em contato direto com as comunidades de áreas rurais ou protegidas, foi percebido que o turismo de safari é herdeiro de um processo histórico de colonização e se apropria de inúmeros mecanismos para seguir explorando as populações

⁶¹ Termo utilizado no Amazonas para o facão, ferramenta indispensável e inseparável de homens e mulheres que vivem e trabalham no meio rural.

locais em benefício dos visitantes estrangeiros. A seguir serão pontuados alguns exemplos, em dinâmicas que envolveram o contato com turistas estrangeiros, moradores e viajantes africanos e funcionários de órgãos de conservação, mas o maior aprofundamento sobre estes aspectos etnográficos da pesquisa na África. será dado nos capítulos 9, 10 e 11.

No primeiro caso, em dois momentos distintos, em situações quase antagônicas, as reações de ingleses e quenianos ao encontro com a fauna silvestre demonstrou a diferença de oportunidades vividas por eles. Em Botsuana, um grupo de turistas ingleses que realizava um safari pela *Moremi Game Reserve*, desejava encontrar os *big five*⁶², mas avistavam muitos antílopes e outros herbívoros. Ao encontrar mais girafas, a mulher se surpreendeu com o desinteresse de seus colegas e os questionou: “então já não estamos mais apreciando girafas?”. Em contraponto, em um transporte local pelo interior do Quênia, um passageiro africano se surpreendeu com a visão de uma girafa e se apressou para registrar uma foto em seu telefone. Os dois exemplos – que demonstram a indiferença de europeus e a euforia de africanos ao ver um animal muito comum nos parques e reservas – permitem inferir sobre a possibilidade de acesso à fauna africana, cada vez mais confinada às áreas protegidas, que por sua vez se destinam ao usufruto, quase exclusivo, de turistas estrangeiros.

Em outra situação, no interior da Tanzânia, o encontro com um líder maasai se deu em um contexto que explicitou as estratégias colonizadoras no processo histórico de criação de Ngorongoro e a determinação da população em se manter na área, que passava a sofrer restrições pela conservação. A partir dessa constatação, foram feitas diversas tentativas de contato com o órgão gestor da área para explicar sobre o interesse em conhecer melhor o local, sua população e os aspectos relacionados à gestão e à visita. A resposta era sempre a de que deveria ser buscada uma agência para realizar uma visita turística. Até que, ao conseguir finalmente explicar para um alto funcionário que o interesse não era puramente turístico e que os valores necessários à realização da visita eram muito elevados, ele proferiu a resposta: “se você não tem dinheiro, não venha para Ngorongoro!” (detalhado no capítulo 10).

Naquele exato momento ficou claro que os animais não só estavam, em grande parte, confinados aos parques e demais reservas africanas, mas que se tornavam cada vez mais uma

⁶² Leões, elefantes, rinocerontes, leopardos e búfalos são considerados os cinco animais africanos mais apreciados por turistas, antes interessados em caçá-los e obter um troféu de recordação.

exclusividade das elites aptas a pagar altos valores para avistá-los. A partir de então consolidou-se a ideia sobre o que viria a ser conceituado como turismo colonizador. O líder maasai de Ngorongoro, Lazaro Saitoti e sua proposta comunitária de turismo, contribuiu para a elaboração das ideias sobre o turismo libertador. Em conversas mantidas desde então por meios virtuais, Lazaro confirmou o desenvolvimento de seu projeto de turismo, por meio do qual recebe visitantes que querem conhecer de perto a cultura maasai em Ngorongoro, para além das experiências de turismo de safari. Como estratégia, ele busca a realização de parcerias no arquipélago de Zanzibar, a fim de captar visitantes interessados em uma vivência mais próxima do cotidiano maasai.

De volta a Amazônia, durante a pesquisa de campo realizada entre fevereiro de 2019 e fevereiro de 2020 diversas questões referentes à organização das comunidades puderam ser percebidas. Na Reserva Amanã, os moradores vêm progredindo bastante em relação à elaboração de regras para o turismo dentro da área protegida, definindo atribuições, direitos e deveres quanto à atividade. Da mesma forma, a organização interna, em cada comunidade também está avançando, sendo estabelecidas metas, divisão do trabalho e planejamento de estruturação e captação de recursos financeiros, bem como vem sendo trabalhada a estruturação de parcerias entre as comunidades e entre as Reservas. Como uma nova opção, está surgindo a atividade de observação de aves, que despontou como uma importante possibilidade para alavancar o turismo, visto que há considerável demanda externa para observar espécies somente encontradas na Reserva Amanã.

Já na vizinha, Reserva Mamirauá, várias questões referentes à organização comunitária se desenrolaram. A gestão da Pousada Uacari está sendo crescentemente assumida pelos moradores, que, ao mesmo tempo, lamentam que a decisão final sobre os assuntos mais importantes continua sendo tomada por pessoas de fora das comunidades e ligadas ao Instituto Mamirauá. No caso da pousada comunitária Casa do Caboclo, moradores da comunidade também têm reclamado da pouca participação nas decisões, que são tomadas apenas pelos proprietários (que são moradores) e não por toda comunidade. Sendo assim, esses planejam desenvolver um outro empreendimento comunitário, da mesma forma como outras duas comunidades da Reserva Mamirauá também pretendem construir modelos de turismo em suas próprias áreas. Portanto, o empoderamento local e a experiência prática na prestação de serviços turísticos têm despertado novas visões de futuro com relação à

atividade turística nas comunidades de Mamirauá, enquanto em Amanã, o tempo dedicado à organização local têm contribuído para que o planejamento e a gestão da atividade sejam feitos inteiramente pelas comunidades.

Quanto a Ngorongoro, as pesquisas de campo que eram planejadas⁶³ – para uma investigação mais aprofundada sobre as novas ações desenvolvidas pela população maasai e associadas às ideias sobre o turismo libertador – não puderam acontecer. Infelizmente, a recente situação dos maasai na Tanzânia tem se desenrolado para situações de embate e até mesmo conflito com órgãos de governo, devido aos interesses associados ao turismo e à conservação que ameaçam desapropriar ou ‘desterritorializar’ (HAESBAERT, 2007) diversas comunidades maasai nas regiões de Loliondo e Ngorongoro para dar lugar a projetos de turismo de luxo destinados ao safari e à caça de troféus (GARDNER, 2016; CURRIER; MITTAL, 2021). Em 2022 a situação que já era tensa se escalou para diversos conflitos, e reportagens de importantes veículos da imprensa mundial relatam o risco de até 150 mil maasai serem afetados (JEANNIN, 13/07/2022). O turismo colonizador segue fazendo suas vítimas entre os povos tradicionais que habitam as áreas naturais ainda preservadas e que, por isso mesmo, despertam a cobiça do mercado internacional de lazer de luxo.

CONSIDERAÇÕES

Procurei demonstrar neste capítulo que as sociedades ocidentais imperialistas, colonizaram e continuam – através de mecanismos do neocolonialismo – se apoderando dos mais longínquos e preciosos espaços naturais do planeta, incorporando-os como seus territórios turísticos. E foram essas sociedades – urbanas, industriais, colonialistas – as responsáveis pela destruição ambiental em escala planetária, também as mesmas que desestruturaram a vida de comunidades tradicionais em todos os continentes (RIBEIRO, 2006).

⁶³ Em razão da pandemia do novo coronavírus (COVID-19), o planejamento para as pesquisas de campo na África precisou ser adiado. As três áreas abordadas nesta pesquisa: Amanã, Mamirauá e Ngorongoro, tiveram que interromper ou reduzir drasticamente as atividades relacionadas ao turismo, a partir de março de 2020, retornando apenas em agosto de 2021 na Pousada Uacari e em janeiro de 2022 no lago Amanã. Com relação à Tanzânia, Henseler e colaboradores (2022) apontam uma queda de 60% no turismo.

O turismo serve como uma dessas ferramentas de apoderamento e dominação, para que povos europeus e europeizados possam desfrutar das mais belas paisagens da Terra, enquanto têm todos seus desejos atendidos pelas populações por eles colonizadas. Assim, perpetua os mitos coloniais sobre o exótico (D'HAUTESERRE, 2004), atuando como a estratégia econômica para empregar (dar uma função, uma serventia, um uso para) a força de trabalho (o 'recurso' humano, a mão-de-obra) a serviço (em prol, em benefício) de quem a utiliza (a domina, a explora) para benefício próprio. Essa é a lógica do turismo colonizador que, em teoria, o turismo libertador – como uma prática descolonizadora, anti-imperialista, autoafirmativa, socialmente engajada e, claro, libertadora – visa romper.

O turismo é, de fato, uma força social poderosa que pode alcançar muitos fins importantes quando suas capacidades estão livres do fundamentalismo do mercado neoliberal e podem ser aproveitadas para atender às urgências do desenvolvimento humano e do bem comum (HIGGINS-DESBIOLLES, 2006). No entanto, o problema com o turismo sob a globalização neoliberal é que o poder das sociedades locais e dos empreendimentos comunitários de gerenciar, controlar e se beneficiar do turismo é muito limitado, porque o mercado global está fora de seu controle (HIGGINS-DESBIOLLES, 2020). Como então construir, a partir das iniciáticas comunitárias, propostas que sejam verdadeiramente revolucionárias, por alcançarem o propósito de serem libertadoras?

Tanto no exemplo amazônico das Reservas Amanã e Mamirauá, como no africano da *Ngorongoro Conservation Area*, existe o potencial para se desenvolver um turismo que venha a garantir total participação e empoderamento das populações locais, e que possa ser um turismo libertador – tanto para os anfitriões, quanto para os visitantes. E que ambos possam aproveitar esses encontros para vivenciar experiências transformadoras. Afinal, porque devem ser os autóctones a rearranjar completamente seus modos de vida para receber os visitantes, se é na busca pelo desconhecido que se constitui a essência do viajar? Por que o turismo precisa sempre colonizar os hábitos e costumes locais para que se torne mais confortável, segura e prazerosa a experiência nova e “exótica” do turista? Por que não o turista se preparar para imergir no lugar e na cultura dos povos que escolhe visitar?

Como última reflexão, Hall (2003, p. 59) argumenta que a homogeneização é a tendência cultural dominante da globalização, que ao mesmo tempo é contraditória e gera efeitos inesperados, entre eles “as formações subalternas e as tendências emergentes que escapam

ao seu controle”. Talvez o turismo libertador possa de fato surgir como uma dessas formas de resistência aos processos totalizantes da globalização. No entanto, Hall (2003) completa que a globalização tenta homogeneizar ou atrelar essas iniciativas subalternas e emergentes a seus propósitos mais amplos, o que pode também significar que a própria indústria do turismo poderia se apropriar de tais iniciativas comunitárias, libertadoras, inserindo-as no contexto do mercado focado em experiências mais alternativas, assim como têm sido feito com o ecoturismo e o próprio turismo de base comunitária, que por vezes acabam se distanciando muito do discurso para a prática. A proposta libertadora de turismo poderia então se subverter, transformando-se em uma estratégia alternativa de alcance e apoderamento de todos os lugares, territórios e culturas pelo turismo colonizador. Somente a análise contínua e aprofundada desses processos aqui apresentados poderá concluir se esse possível turismo libertador, fundado no contexto de comunidades em áreas protegidas, teria conseguido de fato contribuir para o rompimento dos laços coloniais, através do empoderamento local, levando benefícios a todos os envolvidos, especialmente para as populações anfitriãs.

Diversos autores sugerem a postura colonizante do turismo, que aqui afirmo com veemência, propondo que pode haver o seu oposto, o turismo que é libertador. Este deve nascer, minar, brotar, da própria comunidade e crescer, florescer e ser nutrido e amparado pela e para a comunidade. Assim confirmo o potencial do turismo de base comunitária para tal ideia, mas considero também que este formato de turismo ainda não necessariamente garante a característica emancipatória. Por isso, assim como não me abstenho de afirmar que o turismo é colonizador, aponto para a possibilidade da condição libertadora do mesmo turismo, desde que o protagonismo das populações locais seja a condição primordial na condução do processo, desde sua gênese.

A descolonização epistemológica dos estudos de turismo é necessária e urgente para que se possa viajar além das fronteiras existentes do conhecimento turístico, pois, apesar dos avanços nas pesquisas e estudos sobre turismo, o conhecimento sobre o tema ainda é predominantemente ‘colonial’ (CHAMBERS; BUZINDE, 2015). E não é a pretensão caracterizar todo e qualquer turismo que envolva comunidades (pequenas ou grandes, rurais ou urbanas) como libertador, mas a intenção é propor para o debate uma forma de olhar e analisar a atividade turística que se insere nos espaços pós-coloniais e encontra uma resposta proativa das próprias comunidades. Assim como existem inúmeros outros casos ao redor do mundo,

faço uso das experiências amazônicas e africanas em Amanã, Mamirauá e Ngorongoro – de onde surgem distintas formas endógenas de (re)ação e organização para turismo – para propor um debate sobre se, de fato, o turismo pode ser libertador.

Finalizo o capítulo com um trecho de Fanon (1968, p. 26), que pode servir também para esta análise sobre o turismo libertador,

a descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados. [...] Introduce no ser [...] uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens [e mulheres] novos.

CAPÍTULO 4

O PROCESSO DE ORGANIZAÇÃO PARA O TURISMO NAS COMUNIDADES RIBEIRINHAS DA RESERVA AMANÃ

Link: <https://revistas.ufpr.br/turismo/article/view/79715/46200>

RESUMO: O turismo de base comunitária é carregado de valores e princípios que se revelam positivos para os envolvidos. Por meio da organização comunitária para o turismo, é possível que as populações acessem caminhos para conquistar seus direitos, garantindo autonomia sobre seus territórios e modos de vida. No caso dos povos tradicionais da Amazônia, que desenvolveram modos específicos de uso e manejo do ambiente, um modelo de turismo construído de forma a valorizar sua cultura e sua relação com o ambiente, além de propiciar desenvolvimento social e econômico, pode fortalecer processos de luta por reconhecimento territorial e histórico. Na região do médio Solimões, no Amazonas, comunidades da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã planejam suas formas de organizar e desenvolver o turismo em seus territórios. O presente trabalho, que faz parte de uma pesquisa mais ampla sobre o TBC na RDS Amanã, tem como objetivo descrever a organização para o turismo nas comunidades do Lago Amanã, analisando as singularidades e os desafios encontrados. O processo de planejamento vem sendo acompanhado desde 2010, e os métodos de investigação valeram-se de estratégias de pesquisa de campo como a observação participante em estadia junto aos moradores, o apoio e acompanhamento de viagens com turistas, entrevistas com atores locais, além de consulta a bibliografia sobre os temas abordados. No recorte deste artigo (capítulo)*, buscou-se debater os principais obstáculos para a organização do turismo comunitário, bem como as estratégias e possibilidades que a atividade pode oferecer para os povos ribeirinhos da Amazônia. Os moradores se mostram cada vez mais engajados e empoderados dos processos decisórios, ainda buscando definir o formato de turismo e os meios para alcançarem seus objetivos de maneira autônoma.

Palavras-chave: Turismo de Base Comunitária; Amazônia; Reserva Amanã; Caboclos; Ribeirinhos.

The organizational process for tourism amongst the riverine communities of the Amanã Reserve, Brazil.

ABSTRACT: Community-based tourism carries with it principles and values that can be positive for those involved. Through community organization it is possible for the population to access ways to safeguard their rights, guaranteeing autonomy over their territory and way of life. In the case of traditional peoples in the Amazon, who have developed specific ways of using and managing the environment, a tourism model built in order to value their culture and their relationship with the environment, in addition to providing social and economic development, can strengthen processes of struggle for territorial and historical recognition. In the Central Amazon, mid-Solimões river region, communities in the Amanã Sustainable Development Reserve have created their own form of organization to develop tourism in their territories. The present work, which is part of a broader research on CBT in Amanã Reserve, describes the organization for tourism in the communities of the Amanã Lake, analyzing the singularities and challenges encountered. The process has been followed since 2010, and the investigation made use of research methods, such as participant observation during stays with residents, support and monitoring of trips with tourists, interviews with local figures, in addition to consulting the bibliography on the topics covered. This paper seeks to debate the main challenges faced in the organization of community-based tourism, as well as the strategies and possibilities the activity can offer to the riverside communities of rural Amazon. Residents are increasingly involved and empowered in decision-making processes, still seeking to define the format of tourism and the means to autonomously achieve their goals.

Key-words: Community Based Tourism, Amazon, Amanã Reserve, Caboclos, Riverine.

INTRODUÇÃO

Populações tradicionais ao redor do mundo se envolvem cada vez mais com o turismo em suas comunidades (CARR; RUHANEN; WHITFORD, 2016). O turismo de base comunitária (TBC) é um modelo de viagem que prioriza o lugar, a identidade cultural e a conservação ambiental (ARAÚJO; GELBCKE, 2008) e apresenta uma proposta de desenvolvimento na escala local e centrado nos recursos das comunidades (FABRINO; NASCIMENTO; COSTA, 2016), valorizando o saber técnico e as cosmologias particulares a cada comunidade (ALMEIDA; CASTRO, 2017). Por isso é tão necessário estudar a comunidade para compreender esse segmento de turismo (SAMPAIO; CORIOLANO, 2009).

O TBC simboliza a resistência das populações locais às pressões mundiais do mercado turístico (BURGOS; MERTENS, 2015) e o seu desenvolvimento deve respeitar o tempo das comunidades, em um processo que pode ser lento, complexo, frágil e desafiador. Entende-se que as necessidades dos moradores devem ser consideradas, bem como os interesses múltiplos e difusos, além dos conflitos pré-existentes. A autonomia na tomada de decisões deve ser condição primordial para o início de qualquer projeto que se ouse verdadeiramente comunitário, visto que os princípios reguladores do TBC devem incorporar o planejamento participativo, pautado na autonomia das comunidades e na incorporação do saber comunitário, valorizando o diálogo e a partilha de saberes (ALMEIDA; CASTRO, 2017).

O turismo representa um elemento exógeno, novo, diferente e, muitas vezes, incompreensível, que passa a agir sobre os lugares e territórios já ocupados por uma multiplicidade de atores sociais. Em muitos casos, considera-se que a atividade é introduzida nas comunidades por fatores externos, por vezes pela própria chegada dos turistas, gerando nos habitantes a sensação de serem invadidos pelas massas turísticas (KRIPPENDORF, 2009). Quando se insere no contexto das áreas protegidas habitadas por populações tradicionais, torna-se ainda mais necessário um processo que seja de fato conduzido pelas comunidades, pois, como afirma Kiss (2004), o (eco)turismo de base comunitária é um importante mecanismo para apoiar a conservação da biodiversidade.

Iniciativas de TBC crescem em todo o Brasil, associados principalmente a espaços rurais e áreas protegidas onde vivem comunidades ditas tradicionais (BURGOS; MERTENS, 2015). Os

povos e comunidades tradicionais são definidos como grupos culturalmente diferenciados, que se reconhecem como tal, e que possuem formas próprias de organização social, ocupando territórios e fazendo uso dos recursos naturais como condição para sua reprodução social (BRASIL, 2007). A proteção dos recursos naturais necessários à subsistência dessas populações está prevista em lei, que assegura as condições e os meios necessários para a reprodução e a melhoria dos modos de vida dos povos que habitam as áreas protegidas (BRASIL, 2000).

Este é o caso da Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã, Amazonas, onde comunidades do Lago Amanã implementam diversas formas de manejo do ambiente e vêm construindo, há mais de uma década, suas propostas e projetos para o turismo na região. O presente trabalho – que se iniciou como uma investigação sobre a viabilidade do TBC na referida Unidade de Conservação e segue como uma pesquisa de doutorado desenvolvida e orientada pelos autores do texto – analisa o processo de planejamento, apresentando as formas de organização local para o turismo conduzido por comunidades tradicionais. O processo de envolvimento e tomada de decisões já passou por diversas etapas e o objetivo é descrever este percurso histórico, acompanhado desde 2010, considerando também as peculiaridades e os desafios para a implementação da atividade.

Ao longo da trajetória de pesquisa, que apresentou diversas formas de atuação, utilizou-se de inúmeras estratégias de investigação de campo, baseadas na observação participante, com longas estadias junto aos moradores, acompanhamento de viagens com turistas (COELHO; GONTIJO, 2021b), entrevistas com os principais atores (COELHO *et al.*, 2012), intercâmbios, além de consulta a vasta bibliografia sobre turismo comunitário e sobre a região de estudo e suas populações. Buscou-se assim apreender sobre os modos de vida para então compreender as estratégias das comunidades para construir suas formas de organização para o turismo, bem como as possibilidades que a atividade oferece no contexto local e regional, sempre obedecendo as normas éticas de pesquisa e com o consentimento de todos os participantes.

O artigo se apresenta dividido em três partes, além desta introdução e da conclusão. Inicialmente discutiu-se a relação entre o turismo e as comunidades que o desenvolvem e então argumentou-se sobre as possibilidades desta forma de turismo para as populações amazônicas, em especial as caboclas e ribeirinhas. Ao final detalhou-se as formas de organização local das comunidades da Reserva Amanã para construir seu próprio formato

de turismo. [A seguir foi inserida a tabela 3, que apresenta as principais atividades relacionadas ao processo de planejamento do turismo no Lago Amanã.]*

PROCESSO DE ORGANIZAÇÃO PARA O TURISMO NA RDS AMANÃ	
ANO	PRINCIPAIS ATIVIDADES
2007	Primeiros contatos de técnicos e pesquisadores do IDSM
2008	Pesquisa de inventário
2009	Pesquisa de inventário / Intercâmbio de moradores da RDS Amanã para a Pousada Uacari
2010	Pesquisa de viabilidade do TBC / Primeira viagem experimental
2011	Pesquisa de viabilidade do TBC / 3 Viagens experimentais
2012	Pesquisa de viabilidade do TBC / 2 Viagens experimentais
2013	[dois moradores do lago moram e trabalham no Rio de Janeiro]
2014	Formação do Grupo de Turismo do Amanã
2015	Viagens turísticas conduzidas pelos moradores do lago Amanã
2016	Desarticulação do Grupo de Turismo
2017	Início da atual pesquisa de doutorado
2018	Retomada das viagens conduzidas pelos moradores
2019	Pesquisa de campo de caráter etnográfico (detalhada na tabela 2, pág. 82) / Primeira viagem de observadores de aves (Ubim)
2020	Segunda viagem de observadores de aves (Baré)
2021	[paralisação das atividades na região devido a pandemia de COVID-19]
2022	Terceira viagem de observadores de aves (Baré) Conclusão da pesquisa de doutorado

Tabela 3: Principais atividades relacionadas ao turismo na RDS Amanã.

O TURISMO DE BASE COMUNITÁRIA

O turismo moderno em contato com a natureza tem uma forte relação com as áreas protegidas, desde a criação dos primeiros parques nacionais nos Estados Unidos e no mundo (MCCORMICK, 1992). Da mesma forma, existe uma relação entre as áreas protegidas e as populações locais, que por vezes pode apresentar diversos conflitos (ARRUDA, 1999; IRVING,

2010), mas que também pode oferecer oportunidades, por meio do desenvolvimento do turismo com a participação das comunidades.

O TBC, como o nome indica, está intimamente ligado às comunidades locais onde o turismo se desenvolve e almeja conferir um caráter mais sustentável à atividade, com foco nas comunidades receptoras em termos de planejamento e gestão, podendo representar a chance de avançarem em direção a uma maior autodeterminação política (SALAZAR, 2012a). É uma forma de turismo que favorece prestadores de serviços e fornecedores locais e tem foco na cultura e no ambiente local (STRYDOM; MANGOPE; HENAMA, 2019).

Sansolo e Bursztyn (2009) acreditam que o TBC não deve ser considerado como mais um segmento de mercado, mas como a possibilidade de um novo paradigma para o turismo. A condição para esta forma de turismo é o ‘encontro’ entre identidades, no sentido de compartilhamento e aprendizagem mútua (IRVING, 2009), onde o encontro com o ‘outro’ é central, na experiência de contato cultural (SALAZAR, 2012a). Para Maldonado (2009, p. 31) “a característica distinta do turismo comunitário é sua dimensão humana e cultural, vale dizer antropológica”. Assim, o TBC não deve ser reduzido a uma análise que considere apenas os benefícios econômicos como metas a serem alcançadas (COELHO, 2013), pois assenta-se nos princípios da economia solidária (BURGOS; MERTENS, 2015).

O processo de organização para o turismo comunitário afirma-se como uma forma de defesa e de reação ao turismo invasor de comunidades (CORIOLANO, 2009), favorecendo a coesão e o sentido coletivo de vida em sociedade, promovendo a qualidade de vida e o sentimento de pertencimento (IRVING, 2009). Este formato de turismo contribui para a sobrevivência social e econômica das comunidades marginalizadas nos países em desenvolvimento e a preservação dos recursos naturais nas áreas atingidas (STRYDOM; MANGOPE; HENAMA, 2018).

Ademais, o TBC potencializa modos de vida tradicionais, bem como os arranjos socioprodutivos e políticos de base comunitária (SAMPAIO; CORIOLANO, 2009). Questões como o protagonismo local (BOTELHO; RODRIGUES, 2016), o apoio à conservação da natureza (KISS, 2004), a valorização das tradições culturais (LIMA; D’HAUTESERRE, 2011) e a relação com as lutas sociais (MENDONÇA; IRVING, 2004) permeiam os estudos sobre esta forma de turismo. Okazaki (2008) discute diversas questões relacionadas às formas de participação local

e a redistribuição de poder, além de parcerias e da colaboração entre os membros das comunidades.

No entanto, ainda que o discurso sobre o TBC apresente inúmeros valores positivos, como reação às formas hegemônicas de turismo, há importantes críticas ao modelo, ou à forma de conduzir na prática o que é teoricamente definido. Blackstock (2005) explica que a comunidade é cooptada a apoiar o turismo por meio de uma ilusão de compartilhamento de poder, mas não tem o poder de rejeitar a atividade como uma opção ao seu desenvolvimento. A autora argumenta ainda que existem desigualdades estruturais dentro das comunidades que influenciam os processos locais de tomada de decisão (BLACKSTOCK, 2005).

A chegada de atores externos e a falta de agência das instituições políticas locais sobre o desenvolvimento do turismo são desafios contínuos no âmbito do TBC (LAPOINTE, 2020). Muitos projetos de turismo comunitário envolvem pouca mudança nas práticas locais de uso de recursos, fornecem apenas um modesto complemento aos meios de subsistência locais e permanecem dependentes de apoio e financiamento externos (KISS, 2004). Dessa forma, o controle do turismo comunitário por organizações externas pode ser considerado uma forma de neocolonialismo (MANYARA; JONES; BOTTERILL, 2006).

Com virtudes e limitações, o TBC vem se apresentando como opção de desenvolvimento para pequenas comunidades, visto que proporciona a ampliação das práticas cotidianas e representa uma nova multifuncionalidade dos espaços rurais (SANSOLO; BURSZTYN, 2009). Os projetos de turismo devem ser construídos de forma participativa dentro da própria comunidade, não sendo algo pré-definido e imposto para que ela apenas cumpra as tarefas que lhe forem determinadas (NITSCHKE, 2013). A indústria do turismo está dominando cada vez mais comunidades no mundo, e assim tornou-se essencial uma abordagem crítica e emancipatória (BLACKSTOCK, 2005).

Do ponto de vista do visitante, o TBC tem uma grande influência sobre quem escolhe fazê-lo, pois a experiência serve como meio de interagir com culturas distintas e possibilita ao turista uma maneira diferenciada de absorver os costumes locais (GODINHO; LANÇA, 2018). Daí a necessidade de conhecer os espaços vividos, enfatizando a história da comunidade e valorizando sua relação com o lugar (NITSCHKE, 2013). Como tem se demonstrado em anos

recentes, a floresta amazônica e suas populações tradicionais despontam com grande relevância para esta forma de turismo.

A AMAZÔNIA E AS POSSIBILIDADES PARA O TBC

A Amazônia figura como um desses espaços onde a natureza preservada oferece enorme apelo aos interesses turísticos, ao mesmo tempo em que as populações locais se destacam como importantes interlocutores para o verdadeiro conhecimento do ambiente. Historicamente esta atração é muito forte, e “desde a abertura do Brasil para os visitantes estrangeiros, a Amazônia representou o destino mais fascinante” (CARNEIRO, 2001, p. 244).

Existe uma parcela sempre crescente de turistas que deseja “descobrir a Amazônia de uma maneira mais profunda, vivendo ‘como um nativo’” e fazer das suas férias uma experiência mais autêntica, a fim de “descobrir a realidade e o cotidiano dos habitantes da região e ficar mais próximas da natureza” (AUBRETON, 2004, p. 369). Nesse sentido, o turismo de base comunitária surge como uma importante forma de associar a visita com conservação da natureza e valorização dos modos de vida amazônicos.

Diversas categorias sociais dos povos ditos tradicionais – indígenas, caboclos, quilombolas, entre outros – possuem formas peculiares de organização social, cultural, econômica e política, pois conservam e reproduzem uma lógica particular de uso e manejo do ambiente (CHAVES; BARROSO; LIRA, 2009). A floresta é parte indissociável da dinâmica de vida dessas populações, que passam a ter seus modos de vida valorizados pelos interesses turísticos e conseguem então aliar conservação da natureza e da cultura com desenvolvimento socioeconômico.

É o que acontece na região central da Amazônia brasileira, onde o modelo de Reserva de Desenvolvimento Sustentável surgiu como tentativa de conciliar a presença das populações tradicionais com a proteção de relevante biodiversidade, quando, em 1996, foi criada a RDS Mamirauá (QUEIROZ, 2005). O Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM) dá suporte técnico aos trabalhos de manejo e de conservação e realiza pesquisas científicas na região. Anos mais tarde, como uma estratégia de geração de renda para as comunidades

locais, foi introduzido o ecoturismo como nova atividade econômica, através da implementação da Pousada Uacari (QUEIROZ; PERALTA, 2006).

Seguindo o modelo de Mamirauá, a RDS Amanã (Figura 15, pág. 62) foi criada por decreto estadual (AMAZONAS, 1998) para proteger mais de 2 milhões de hectares de várzeas e terras firmes entre as bacias dos rios Solimões e Negro. Em uma área próxima ao rio Japurá, a região do Lago Amanã apresenta grande potencial para turismo de natureza, cultural, rural e comunitário (COELHO, 2012; 2013) e as comunidades locais vêm se organizando para elaborar suas próprias formas de conduzir os processos.

Com 42 quilômetros de extensão e cercado por terra firme e por igapós, o Amanã é um enorme lago de água preta, alimentado por uma dezena de igarapés e povoado por diversas comunidades ribeirinhas e sítios isolados que se distribuem pelas terras mais altas das beiras dos cursos d'água. No período da cheia, a floresta alagada dos igapós proporciona experiências singulares, possibilitando passeios em canoas por entre as copas das árvores e favorecendo a observação da fauna, enquanto na seca surgem praias e até o acesso ao lago fica mais difícil devido ao baixo nível das águas.

Habitam a RDS Amanã, segundo dados do plano de gestão (SEMA, 2019), aproximadamente 4.300 pessoas, espalhadas por 107 comunidades. Ribeirinhos, caboclos, indígenas, comunitários e arigós (nordestinos de migração recente), são algumas das principais formas de designação dessas populações, usadas por elas como autodenominação ou para definir seus vizinhos.

O histórico de ocupação da área remete há mais de três mil anos, segundo análises de materiais cerâmicos coletados nos sítios arqueológicos das atuais comunidades do Lago Amanã (COSTA, 2012). Paul Marcoy (2006, p. 120), em suas viagens pela região no século XIX, relatou que “a conquista portuguesa havia passado por cima” dos povos do rio Japurá “como uma praga”. As políticas coloniais induziram à criação de uma classe amazônica subalterna, associada ao caboclo (LIMA, 1999). [Caboclo era o termo genérico para os ‘descendentes’ de índios, que os separava dos índios inimigos dos colonizadores, mas continuava a indicar sua origem indígena, impondo assim uma condição social inferior (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016).]*

Lima (1999, p. 12-13) afirma que “o caboclo” é a imagem desse “amazônida típico”, agrupado como uma “categoria social específica”, que é “essencialmente rural e ribeirinha”, e que o distinguem de “uma existência branca e urbana”. [Nas palavras de Carmen Rodrigues (2006, p. 126), é possível “pensar a categoria caboclo como a fantasmagoria que assombra o amazônida urbano, cosmopolita, moderno, (em muitos casos ex-migrante, ex-caboclo)”]*. Diversos costumes de origem ameríndia ainda são conservados por essas populações rurais da Amazônia [e suas crenças populares constituem um importante aspecto da concepção geral do homem rural e simples da região]* (WAGLEY, 1988). Se por um lado o caboclo é aquele que está nas “fronteiras da modernidade”, por outro, é exaltado nos atuais discursos em defesa da Amazônia como “o guardião da floresta” (C. RODRIGUES, 2006, p. 123-125).

Lima (1999) completa que a categoria social ‘caboclo’ é heterogênea e definida por atributos econômicos, políticos e culturais, referentes aos produtores familiares da Amazônia que sobrevivem da exploração dos recursos da floresta e cujos principais atributos culturais são o conhecimento da floresta, os hábitos alimentares e os padrões de moradia. Já o termo ‘ribeirinho’ diz respeito principalmente ao modo de ocupação do território, às margens de rios e lagos de várzeas e terras firmes, onde são formadas as comunidades (CHAVES *et al.*, 2009).

Os ribeirinhos formulam práticas para superar as discontinuidades de acesso aos recursos naturais, engajando-se na construção de formas de combate às ações predatórias (NEVES, 2005). A modalidade de organização social dos ribeirinhos é distinta da lógica da sociedade capitalista e seu principal objetivo sociopolítico é a busca por atendimento a seus direitos e necessidades básicas (CHAVES *et al.*, 2009). De maneira genérica, caboclos e ribeirinhos – além dos povos indígenas – habitam as comunidades rurais da Amazônia brasileira e retiram seu sustento das atividades agroextrativistas e pesqueiras.

No que se refere à Amazônia Central, Alencar (2009) situa o atual processo de ocupação da região, destacando a economia centrada no extrativismo e a existência de um intenso movimento migratório. Segundo a autora, foi no contexto de expansão da indústria da borracha que se deu a recente ocupação humana de Amanã, e a partir do declínio dessa atividade teve início a formação das comunidades (ALENCAR, 1999).

Localmente, o termo comunidade transmite a noção de identidade mais intrínseca ao habitante da zona rural, conferindo direitos comuns de residência e uso dos recursos

relacionados ao território (LIMA, 1999). [Para Alencar (2004, p. 68), “comunidade remete ao pertencimento a um grupo de parentesco, ao domínio e ocupação de um território”. Segundo a autora] *, por meio da formação das comunidades, os moradores foram estimulados a se organizarem politicamente e a realizarem o manejo de recursos naturais, desenvolvendo atividades econômicas com menor dependência destes (ALENCAR, 2009). Mais recentemente, o turismo vem se apresentando como uma dessas novas propostas.

Contudo, no que concerne à introdução de novas atividades, embora os interesses possam parecer comuns a todos os membros da comunidade, é necessário desvendar as relações de poder internas e as pressões externas que incidem no âmbito local (CHAVES *et al.*, 2009). Blackstock (2005) afirma que a literatura sobre TBC tende a tratar a comunidade anfitriã como um bloco homogêneo, desprovido de disputas internas ou valores concorrentes. Por isso os trabalhos de planejamento devem considerar as especificidades locais, os conflitos, o tempo dos moradores e suas formas de organização comunitária, que envolve uma série de atividades cotidianas, ditadas pelo ritmo da floresta.

O sobe e desce das águas e as mudanças do ambiente decorrentes desta alternância, são aspectos fundamentais da dinâmica de vida dos habitantes das comunidades rurais na Amazônia. Enquanto a seca representa abundância de peixes e o momento de derrubar as capoeiras e preparar a terra para receber os plantios, a cheia oferece maiores dificuldades para obtenção do pescado e sinaliza o período de colher e transformar a mandioca em farinha. Os conhecimentos sobre o ambiente são condição indispensável para a sobrevivência e comprovam a riqueza cultural das diversas populações amazônicas.

Ao mesmo tempo, regras de manejo e conservação são colocadas pelos órgãos competentes e determinadas em instâncias de governança local. As atividades econômicas, entre elas o turismo, devem seguir os parâmetros definidos pelas diversas esferas de tomada de decisão, desde a legislação ambiental até as decisões de conselhos deliberativos e assembleias de comunidades. Vale salientar que, frequentemente, os espaços decisórios respeitam ritos, costumes e acordos particulares a cada grupo, sendo importantes definições acordadas durante a pescaria, o plantio da roça ou em conversas na beira do campo de futebol. É neste contexto de área protegida, modos de vida amazônicos, saberes tradicionais e comunidades locais que se inserem as ideias e propostas de turismo que vêm sendo trabalhadas pelos moradores do Lago Amanã.

O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO COMUNITÁRIA DO TURISMO NA RDS AMANÃ.

O histórico do turismo comunitário na região do médio Solimões remete à criação da Pousada Uacari, na RDS Mamirauá, onde o IDSM atuou desde sua implementação e o empreendimento “se configurava como verdadeira vitrine da proposta do Instituto Mamirauá” (PERALTA; VIEIRA; OZORIO, 2016, p. 21), fornecendo suporte às ações de marketing da Reserva e do IDSM e auxiliando na captação de fundos (PERALTA, 2016). Como as ações não foram inicialmente conduzidas pelos moradores, Peralta, Vieira e Ozorio (2015) relatam diversos desafios para a transferência da gestão do empreendimento para as comunidades locais.

Em certo grau espelhando-se no que acontecia na Reserva Mamirauá, o processo de atuação junto às comunidades da RDS Amanã também foi iniciado pelo IDSM, quando, a partir de 2007, o contato com as comunidades visava identificar o interesse para o turismo. Posteriormente foram realizadas pesquisas de levantamento de potencialidades (OZORIO, 2009) e viabilidade do TBC (COELHO, 2012). Desde então, as comunidades conduzem os processos de organização, com apoio de parceiros e órgãos que atuam na região.

A temática do turismo foi, portanto, introduzida por técnicos e pesquisadores, que, em 2007, realizaram reuniões com os moradores das comunidades do lago para apresentar as possibilidades de implementação de um projeto de turismo e identificar os interesses locais para tal. Assim, foram selecionadas nove comunidades onde seria conduzido o trabalho de inventário turístico, em um levantamento que aconteceu entre 2008 e 2009 (OZORIO, 2009). Nesse último ano também ocorreu um intercâmbio para que moradores de Amanã conhecessem a experiência da Pousada Uacari, na vizinha Mamirauá.

Entre 2010 e 2012 os trabalhos se voltaram para a pesquisa sobre a viabilidade social, ambiental e econômica do TBC na RDS Amanã (COELHO, 2012). Buscou-se compreender as diferentes realidades locais, acompanhar as atividades cotidianas dos moradores e, junto a eles, vislumbrar as possibilidades de inserção do turismo. Os espaços comunitários eram aproveitados para privilegiar a troca de saberes, bem como favorecer os debates sobre os interesses e receios despertados pela perspectiva de uma nova atividade em seus territórios.

À época, dois jovens estudantes de iniciação científica do lago Amanã apoiaram na execução da pesquisa (COELHO *et al.*, 2012), ao realizarem entrevistas com 49 moradores de três

comunidades. Dentre os entrevistados, 71% desejavam se envolver com os trabalhos do turismo, enquanto apenas 22% entendiam já existir alguma organização local para desenvolver a atividade. Muitos vislumbravam aspectos positivos, como melhores oportunidades de trabalho e renda, bem como a possibilidade de acesso a conhecimento, ao passo que outros temiam que o turismo pudesse trazer restrições aos usos dos recursos da floresta. Se por um lado viam a oportunidade de um trabalho mais leve que o da roça, também reconheciam a necessidade de não abandonar as atividades tradicionais para se dedicarem exclusivamente ao turismo.

Neste período também foram organizadas em conjunto com os moradores diversas viagens experimentais, quando turistas eram levados para visitar as comunidades. Essas viagens serviam para analisar as opiniões dos envolvidos, as opções logísticas, os custos com operação, implantação e manutenção, mas principalmente para que os moradores aprendessem na prática sobre possíveis efeitos do turismo, para que assim decidissem se realmente queriam estimulá-lo e em qual formato. Ao todo, até 2012, 16 viagens foram acompanhadas de alguma forma, seja com apoio no planejamento, na operação ou realizando entrevistas com os envolvidos. Os visitantes demonstraram uma diversidade de interesses, como a observação de aves, a participação em atividades tradicionais, a visita a sítios arqueológicos ou o acompanhamento dos trabalhos de conservação com espécies ameaçadas (COELHO; GONTIJO, 2021b).

Com a experiência obtida recebendo visitantes, os moradores foram se empoderando das ações de planejamento e passaram a formular melhor suas ideias para um, ou vários, formatos de turismo comunitário a serem implementados. Diversas propostas surgiam e eram debatidas entre eles, como casas para hospedagem nas próprias comunidades, acampamentos tradicionais (tapiri) no alto dos igarapés, flutuantes para banho no lago, barcos para o transporte até a cidade e para incursões com pernoite nos igarapés, entre uma série de opções logísticas e de lazer.

A prática adquirida pelos moradores os levou a almejar um formato de turismo de experiência (PEZZI; VIANNA, 2015) ou vivencial (REYES, 2011). Segundo Pezzi e Vianna (2015) o turismo de experiência pode propiciar aos visitantes a vivência de acontecimentos únicos e marcantes, envolvidos com o cotidiano das comunidades. Os moradores perceberam as virtudes de sua cultura ao receberem visitantes interessados em conhecer e compartilhar os modos de vida:

viajar em barcos, dormir em redes, ajudar no preparo dos alimentos – desde a pescaria até a coleta de frutos e torragem da farinha – participar do futebol ou tomar banho no jirau na beira do rio.

Em uma ocasião, enquanto conduzia um grupo de visitantes, um morador de um sítio isolado mais parecia um professor levando os alunos para aprender sobre os trabalhos na roça, as técnicas de pesca, a forma de colher o mel de abelhas nativas, a maneira de remar pela floresta alagada ou como reconhecer os sons e vestígios dos animais pela mata. Daí os moradores formularam a ideia de uma espécie de ‘curso de vida amazônica’, para oferecer vivências de real aprendizado para visitantes interessados em aprofundar seus conhecimentos sobre a Amazônia.

A experiência turística poderia então ir além de um contato superficial com a floresta e as comunidades, para propiciar aos visitantes a chance de compreender como é necessário de fato deter os conhecimentos sobre o ambiente, para poder habitá-lo. Nesse sentido, comparando com o formato da Pousada Uacari, uma liderança do Lago Amanã disse que “o turismo de Mamirauá é muito diferente do que a gente quer *pro* Amanã. A gente quer de uma maneira que seja um turismo mais voltado para as comunidades” (P. C., 42 anos *apud* COELHO, 2012), confirmando o desejo dos moradores por conceber e conduzir um modelo de turismo vivencial ou de experiência, que valorize o encontro entre visitantes e anfitriões.

Assim, ao receberem turistas em suas comunidades e dentro de suas casas, os moradores começaram a identificar algumas melhorias necessárias, inclusive para eles próprios. Dispor de poço artesiano para o consumo de água, confinar ou retirar os animais de criação das áreas comuns, zelar pela limpeza da comunidade ou construir banheiros dentro das casas, foram algumas questões que os moradores pontuaram como necessárias para que pudessem receber visitantes de forma sistemática.

Dando sequência aos trabalhos de ordenamento do turismo, em 2014, lideranças de três comunidades assumiram o processo de organização da atividade e criaram o Grupo de Turismo do Amanã, que passou a realizar reuniões periódicas, definir estratégias de ação e planejar formas de captar e investir recursos. Moradores de Bom Jesus do Baré, Ubim e Boa Esperança, todas localizadas na área das cabeceiras do Lago Amanã (Figura 26), despontaram como as lideranças no processo de implementação do turismo.

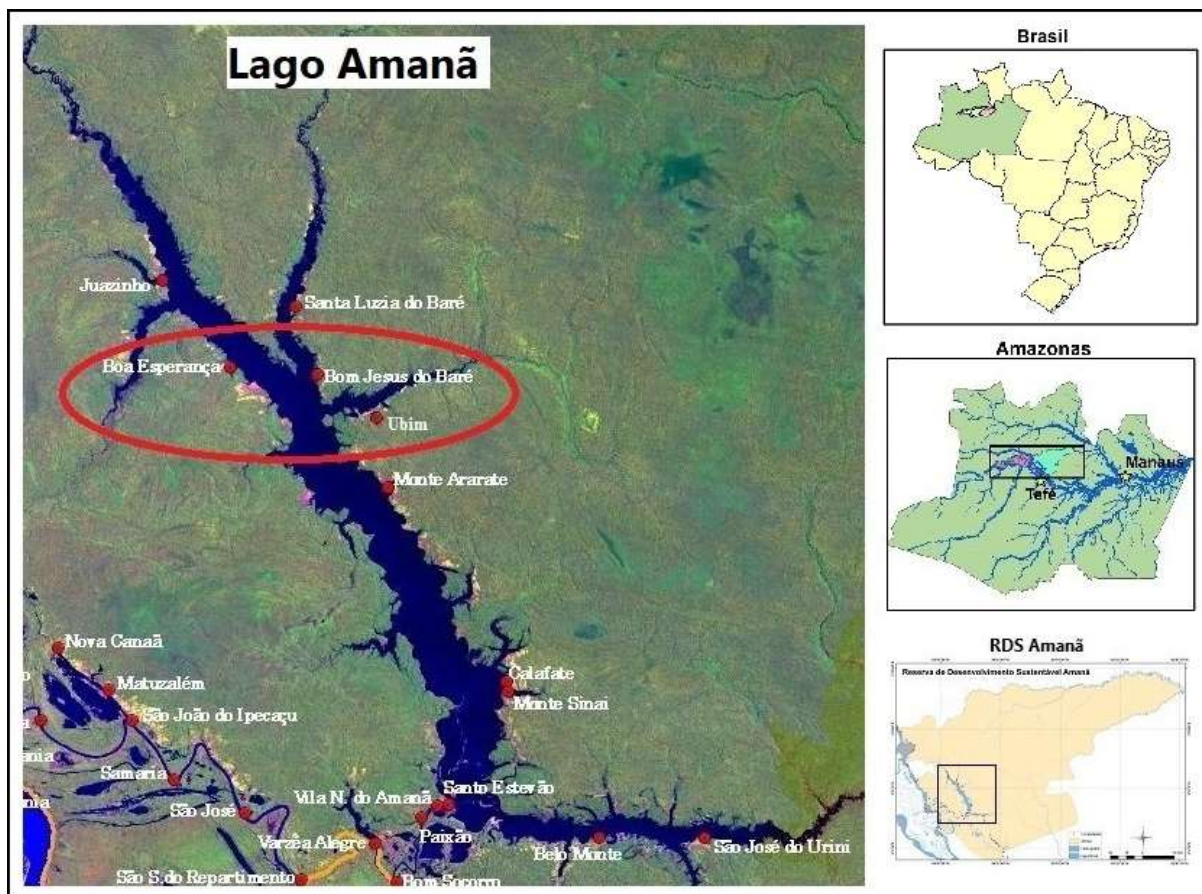


Figura 26: região do lago Amanã, em destaque as três comunidades que lideram o planejamento do turismo. Fonte: IDSM, elaborado pelo autor.

A partir daquele ano, as comunidades passaram a atender a demanda espontânea de visitantes, conduzindo de forma autônoma o receptivo turístico, fazendo uso das estruturas locais e privilegiando a relação direta com os moradores. As figuras 27, 28, 29 e 30 apresentam as paisagens do lago Amanã e alguns aspectos do cotidiano ribeirinho, como a torragem de farinha e a coleta de castanhas.



Figuras 27 a 30: lago Amanã; comunidade Boa Esperança; torragem da farinha (Bom Jesus do Baré); quebradores de castanha (Ubim). Fonte: o autor.

Entre 2014 e 2020 outras nove viagens foram organizadas e operacionalizadas pelos moradores, que acumularam ainda mais experiência na gestão do turismo. Ocorreram diversos formatos de viagens, que contaram com turistas brasileiros e estrangeiros, com as três comunidades atuando em conjunto ou cada uma separadamente, com foco em vivências cotidianas ou na observação de aves. As experiências proporcionaram possibilidades ainda mais amplas de organização local, com distintas propostas sendo trabalhadas pelos comunitários.

Com isso, algumas questões logísticas passaram a ser fundamentais para a definição do formato da atividade. O Lago Amanã localiza-se a aproximados 140 km de Tefé (onde há aeroporto), em um deslocamento que pode chegar a mais de 12 horas de barco ou canoa, ou 3 horas de voadeira, a depender do nível da água dos rios e da potência do motor. As três comunidades estão a uma distância de 20 a 30 minutos em canoa entre si. Cada uma faz uso

de um igarapé para o acesso aos principais recursos da floresta, de modo que os territórios são muito bem demarcados e seus usos controlados por regras locais. Portanto, é necessário que a sequência dos trabalhos vise definir com maiores detalhes, como as comunidades irão se organizar para a atividade, em vistas de formatar um modelo específico de turismo.

Além da complexidade do processo de planejamento, negociações e tomadas de decisões, ao longo do percurso também ficou evidenciada a fragilidade do movimento de construção comunitária para o turismo. Questões alheias ao turismo, mas de grande relevância para a vida dos moradores podem alterar significativamente o transcurso das ações. O surgimento de algum novo conflito entre as comunidades, a mudança de importantes lideranças para áreas urbanas, ou, como infelizmente também foi o caso, o falecimento de pessoas que apoiavam enormemente os trabalhos do turismo, pode desarticular quase por completo o delicado e embrionário modelo construído pelos moradores.

No atual momento [2022], após oscilar períodos de maior engajamento e de grande desarticulação, lideranças comunitárias seguem construindo estratégias para a consolidação de uma iniciativa de turismo. Como elemento inesperado, o grave fator externo da pandemia de Covid-19, paralisou integralmente as ações relativas ao turismo na região e é mais uma evidência dos desafios enfrentados por comunidades que desejam desenvolver com autonomia um modelo de turismo.

CONSIDERAÇÕES

Buscou-se neste trabalho descrever o processo de organização para o turismo inserido em um contexto específico. A Amazônia rural e ribeirinha possui uma característica peculiar, em que o tempo do rio deve ser respeitado. O sobe e desce das águas dita as decisões cotidianas de seus moradores, ribeirinhos, caboclos ou indígenas. O peixe e a farinha são elementos essenciais, sendo que a pesca e a roça fazem parte dos trabalhos primordiais dos comunitários. Os extrativismos da floresta completam as práticas cotidianas relacionadas à subsistência. Qualquer nova atividade econômica deve respeitar o tempo e a organização do trabalho daqueles que irão se dedicar a ela como verdadeiros protagonistas.

No caso do turismo de base comunitária, o tempo para a organização local e o planejamento, para as negociações e definições claras de estratégias, é fundamental. A multiplicidade de interesses e propostas que cada morador e cada comunidade possui ou constrói, demonstra o intrincado processo de estruturação de uma iniciativa que seja de fato conduzida desde o início pelos moradores. E as instâncias de tomada de decisão são específicas a cada grupo e respeitam uma série de regras e acordos locais, atrelados aos vários níveis de governança e sujeitos à legislação vigente.

Alguns dos principais desafios para a organização do turismo comunitário estão relacionados à dificuldade em gerir os processos de negociação entre diferentes atores locais, que já estão envolvidos em uma pluralidade de tarefas e atividades. As dificuldades logísticas para a organização local se refletem também nos desafios logísticos para a implementação e operacionalização da atividade, que exige esforço e dedicação e demanda um aporte financeiro do qual os moradores não dispõem.

Para a sequência do planejamento na Reserva Amanã, algumas definições são fundamentais. As comunidades precisam decidir como irão implementar o sistema de hospedagem, qual tipo de embarcações utilizarão para traslado e deslocamentos internos, quais atividades irão oferecer, como serão definidas as regras para a visitação nas áreas de cada comunidade e como buscarão recursos para iniciar os investimentos. Essas e outras importantes decisões incidem diretamente sobre os custos de implementação e operação da atividade, bem como no perfil do público disposto a visitar a Reserva.

Quanto às estratégias para a consolidação da iniciativa, é imprescindível que os atores locais se associem em prol de um interesse comum e busquem a formação de parcerias, principalmente com outros grupos locais. No próprio lago há um grupo de pescadores de pirarucu, que pode ser parceiro no fornecimento de peixe manejado, além de receber os visitantes durante o período da pesca. Uma associação de produtores rurais da Boa Esperança opera uma usina despoldadeira que pode fornecer polpas de frutas nativas para consumo dos turistas, assim como os grupos de mulheres artesãs podem ser parceiros, visando o uso e a venda de artesanato local. A própria Pousada Uacari, bem como outras iniciativas comunitárias de turismo na Reserva Mamirauá podem ser importantes aliados para a comercialização e na formatação de roteiros que contemplem as duas áreas protegidas.

Assim, as possibilidades que a atividade pode oferecer para os povos ribeirinhos da Amazônia rural, estão intimamente relacionadas à valorização da cultura amazônica, seja ela indígena, cabocla ou quilombola. Os modos de vida amazônicos, associados ao profundo conhecimento da floresta, são de fato a maior riqueza a ser descoberta e vivenciada pelos visitantes.

Para que possam determinar melhor o modelo de turismo a ser trabalhado, parece ser necessário que os moradores definam, mesmo que genericamente, qual público-alvo pretendem atingir. Se buscam turistas mais dispostos a se colocarem em uma imersão de vida amazônica, mesmo que para isso tenham que renunciar a alguns hábitos e confortos, ou se admitem realizar maiores adaptações aos seus próprios modos de viver e receber, para propiciar maior conforto a um público mais exigente e disposto a pagar mais caro por serviços e produtos mais especializados.

A logística amazônica é complexa e o tempo de que os visitantes dispõem, nem sempre os permite apreciar com tranquilidade e atenção as nuances da vida ribeirinha. Mas, como alerta Irving (2009, p. 111), “o turismo de base comunitária só poderá ser desenvolvido se os protagonistas deste destino forem sujeitos e não objetos do processo”. E para isso, o tempo e os valores dos ‘comunitários’, ‘caboclos’, ‘ribeirinhos’ e ‘guardiões da floresta’ devem ser respeitados. No caso do Lago Amanã, as possibilidades continuam em aberto, para que os moradores escolham os caminhos por onde desejam seguir.

Esta pretende ser apenas uma interpretação – baseada em anos de convivência – sobre a forma como os moradores de uma área protegida amazônica vêm conduzindo os processos. Mesmo com limitações, procurou-se conciliar vivências práticas a questões teóricas para apresentar um caso de comunidades que buscam construir sua autodeterminação para o turismo. O acompanhamento continuado do processo por meio de futuras investigações, seguirá demonstrando êxitos e fracassos, bem como os desafios enfrentados pelas comunidades que aventuram construir, de forma autônoma, um modelo de turismo.

CAPÍTULO 5

VIAGENS AO AMANÃ: EXPERIÊNCIAS, RELATOS E PROPOSTAS PARA O TURISMO DE BASE COMUNITÁRIA NA AMAZÔNIA

Link: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/ecoturismo/article/view/11044/8918>

RESUMO: Comunidades locais se organizam para trabalhar com o turismo em áreas protegidas na Amazônia. Esta realidade é cada vez mais frequente, com exemplos no Brasil, Peru, Equador, entre outros. Desde 2006, é também realidade na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, no estado do Amazonas, onde técnicos e pesquisadores trabalham junto às comunidades do lago Amanã, trazendo o tema do turismo para discussão, oferecendo apoio e coletando informações para ajudá-los a desenvolver o turismo em seus territórios. Para conferir aos moradores experiência prática e autonomia na tomada de decisão, a partir de 2010 foram realizadas viagens experimentais, levando turistas para visitarem a região. As viagens tiveram diversos níveis de envolvimento dos habitantes, utilizaram distintas estruturas logísticas e propiciaram diferentes tipos de experiências para os envolvidos. E assim, serviram para apoiar ideias e conceitos em questões práticas, que por sua vez possibilitam aos moradores tomar decisões sobre um formato de turismo a ser implementado (ou não) pelas comunidades. Com base nessas experiências e nos relatos das ‘Viagens ao Amanã’, são discutidas diversas questões sobre o turismo de base comunitária, enfatizando a visão dos visitantes e as proposições dos comunitários sobre o tipo de turismo que pretendem desenvolver.

PALAVRAS-CHAVE: Viagens experimentais; Relatos de Viagens; Turismo de Base Comunitária; Reserva Amanã; Amazônia.

Journeys to Amanã: experiences, reports and proposals for community-based tourism in the Amazon

ABSTRACT: Local communities mobilize to work with tourism in protected areas of the Amazon. This is more and more frequent, with examples in Brazil, Peru, Ecuador, amongst others. Since 2006, is also a reality in the Amanã Sustainable Development Reserve, in the Brazilian State of Amazonas, where experts and researchers work together with local communities of the Amanã Lake, bringing the topic of tourism to discussion, offering support and gathering information to help them develop tourism in their territories. In order to give residents practical experience and autonomy in decision-making, since 2010 experimental trips were undertaken, when tourists started visiting the lake. These trips had different levels of involvement of the residents, used different logistical structures and provided a diversity of experiences for those involved. And so they served to support ideas and concepts onto practical issues, which in turn enable residents to make decisions about a tourism format to be (or not) implemented by the communities. Based on these experiences and the travel reports on these 'Journeys to Amanã', several issues about community-based tourism are discussed, emphasizing the views of the visitors and the proposals of the residents on the type of tourism they intend to develop.

KEY-WORDS: Experimental trips; Travel Reports; Community-based tourism; Amanã Reserve, Amazonia.

INTRODUÇÃO

Em uma área central da Amazônia, no estado do Amazonas, Brasil, está localizada a Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã⁶⁴. Com 2.348.962 hectares a Reserva é cercada por outras importantes Unidades de Conservação (UC) como o Parque Nacional do Jaú, a RDS Mamirauá e a Reserva Extrativista do Rio Unini. Ecossistemas de várzea, terra firme e igapó compõem o ambiente, que ocupa áreas entre as bacias dos rios Japurá/Solimões e Negro. Segundo dados do Plano de Gestão (SEMA, 2019), aproximadamente 4.300 pessoas, espalhadas por 107 comunidades, habitam a RDS Amanã, sua maioria nas afluições do rio Japurá, o que dista aproximados 150 quilômetros de Tefé, no médio Solimões e 680 quilômetros da capital Manaus. A figura 15 (pág. 62) apresenta a área das Reservas Amanã e Mamirauá, com destaque para a região do Lago Amanã.

Criada em 1998 (AMAZONAS, 1998), a Reserva Amanã seguiu o modelo de implantação de sua vizinha RDS Mamirauá, inclusive servindo de campo para diversas pesquisas e trabalhos de extensão conduzidos, principalmente, pelo Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM). Apoio para a organização comunitária, para o manejo de pesca ou o artesanato, além das pesquisas em biodiversidade, agricultura ou arqueologia, são alguns dos trabalhos desenvolvidos pelo IDSM na área. Desde 2006 vêm sendo discutidas na região do lago Amanã as possibilidades para o turismo de base comunitária (TBC), modelo que valoriza a autogestão [e a cosmovisão]* (MALDONADO, 2009), o empoderamento (DOLEZAL; NOVELLI, 2020), a autenticidade [e a profundidade do intercâmbio intercultural]* (ZAOUAL, 2009), a convivencialidade (SAMPAIO, 2007) entre outros propósitos. Desde então passou a ser promovida a atuação de técnicos e pesquisadores através de visitas e reuniões com diversos atores locais em dezenas de comunidades e com a realização de intercâmbios e viagens experimentais.

A região do Lago Amanã, composta por terra firme e igapó, igarapés e várzeas de rios de água branca, além de um enorme lago de água preta com 42 quilômetros de comprimento,

64 A Reserva Amanã é composta por setores políticos, entre eles o Setor Lago Amanã, onde se localizam as comunidades estudadas nesta pesquisa. Os termos 'Reserva' ou 'RDS' são utilizados para fazer referência a toda a unidade de conservação, enquanto 'Lago Amanã' ou simplesmente 'o Amanã' dizem respeito apenas a área do lago, em especial as comunidades Ubim, Bom Jesus do Baré e Boa Esperança.

apresenta grande potencial para turismo de natureza, cultural, rural e comunitário (OZORIO, 2009; COELHO, 2013). Nove comunidades da região – em especial Ubim, Bom Jesus do Baré e Boa Esperança – têm sido palco dos trabalhos para o planejamento e desenvolvimento do turismo, onde diversos moradores têm assumido importante papel de liderança na condução dos processos. Para Araújo e Gelbcke (2008, p. 366) o TBC “é uma modalidade de turismo que prioriza o lugar, a conservação ambiental e a identidade cultural” e se apresenta como opção de desenvolvimento para pequenas comunidades, já que proporciona a ampliação das práticas cotidianas em suas terras e se insere em um conjunto de atividades que representam uma nova multifuncionalidade dos espaços rurais (SANSOLO; BURSZTYN, 2009).

Entre 2006 e 2007, técnicos do IDSM começaram a tratar o tema do turismo com as comunidades da RDS Amanã através de encontros e reuniões. Nos anos de 2008 e 2009 foi iniciado um inventário turístico do lago Amanã (OZORIO, 2009) e ainda em 2009 aconteceu um intercâmbio em que lideranças do Amanã foram levadas para conhecer a vizinha Reserva Mamirauá e a iniciativa institucional / comunitária da Pousada Uacari. A partir de 2010 as pesquisas miravam a viabilidade do turismo comunitário e a elaboração de um plano de negócios (COELHO, 2012). Para apoiar estas informações começaram a ser realizadas as primeiras viagens experimentais ao lago Amanã.

Estas viagens serviram para analisar as opiniões dos atores envolvidos, as opções logísticas, os custos com operação, implantação e manutenção e principalmente para que os moradores aprendessem na prática sobre possíveis efeitos do turismo e então pudessem decidir se realmente desejavam estimulá-lo e através de qual formato. Entre 2010 e 2020 foram realizadas diversas viagens turísticas à Reserva Amanã, das quais 25 foram acompanhadas de alguma forma (com maior ou menor grau de participação no planejamento e execução) e analisadas em suas características e desdobramentos, servindo como base para a discussão sobre as possibilidades para turismo de base comunitária em uma área protegida da Amazônia.

OBJETIVOS E METODOLOGIA

No período em que foi acompanhado o processo de planejamento e construção das propostas para o turismo comunitário em Amanã, de 2010 até o presente, aconteceram diversas viagens turísticas em caráter experimental para ajudar a embasar as possíveis escolhas dos moradores. O objetivo deste trabalho é apresentar essas “Viagens ao Amanã” através dos relatos dos visitantes⁶⁵ e analisar como estas experiências contribuíram de forma prática para a percepção dos moradores sobre o processo de organização para o turismo, bem como conferiram maior autonomia na tomada de decisões.

Ao longo deste período de mais de dez anos, a principal intenção foi analisar – através de uma abordagem etnográfica – o cotidiano ribeirinho, a fim de compreender as realidades locais. A partir daí, junto com os moradores e utilizando das experiências turísticas pioneiras, buscou-se vislumbrar as possibilidades para o TBC em Amanã. No decorrer dos anos, o processo de atuação teve diferentes fases, nas quais a relação de convívio e trabalho junto aos comunitários se alterou. Entre 2010 e 2012 foi desenvolvida uma pesquisa através do IDSM, buscando avaliar a viabilidade social, ambiental e econômica do turismo de base comunitária na Reserva Amanã (COELHO, 2012). Entre 2014 e 2016 foi apoiada a formação e organização do Grupo de Turismo do Amanã, junto com lideranças de três comunidades do lago. Desde 2017, a atuação inclui longos períodos de estadia no lago e visa investigar sobre as “Bases comunitárias para um Turismo Libertador”⁶⁶, com o foco na área do lago Amanã e no setor Mamirauá, Reserva Mamirauá.

Durante todo o tempo de atuação na região, com o intuito de conhecer de forma aprofundada as realidades locais, foi enfatizada a ‘participação observante’, onde observador torna-se um experimentador e a experimentação, um meio a serviço da observação (VILLELA, 2002). Por diversas vezes foram acompanhadas ativamente as inúmeras formas de pesca, os trabalhos

65 Todas as pessoas que viajaram para a RDS Amanã estão aqui categorizadas como ‘visitantes’, ou viajantes. Algumas eram turistas em viagem de lazer, outras eram consultores realizando algum trabalho técnico, outras ainda eram parentes ou amigos de pesquisadores do IDSM. Independente do propósito de cada viagem, vivenciaram suas experiências enquanto visitantes, responderam ao questionário e contribuíram com seus relatos.

66 Título da pesquisa de doutorado em geografia pela UFMG, conduzida e orientada pelos autores deste texto, com foco nas formas de organização local que visam romper com aspectos coloniais da atividade turística.

da agricultura, os extrativismos, as etapas da fabricação da farinha amarela, as formas de caça, as festas e reuniões comunitárias, os torneios esportivos, além é claro do acompanhamento de algumas das viagens com turistas. Através desse convívio frequente foi possível estar próximo de uma população⁶⁷ que é tão aberta e receptiva, e aprender sobre a hospitalidade, a convivência comunitária e as cosmologias amazônicas. Toda essa multiplicidade de vivências junto às comunidades de Amanã ajudou a pensar e analisar as possibilidades para o turismo, aliando a teoria às práticas turísticas observadas nas viagens experimentais.

A figura 31 apresenta em detalhe a região do lago Amanã e as comunidades envolvidas nos trabalhos com turismo, com destaque para a cabeceira do lago, onde se concentraram as viagens experimentais e onde as lideranças jovens vêm se envolvendo com a condução dos processos. Atualmente, são as comunidades Bom Jesus do Baré e Ubim as que se destacam na condução das atividades que envolvem o planejamento e a execução do turismo.

67 Assim como os próprios moradores o fazem, serão utilizados neste trabalho os termos 'comunitários', ou 'ribeirinhos', para referir aos amazônidas do médio Solimões. No entanto, outras terminologias, como 'caboclos', 'índios' e 'arigós', são utilizadas localmente entre os grupos como forma de autorreconhecimento, ou para definir outros grupos locais, mas não entraremos nesta questão. Reconhecemos a diversidade de populações que habitam esta região de estudo e consideramos, para esta análise, que elas são parte também da categoria 'populações tradicionais', as quais buscam, no caso analisado, se organizar para o turismo comunitário.

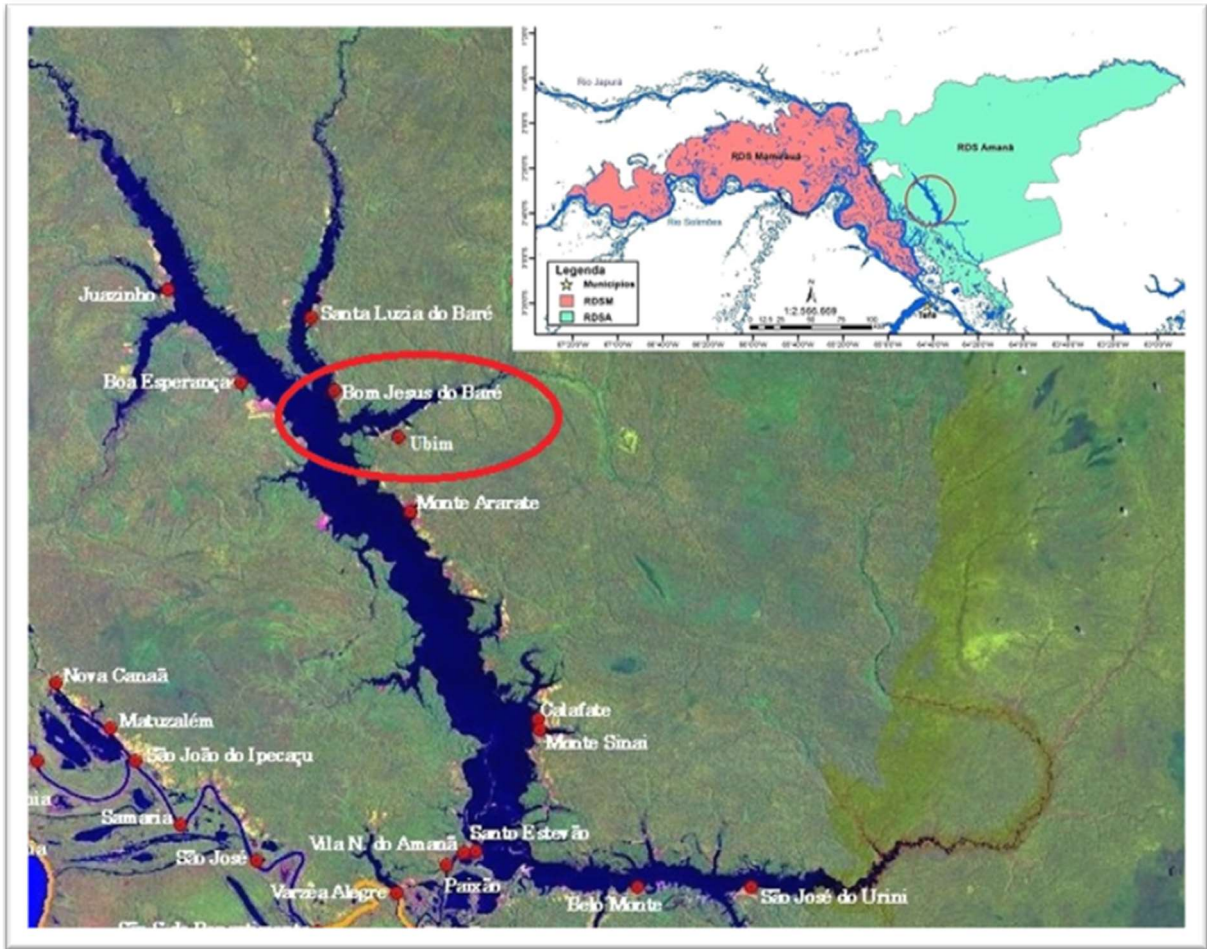


Figura 31: Lago Amanã e comunidades mais envolvidas com o turismo. Fonte: IDSM.

Diferentes formatos de viagens permitiram testar distintas possibilidades, equipamentos, custos, público-alvo e experiências vivenciadas. Em algumas, nossa atuação técnica foi mais ativa no planejamento e execução, enquanto em outras não houve essa participação, sendo apenas enviado o questionário aos turistas. Na discussão que se segue serão apresentados diversos dados e relatos dos visitantes sobre estas viagens, que apontam para alguns caminhos possíveis para o TBC em Amanã. Segundo Cezar (2010, p. 28), “o relato de viagem é um gênero literário sem lei”, e consiste em uma narração pessoal e não em uma descrição objetiva (TODOROV, 2006). Aproveitando estes relatos, questões sobre as formas de turismo na Amazônia e as experiências vividas pelos viajantes no Amanã podem contribuir para reflexões sobre o TBC e ajudar as comunidades a se organizarem para desenvolver a atividade em seus territórios.

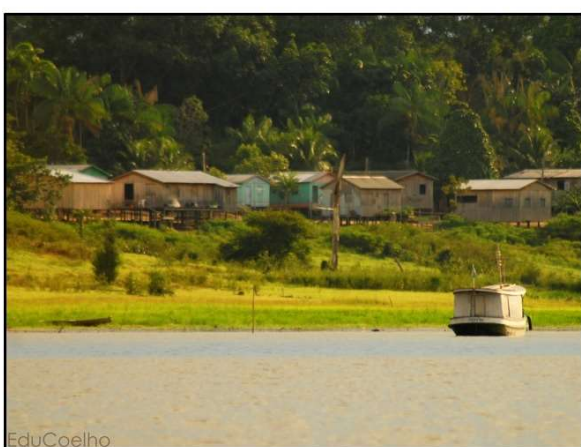
VIAGENS À AMAZÔNIA, VIAGENS AO AMANÃ

O Amanã é um lugar que revela o que a Amazônia tem de mais peculiar e característico, e que habita o imaginário sobre a região. De barco são necessários três dias desde Manaus, dois deles pelo rio Solimões, em grandes navios recreio⁶⁸ até a cidade de Tefé. É possível também chegar de avião, mas a viagem de barco favorece a transição do viajante para o ‘tempo do rio’. Os dois dias de viagem podem funcionar como uma adaptação à paisagem, uma preparação para a experiência que está por vir. No entanto, o tempo da cidade, de onde vem grande parte dos turistas, nem sempre permite essa primeira descoberta, mas ela pode acontecer então no trajeto entre Tefé e o lago Amanã. De barco, dependendo do nível da água dos rios e da possibilidade de uso dos furos⁶⁹, pode variar entre nove e 15 horas, passando por grandes rios como o Solimões e o Japurá, depois por rios menores já no interior da Reserva, até alcançar o grande lago de água preta.

As paisagens do lago Amanã (figura 32, 33, 34 e 35)* representam a imensidão amazônica em muitos de seus sentidos superlativos. Água e floresta a se perder de vista. Sítios e comunidades esparsas entre as margens que oferecem terras mais altas para a construção de habitações. As comunidades mais envolvidas com o turismo se encontram na cabeceira, sendo necessárias duas horas navegando pelo lago para encontrá-las. Ainda não existem estruturas de hospedagem, portanto, as viagens já realizadas utilizaram as casas e barcos dos próprios moradores, ou então as bases de pesquisa do IDSM.

68 ‘Recreio’ é a forma como são chamadas as embarcações que fazem o trajeto entre as grandes cidades e portos intermediários, transportando toneladas em carga e centenas de pessoas em redes que se sobrepõem umas às outras.

69 Os chamados ‘furos’ são caminhos que se tornam navegáveis em algum momento do período da enchente e na cheia, quando o nível da água dos rios já permite fazer estes trajetos que evitam grandes voltas.



Figuras 32 a 35: Lago Amanã, suas comunidades e habitantes. Fonte: o autor.

As experiências priorizaram o uso de estruturas locais, valorizando os modos de vida, a simplicidade e a praticidade. O TBC deve ser visto como um produto que visa um determinado segmento de consumidores com um perfil específico (BALLESTEROS; RAMÍREZ, 2010), que formam um nicho de mercado de viajantes em busca de experiências originais e enriquecedoras (MALDONADO, 2009). Nesse sentido, Wearing e Neil (2001, p. 75) dizem que, “para cada viajante preparado para ir ao encontro do ‘selvagem’ como ele se apresenta, existem centenas de outros viajantes que pedem que o lugar seja modificado para seu uso” (grifo do autor). Dessa forma, o Amanã ainda se apresenta em seu estado ‘selvagem’ – ou, não modificado (pelo turismo) para atender aos turistas – sendo que as experiências priorizaram o contato com os moradores e seus modos de vida, para que, através de suas perspectivas, os visitantes descobrissem a floresta. [Como argumenta Maldonado (2009, p. 30), “o fator humano e cultural da experiência é o que cativa o turista e precede a simples motivação de imersão na natureza”.] *

Ao todo foram acompanhadas 26* viagens, nas quais participaram 77* turistas, que, em sua maioria, responderam a um questionário com perguntas objetivas sobre a viagem, além de um espaço para que registrassem um relato sobre a experiência vivida. A tabela 4 mostra o número de pessoas que visitaram a RDS Amanã no período de 13* anos, enquanto os gráficos 1 e 2 apresentam as formas utilizadas para deslocamento e hospedagem.

ANO	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022	Total
N. Visit.	9	8	13	-	10	8	-	-	6	14	3	-	6	77

Tabela 4: número de visitantes na RDS Amanã entre 2010 e 2022.

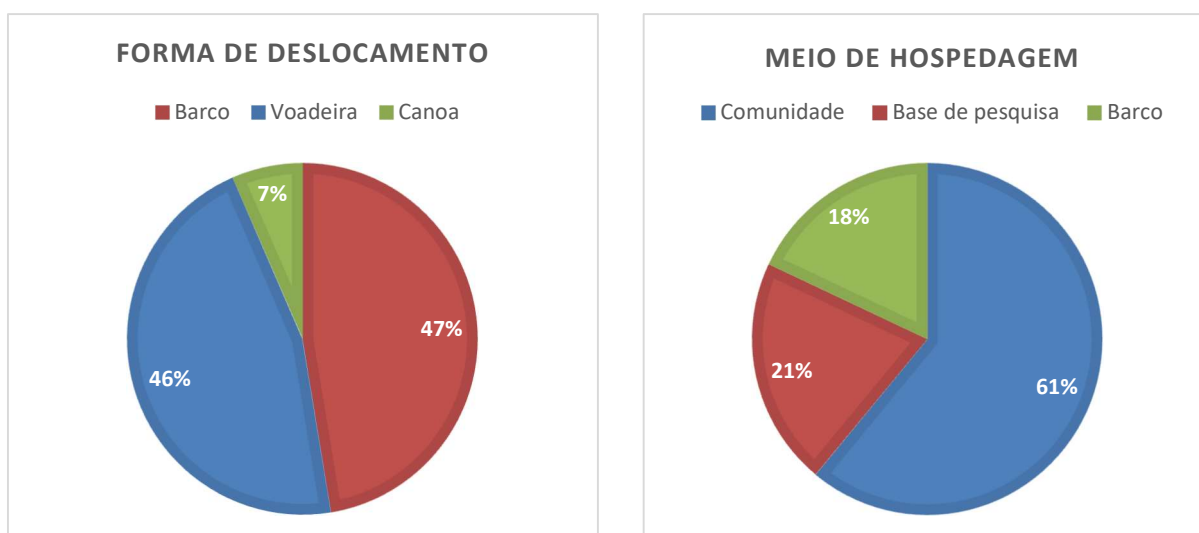


Gráfico 1: Meio de transporte dos visitantes até a RDS Amanã.

Gráfico 2: Meio de hospedagem dos visitantes na RDS Amanã.

A maneira de acessar a RDS Amanã é por via aquática, variando apenas o tipo de embarcação utilizado. Metade dos visitantes se deslocou em voadeira, que é mais rápida e consome mais combustível, enquanto uma parcela significativa utilizou barco, que é mais lento, porém confortável. Como ainda não existe uma estrutura destinada a hospedagem, a maioria dos visitantes pernitoou em casas de moradores das comunidades, enquanto uma parte utilizou a base de pesquisa do IDSM e outra parte dormiu no próprio barco em que viajava.

A primeira viagem experimental foi realizada em novembro de 2010, após meses de preparação junto às comunidades do lago. O planejamento até então procurava valorizar a aproximação entre anfitriões e seus hóspedes, na busca de proporcionar experiências transformadoras para todos os envolvidos, considerando que “a condição para o turismo de base comunitária é o ‘encontro’ entre identidades, no sentido de compartilhamento e aprendizagem mútua” (IRVING, 2009, p. 116). As atividades incluíram trilhas na floresta de terra firme, passeios a remo nos igarapés, banho de rio, visitas às comunidades, exposição de artesanato local e muita interação entre comunitários e visitantes.

Alguns relatos indicam a riqueza dos encontros e possibilidade transformadora da experiência.

R. Gonçalves (55 anos, 2010) explicou que

na ida para Amanã imaginava uma natureza exuberante, surpreendente, linda, energética, etc., e de fato, por mais que imaginasse, ela foi diferente e superou qualquer expectativa. Porém, o mais surpreendente para mim foram as pessoas [...] sem dúvida não sou a mesma pessoa de antes da viagem.

F. Pires (58 anos, 2010) argumentou sobre as possibilidades de se aprofundar ainda mais o convívio com as comunidades:

paisagens belas podem ser contempladas em diferentes partes do mundo, mas o convívio humano, este sim, está cada dia mais difícil de ser experimentado. Os saberes das pessoas que vivem em Amanã é uma riqueza comparável às belas paisagens locais. [...] Seria muito interessante acompanhar alguma rotina dos comunitários como torrar a farinha, alguma festa religiosa, enfim, o interessante seria mesmo estar vivendo dentro de uma comunidade para vivenciar o dia a dia deles.

Essa primeira viagem permitiu que fossem levantadas informações fundamentais para a sequência do processo de planejamento, como os custos logísticos, as atividades de maior interesse e as opiniões dos envolvidos. Entre as demais viagens experimentais que se seguiram no período da pesquisa sobre a viabilidade do TBC em Amanã duas delas tiveram um caráter técnico. Nessas ocasiões foram testadas as opções logísticas, a formatação de roteiros, bem como coletadas as opiniões dos visitantes. Outras três viagens experimentais de cunho

turístico aconteceram entre 2011 e 2012, quando os moradores já estavam mais envolvidos com a atividade e participaram mais ativamente do planejamento e execução das viagens, inclusive disponibilizando estruturas próprias (como canoas, barcos e casas) para o uso com os visitantes.

Em março de 2011 uma equipe, composta por dois consultores e dois funcionários da Pousada Uacari visitou a Reserva Amanã a fim de levantar o potencial para o segmento de 'birdwatching'. Em julho do mesmo ano aconteceu uma visita de uma consultora que trabalhara no projeto de ecoturismo de Mamirauá. Novas áreas foram visitadas e diferentes moradores participaram pela primeira vez. No entanto, os consultores por vezes pareceram frustrados com a pouca experiência que esses possuíam na prestação de serviços de guiamento. Isto demonstra que os observadores de aves costumam ser mais exigente com os serviços que se referem à possibilidade de avistamento, indicando ser um público mais difícil de atender no início dos trabalhos com turismo, em comparação a outros perfis mais interessados em experiências culturais, por exemplo. Em relatório Bernardon e Bernardon (2012), afirmam que

a RDS Amanã encontra-se em uma área de grande interesse para a ornitologia e observação de aves, e a lista das espécies já registradas na reserva até o momento demonstra isso. Apesar da distância que separa a Reserva da cidade de Tefé, pode-se criar um roteiro que combine a visita a Amanã com Mamirauá, o que tornaria a viagem mais agradável e enriqueceria a experiência.

Aparecem questões importantes como os desafios logísticos e a sugestão de um roteiro combinando Mamirauá e Amanã. Trabalhos em conjunto com a equipe da Pousada Uacari já aconteceram e podem ser positivos para o aprendizado dos moradores e para estreitar parcerias e relações colaborativas.

Nas três viagens relatadas anteriormente houve um nível de planejamento muito grande, por parte dos técnicos e pesquisadores do IDSM, sendo inclusive utilizadas as estruturas físicas da instituição para deslocamentos e acomodação. Mesmo assim os moradores do lago Amanã participaram do planejamento e prestação de serviços e venderam diversos produtos da agricultura familiar e artesanato. Nenhum dos visitantes teve qualquer custo com a viagem ao

Amanã, sendo todos esses financiados pela pesquisa. Nas viagens posteriores, voltadas para o lazer e a vivência nas comunidades, foram utilizadas as estruturas comunitárias e priorizadas as interações entre habitantes e turistas, que passaram a arcar com todos os custos.

Também em 2011 foi realizada a primeira viagem em que os visitantes se hospedaram na casa dos ribeirinhos e viveram o dia a dia de uma comunidade (Bom Jesus do Baré). A experiência foi rápida, mas intensa – apenas três dias e duas noites – quando os dois viajantes ficaram tocados com algumas particularidades que puderam perceber sobre os modos de vida locais.

J. Brandão (30 anos, 2011) disse que

a intenção da visita à comunidade era viver um pouco da vida dos comunitários. [...] Fomos muito bem recebidos e acomodados. Dormimos em rede, fizemos parte da rotina dos comunitários. Tomamos banho no rio, pescamos para ter almoço, dormimos ao apagar das luzes e acordamos com o nascer do sol. A estadia foi perfeita, vivemos como comunitários por dois dias.

Em 2012, duas viagens também com caráter mais vivencial foram realizadas. Em janeiro um visitante ficou uma semana hospedado na comunidade Ubim e no sítio Cacau. Todas as estruturas utilizadas pertenciam aos ribeirinhos e as atividades estiveram ligadas à rotina comunitária, como pescar, buscar frutas na roça ou tomar banho de rio no jirau⁷⁰ da beira de casa. R. Guimarães (29 anos, 2012) contribuiu com importantes apontamentos sobre motivações e perfis de público:

o tipo de turismo que me propus a fazer esteve intimamente ligado à vontade de conhecer a fundo a cultura das comunidades ribeirinhas, convivendo o tempo todo com eles e compartilhando seus hábitos. [...] Acho interessante para o planejamento turístico de base comunitária, o desenvolvimento de um plano que contemple turistas que queiram viver experiências como a minha e também turistas que prezem por um pouco mais de conforto e privacidade.

70 Na beira do rio, o jirau, geralmente flutuante, no porto de cada casa, é uma extensão do espaço doméstico onde se acessa a água. Local de 'tratar' o peixe, lavar roupas e vasilhas e tomar banho, é também um importante espaço de socialização, principalmente para as mulheres e para as crianças.

Em abril do mesmo ano, outra viagem para o Amanã ajudou a fortalecer nos habitantes o interesse por planejar, participar e dar sugestões para o desenvolvimento do turismo em seus territórios. Desta vez, três visitantes passaram uma semana no lago e mais pessoas e comunidades estiveram envolvidas no planejamento da viagem, que contou com a maior participação dos moradores em sua preparação e execução, até então. Foram utilizadas diversas estruturas comunitárias, como quatro barcos, canoas, além de hospedagem nas comunidades e nas próprias embarcações. Foi uma viagem com logística complexa, que permitiu aos comunitários ter uma noção clara dos desafios para operar o turismo. Da mesma forma, permitiu um convívio extremamente rico entre hóspedes e anfitriões, propiciando uma experiência transformadora, especialmente para os primeiros⁷¹. Para D. Simões (31 anos, 2012),

viajar de barco e estar no meio da natureza, poder respirar aquele ar puro, ver o verde ao redor e água, água por todo lado, olhar para o céu todo estrelado a noite [...] conhecer de perto o modo de vida e a simplicidade das comunidades, a agricultura de subsistência, os conhecimentos, os ensinamentos, a cultura, me fizeram ser e crer em um ser humano mais humano e real.

Também demonstrando alguns dos valores que uma experiência transformadora pode revelar, A. Portilho (30 anos, 2012), explicou que

é extremamente gratificante e enriquecedor conhecer uma região mágica como a Amazônia através dos olhos dos moradores: viver da maneira como eles vivem, comer do que eles comem (açai natural colhido no dia, peixes frescos, frutas exóticas e a famosa farinha de mandioca), dormir em redes, jogar futebol nos campos enlameados, assistir novela na hora do funcionamento do motor de energia... É uma experiência fantástica que muda um pouco nossa concepção de vida e que nos ensina que não precisamos de muito para se viver.

71 Apesar de tratarmos algumas das experiências como transformadoras, consideramos também as análises de Bruner (1991), que argumenta que os turistas mudam muito pouco com a viagem, enquanto as consequências do turismo para as populações locais são profundas.

Além destas viagens descritas em maiores detalhes, aconteceram outras dez entre 2010 e 2012, quando turistas conheceram a Reserva por seus próprios meios, seja porque visitavam algum amigo ou parente em Tefé, ou porque conheciam pessoas da Reserva que os auxiliaram na viagem. Nestas ocasiões as pessoas responderam ao mesmo questionário que era enviado aos visitantes das viagens experimentais. Para estas viagens foram utilizados distintos meios de transportes para o traslado, variando entre barco ou canoas de moradores, voadeira fretada ou do IDSM. Alguns viajantes se hospedaram na base de pesquisa, enquanto outros ficaram nas casas dos ribeirinhos ou ainda no próprio barco. Os visitantes declararam ter distintas motivações, como contemplar a beleza cênica do Lago Amanã, observar a fauna, ver como vivem as pessoas, participar de festas nas comunidades, conhecer o trabalho desenvolvido com os peixes-bois ou visitar os sítios arqueológicos. L. Maranhão (33 anos, 2012) relatou que

os comunitários do Amanã são pessoas gentis e bastante receptivas, gostam de conversar e falar sobre seu cotidiano, além de fazer questão que você participe das atividades que eles estejam desenvolvendo. A interação foi muito boa. É realmente uma experiência única e que poderia ser mais explorada de forma consciente através do ecoturismo.

A. Cameron (27 anos, 2012), turista norte-americana que viajava pela Amazônia, disse que

a razão pela qual fui para o Amanã ao invés de Mamirauá é porque a única opção de viagem disponível era muito cara para meu orçamento. [...] Eu gostaria de ter ido a Mamirauá, mas penso que não é competitivo para jovens mochileiros se você só tem a Pousada Uacari.

Diversos aspectos importantes ao planejamento foram levantados, como, por exemplo, a riqueza arqueológica, cujo aproveitamento turístico sempre foi trabalhado em conjunto com os arqueólogos que pesquisam a região, ou o trabalho de conservação dos peixes-bois, que é um grande foco de interesse turístico e já foi alvo de planejamento pelos pesquisadores envolvidos em ambos os projetos. Referiu-se também a um tema fundamental, a saber, o custo de um pacote turístico na Amazônia. O modelo praticado em Mamirauá é considerado caro por muitos viajantes. Em assim sendo, como deve então se posicionar o modelo de

turismo do Amanã? No formato praticado de maneira experimental, a formação de preço ainda não estava na pauta inicial. Cabe então aos moradores compreender como podem elaborar um ou mais formatos de turismo e se prepararem para conquistar seu espaço no cenário turístico.

A partir de 2014, quando foi formado o Grupo de Turismo do Lago Amanã, as viagens passaram a ser inteiramente organizadas e operacionalizadas pelos comunitários⁷². Entre 2014 e 2015, aconteceram quatro viagens, utilizando apenas as estruturas comunitárias. Entre 2016 e 2017 o Grupo de Turismo se desarticulou por diversas questões, e as viagens só voltaram a ser realizadas entre 2018 e 2020. Devido às restrições de acesso a comunicação, nem todos os viajantes responderam ao questionário. A dificuldade de acesso à internet ou celular pode ser um fator limitador para o desenvolvimento do turismo na região, visto que a comunicação eficiente é uma condição imprescindível para a operacionalização de viagens.

[Um grupo de estrangeiros que visitou o lago em 2014 valorizou o contato com as comunidades, quando puderam acompanhar as práticas agrícolas ou a pesca, participar do futebol ou de atividades com as crianças nas escolas. “Uma experiência de vida incomparável. Fomos acolhidos e tratados como parte da família, como pessoas importantes, entregando seus melhores recursos e sentimentos” (A. Martinez, 44, 2014). “Foi uma das experiências mais bonitas da minha vida. Espero poder voltar” (D. Romero, 46, 2014)].* Alguns relatos dos visitantes foram enriquecedores, e apontam para questões mais técnicas e de mercado. M. Lapenta (43 anos, 2015) disse que

aproveitamos muito o contato com as comunidades e com as pessoas, mas em algumas comunidades passamos algum tempo ocioso, que poderia ter sido aproveitado em outras atividades. [...] Acho que para o futuro tem que ficar mais claro para o turista quais serão as atividades a serem realizadas. Elas não precisam ser fixas e é muito bom ter possibilidades de variar de acordo com o interesse, mas seria ótimo saber quais as opções disponíveis.

72 Sempre em conformidade com as regras acordadas localmente e respeitando as normas estabelecidas pelo órgão gestor.

T. De Boer (38 anos, 2018), um holandês que visitou a Reserva pela primeira vez em 2014 e retornou quatro anos mais tarde com outros cinco conterrâneos, propôs algumas questões para a reflexão. Ele aconselha que

para o futuro é importante pensar sobre a privacidade das famílias. Para nós foi uma ótima experiência e é legal ver tudo e todos. Mas quando houver mais pessoas, mais frequentemente, aí pode ser bom pensar sobre a privacidade: o quanto vocês querem pessoas nas casas de vocês, ou se querem que elas fiquem em uma estrutura separada. [...] Vai sempre depender de como é o grupo que recebem, e seus interesses e desinteresses, mas ajudaria muito se alguém da comunidade falasse inglês. Nós sabemos e vemos que todos têm bastante conhecimento sobre a área, então teria sido 'nota 10' se pudéssemos nos comunicar um pouco mais.

Quando se busca a interação através do convívio próximo e da hospedagem domiciliar, as pessoas que se dispõem a isso devem compreender que os excessos podem ter aspectos negativos, e a perda de privacidade é um deles. A capacidade de comunicação também influencia muito na qualidade da experiência, pois os moradores não falam outro idioma. Como, até então, a maior parte dos visitantes era brasileira, isto não havia sido um problema, mas quando receberam estrangeiros, isto configurou-se em um fator limitante. [Outro integrante daquele grupo confirmou que, “graças à [guia bilingue] pudemos interagir com a população local. Sem a [guia bilingue] foi muito difícil. Mas as pessoas foram muito simpáticas, então toda a interação foi positiva” (F. de Boer, 26, 2018)].*

Em 2019, aconteceu uma experiência completamente nova, quando um grupo de norte-americanos especializados em observação de aves visitou o lago Amanã por três dias. O contato surgiu através da parceria com o Instituto Mamirauá e uma agência de Manaus. O grupo de dez estrangeiros viajava em barco fretado, com camarotes, serviço de cozinheiras, barqueiros e guias bilingues. Utilizaram o porto e a área da comunidade Ubim, sendo que seus moradores prestaram apenas o serviço de manutenção das trilhas e guiamento. Tratou-se de um formato ainda não executado anteriormente, mas que aponta para outras possibilidades, que podem ser impulsionadas pelas oportunidades de avistamento de espécies raras. [O agente de viagens especializado M. Riegner (28 anos, 2019), que organizou e conduziu o grupo, em parceria com o IDSM e uma liderança da comunidade do Ubim, disse que

o Amanã tem muito potencial para turismo de observação de aves, só que quase ninguém sabe que existe. Dá para fazer colaboração com Mamirauá para trazer pessoal de lá para conhecer a Reserva Amanã.

Este relato confirma as análises de Bernardon e Bernardon (2011), que destacavam tanto o potencial do destino, quanto a possibilidade de um roteiro conjunto a Mamirauá. Um turista do Canadá que compunha o grupo disse que o propósito da visita era exclusivamente ver aves: “acho que esta foi a primeira viagem [de observação de aves] à reserva. As trilhas foram excelentes, a observação de pássaros muito boa. Uma experiência muito positiva. Também fiquei satisfeito ao pensar que isso apoiava a reserva e a comunidade” (M. Dahl, 64, 2019).]*

Em janeiro de 2020 uma liderança da comunidade Baré também levou observadores de aves para conhecer a região, o que aponta para uma tendência de nicho de mercado que pode ganhar força. [Devido a pandemia de COVID-19, o turismo foi completamente interrompido na região, inclusive na Reserva Mamirauá – com relatos de lideranças locais sobre os desafios enfrentados (COELHO, 2021). Em fevereiro de 2022 a liderança do Baré organizou novamente uma viagem com um grupo ainda maior de observadores de aves, o que comprova o alto interesse desse público – em especial, pela espécie *Nonnula amaurocephala* (COELHO; GONTIJO, 2022a). Quando perguntado sobre a importância desta espécie para fomentar o turismo na RDS Amanã, M.Riegner (28, 2019) explicou que

*é um passarinho muito raro, conhecido apenas da área entre o Solimões e o Rio Negro, em igapó. Parece que o Amanã é um dos melhores lugares para vê-lo. Não é um pássaro particularmente chamativo, mas certos tipos de observadores de pássaros iriam lá para vê-lo].**

Nas viagens entre 2014 e 2022* a participação dos comunitários foi muito maior, no sentido de planejar e gerir desde os primeiros contatos, até a definição da logística, das atividades e dos preços. Foi possível perceber que já buscavam encontrar uma postura mais profissional, no sentido da prestação de serviço. No entanto, a experiência empresarial do grupo ainda é limitada e a forma que vinham praticando ao receber os turistas não seguia um padrão mercadológico, espelhando-se mais em suas próprias práticas de trocas e hospitalidade. Para buscarem esse refinamento, sobre como querem se situar no mercado das experiências

turísticas, ainda é preciso maior organização das comunidades e preparação para construir o que se quer de fato oferecer. Neste sentido, alguns visitantes, assim como os técnicos e pesquisadores que apoiam a iniciativa local, buscam sugerir questões para auxiliar nessas definições.

PROPOSTAS E EXPERIÊNCIAS DE BASE COMUNITÁRIA

Através das experiências compartilhadas por moradores, lideranças locais, pesquisadores, hóspedes e anfitriões, surgiram várias ideias para o turismo no Amanã. Para ajudar os comunitários a tornarem estas ideias realidade, foram pensados possíveis cenários para o TBC na Reserva (COELHO, 2012), a serem trabalhados de acordo com os níveis de organização e interesse locais.

Cada um dos cenários expostos a seguir apresenta demandas específicas, relativas a públicos distintos e diferentes níveis de esforço para captação dos mesmos. As atividades desenvolvidas e a forma de organização local para se trabalhar com estes diferentes modelos de turismo também são específicas para cada cenário. Da mesma forma, cada possibilidade implica em diferentes estruturas e equipamentos para iniciar as operações, assim como diferentes níveis de complexidade para gerir tais estruturas, considerando o uso, a manutenção e a depreciação das mesmas. Adotou-se a segmentação por cenários para que fosse possível, para comunitários e gestores, visualizar as implicações relativas às diferentes possibilidades para o TBC nesta área da Reserva Amanã. É importante frisar que um cenário não precisa necessariamente excluir o outro e que existem pessoas que podem ter interesses comuns e eventualmente usufruir de estruturas e praticar atividades de diferentes cenários.

Cenário Turismo de Natureza – Diz respeito a viajantes com maior interesse em atividades relacionadas a observação de fauna e flora. Um público específico e característico deste cenário são os ‘passarinheiros’, praticantes do *birdwatching*. O público do turismo de natureza pode ser mais exigente com relação a encontros com espécies da fauna silvestre. Da mesma forma, podem ter maiores expectativas quanto à qualidade dos serviços e das estruturas utilizadas, sendo menos tolerantes com questões relacionadas a falta de conforto ou

limitações de cardápio, entre outros. O público da Pousada Uacari e os clientes das agências de viagem que comercializam pacotes para Mamirauá tendem a se enquadrar neste perfil de turistas com maior interesse em observação de fauna e flora, e maiores demandas por estruturas e serviços especializados. O investimento inicial para a estruturação deste cenário pode ser mais elevado, assim como os custos com operação, manutenção e depreciação. Voadeiras rápidas para traslados e confortáveis para os passeios, uma pousada ou um barco com camarotes, ambos com algum conforto e privacidade, provavelmente seriam as estruturas necessárias para a recepção deste público. O nível de treinamento para prestação de serviços também pode ser mais elevado, exigindo mais 'profissionalismo' dos moradores.

Cenário Turismo Vivencial – Se configura por uma experiência mais voltada ao estabelecimento de um contato direto e aprofundado entre anfitriões e hóspedes. O principal interesse dos viajantes é, não apenas conhecer os modos de vida e a cultura locais, mas fazer parte das atividades cotidianas nas comunidades. Segundo Reyes (2011), famílias dedicadas a atividades agrícolas abrem suas casas para acolher visitantes, a fim de fazer do turismo um processo de encontro e diálogo e envolver os turistas no cotidiano da comunidade. Neste cenário, as estruturas demandadas podem ser mais simples, pois, no intuito de privilegiar o contato direto, os viajantes se dispõem a compartilhar as estruturas dos moradores, sejam barcos, canoas ou até mesmo a casa, com eventuais adaptações. A programação turística pode se basear em acompanhar as atividades dos ribeirinhos, de pescar, trabalhar na roça ou extrair recursos da floresta. Como explica Irving (2009, p. 117), “a experiência integral do turista em sua relação com a realidade local passa a se constituir também premissa essencial em planejamento”. Os investimentos iniciais são menores, carecendo apenas de algumas adequações nas estruturas comunitárias existentes para se tornar possível receber os visitantes com segurança. Questões como a sazonalidade, podem ser menos problemáticas neste cenário, pois os equipamentos continuam sendo utilizados pelos próprios moradores ao longo do ano. O nível de treinamento também não é elevado, principalmente considerando-se que a hospitalidade é tão bem praticada.

Estes foram os dois principais cenários pensados para o turismo, em propostas construídas em colaboração com os habitantes. Algumas estruturas podem ser utilizadas para ambos, como pequenas canoas para passeios nos igapós ou um flutuante para banho no meio do lago.

Também foram idealizados outros dois cenários secundários ou complementares, baseado nas observações feitas em outros locais e nas demandas vindas das comunidades, a saber:

Turismo Científico – o foco principal destes viajantes é a participação em atividades de pesquisa. O público-alvo são desde alunos de ensino médio, até estudantes de pós-graduação, do Brasil e do exterior. Este cenário representa uma oportunidade de interação com as pesquisas desenvolvidas na Reserva Amanã. Quanto às opções logísticas, há possibilidade de uso das estruturas de pesquisa do IDSM (caso haja interesse institucional), ou o uso das estruturas dos cenários do turismo de natureza ou do turismo vivencial. Um formato que já acontece na Reserva Mamirauá, com o Projeto Boto Vermelho é a vinda de estudantes para participar de uma pesquisa específica. Agências internacionais são parceiras do projeto, enviando anualmente estudantes e turistas em geral que ajudam nas pesquisas de monitoramento de cetáceos e contribuem com o seu financiamento. Estudantes de pós-graduação de universidades do Amazonas já realizaram campo de disciplinas na Reserva Amanã e podem também ser um importante público.

Turismo Voluntário / Solidário – Neste tipo de turismo acontece a troca entre pessoas interessadas em contribuir com alguma habilidade específica que possuem, e populações que têm de alguma forma, a demanda pelo atendimento àquela necessidade. O viajante, além de querer conhecer o lugar, quer ajudar de alguma maneira, com aquilo que sabe fazer. Atividades associadas à educação e saúde costumam ser o foco principal dessa troca. Muitas vezes, os locais visitados são em regiões com índice de desenvolvimento humano mais baixo, cujas populações podem não ter acesso a alguns direitos básicos. As estruturas utilizadas podem ser as mesmas do cenário do turismo vivencial, mas também existem operadores internacionais deste tipo de turismo, que oferecem pacotes para turistas que querem ajudar alguma localidade, mas que também querem usufruir estruturas mais confortáveis, como pousadas e hotéis. Neste caso, poderiam ser compartilhadas as estruturas do turismo de natureza.

Os formatos de turismo científico e solidário podem se relacionar com mais sinergia com os formatos de turismo de natureza e vivencial, respectivamente. Mas o que identifica o perfil do visitante com determinado cenário segue linhas gerais, não sendo rígido ou imutável, podendo o viajante se interessar por atividades relacionadas a diferentes cenários. Esta forma de análise serve para indicar caminhos mais apropriados para que os moradores coloquem,

em forma de projeto, aquilo que desejam para o futuro do turismo de base comunitária no Amanã. A diversidade, ou potencialidade da região permite o desenvolvimento do turismo da(s) forma(s) como seus protagonistas decidirem colocar seus esforços.

Através das experiências, encontros e relatos, comprova-se que a Reserva Amanã possui uma enorme riqueza histórica e sociocultural, além é claro da ambiental, podendo despertar o interesse de diferentes públicos, com distintas motivações. Enquanto alguns visitantes podem se interessar mais por experiências de natureza, como o avistamento de pássaros ou de grandes mamíferos, passeios na floresta e no lago, outros podem buscar vivências culturais, participando do cotidiano das comunidades, aprendendo com os ribeirinhos sobre as formas de vida na Amazônia.

Assim como podem variar as motivações de cada viajante, variam também suas disposições em enfrentar desafios, descobrir novidades e em se colocar para o encontro com o outro, no lugar do outro. Com isso diferentes estruturas podem ser requeridas para atender aos distintos graus de anseios dos turistas por segurança e conforto, a fim de se apresentarem dispostos para determinados tipos de encontros e interações. Ou, como expõe Almeida (2013, p. 21), “a viagem tem origem na atitude dos sujeitos viajantes, no que se refere à postura de abertura ao mundo, ao novo, ao desconhecido, ao risco”. Neste sentido, diversos modelos de estruturas podem ser concebidos para atender às distintas disposições dos visitantes para ir ao encontro do novo.

Com relação às formas de hospedagem, os moradores já pensaram em pousada(s) – em terra ou flutuante –, barco(s), suas próprias casas ou até acampamento tradicional na mata (tapiri) como opções de pernoite, cada uma com suas facilidades e limitações. Também pensaram em locais para alimentação, como restaurantes, bares ou espaços para lanches. Buscando entender melhor as possibilidades baseadas nas experiências vivenciadas, os viajantes responderam questões sobre a forma de hospedagem utilizada. Os relatos ajudam a analisar as opções a serem trabalhadas pelas comunidades. A. Portilho (30 anos, 2012) explicou que

a ideia sempre foi se hospedar na casa dos comunitários e dessa forma vivenciar melhor sua cultura e trocar experiências. Dormir no Igarapé do Ubim, escutar as histórias e as músicas da Amazônia foi uma experiência única. [...] Devido principalmente à complexidade de logística da região, o

ideal é a hospedagem na própria casa dos moradores, o que torna a experiência muito mais pessoal, tanto para o turista quanto para o comunitário.

Valorizando a forma como foi recebida, D. Simões (31 anos, 2012) contou que

fomos tratados com muito carinho e hospitalidade. Conhecemos suas casas, suas rotinas, histórias, comida local, costumes. Uma experiência única. Foi uma imersão na cultura e modo de vida local. Isso significava abrir mão de alguns confortos habituais.

Os comentários anteriores mostram algumas questões e possibilidades, como a convivência mais direta, quando da hospedagem nas casas dos moradores, o que implica por vezes em não ter alguns confortos. T. Souza (28 anos, 2012), que trabalhava em Tefé quando foi visitar um amigo no lago Amanã, hospedando-se em sua casa, disse que

o único 'porém' da hospedagem é a questão do banheiro. [...] Isto não chega a ser uma coisa que vejo como um ponto negativo da viagem, porque a realidade é essa. Por um lado, é importante que o turista vivencie como as pessoas vivem, mas acredito ser um ponto a ser melhorado pra favorecer o turismo e as famílias que trabalharem com isto: investir na construção de banheiros nas casas.

Desde 2012, devido a questões como o acesso a projetos de desenvolvimento, além da possibilidade de ser implementado o turismo, diversos moradores passaram a construir um banheiro em casa (por vezes de alvenaria). Mas ainda é hábito local usar o rio para banho e a beira (jirau) como extensão da casa.

Sobre a convivência com a população local, os relatos também apresentam questões interessantes para a análise. D. Loureiro (29 anos, 2011) disse que

foi uma interação muito positiva e próxima, pelo fato de ter ficado na casa de um deles. Apesar do pouco tempo, pude vivenciar intensamente o modo de vida dessas pessoas, a relação que eles têm com a floresta e como eles fazem para tirar dela a sua subsistência.

R. Guimarães (29 anos, 2012) confirmou que

a relação foi bastante intensa. Muito aprendizado e excelentes trocas culturais proporcionadas pelo convívio em tempo integral e acompanhamento da vida cotidiana das comunidades.

Corroborando com os depoimentos sobre a convivência com os habitantes, P. Ferraz (37 anos, 2015) deu detalhes de sua experiência:

conhecemos o roçado, nadamos, almoçamos nas comunidades visitadas, tentamos subir no açazeiro, remamos, acompanhamos o momento de atar a malhadeira e na hora de retirar os peixes, descascamos castanha, ajudamos a fazer o brigadeiro de açaí e conversamos muito com os comunitários. A hospedagem foi especialmente familiar e harmoniosa, que juntamente com as atividades, nos fez sentir que fazíamos parte do ambiente.

Coda, Ditt e Uezu (2011, p. 435) apontam que as práticas cotidianas podem ser aproveitadas como atrativos turísticos, “uma vez que o turista pode participar de uma atividade, que o ajudará a compreender melhor a forma de vida e ampliar o valor atribuído à região”. Uma ideia também levantada por um morador é uma espécie de “curso de vida Amazônica”, em que visitantes poderiam aprender questões sobre agricultura, plantas medicinais, técnicas de pesca, preparo de alimentos, enquanto participam dessas e de outras atividades.

Assim como as formas de acomodação possíveis são diversas, cada uma tendo características específicas, há também várias opções de deslocamento entre Tefé e Amanã, inclusive passando pelas pousadas e comunidades que trabalham com turismo na Reserva Mamirauá (o que favorece a construção de parcerias). Esses deslocamentos podem variar muito em tempo e dinheiro despendidos e na experiência de viagem em si. Barcos podem ser confortáveis, voadeiras rápidas, canoas econômicas, mas cada uma das opções possíveis, além de bem distintas entre si, também variam muito de acordo com o nível da água dos rios, as

passagens pelos ‘caminhos das chuvas’⁷³, o banzeiro⁷⁴ e a disposição do viajante em encarar a viagem.

Os meios de transportes e a logística são um ponto crítico na decisão sobre o formato de turismo proposto, pois afetam enormemente o valor de operação e de aquisição e manutenção dos equipamentos. Nas viagens experimentais foram usadas diversas embarcações, como canoas pequenas, canoas grandes com cobertura, voadeiras rápidas e barcos regionais, sendo por isso importante compreender as experiências vividas pelos viajantes. Assim, foi perguntado a eles qual a forma de deslocamento utilizada, porque escolheram essa maneira e como foi a viagem. F. Teixeira (30 anos, 2012) descreveu seu deslocamento para a reserva, em

uma viagem no barco de moradores das comunidades (17 horas ida e 14 horas volta). Indescriível. Experiência única. Apesar de fora dos padrões até então utilizados por mim e às vezes sem um pouco de conforto, considero uma experiência válida e de enriquecimento pessoal.

P. Ferraz (37 anos, 2015) relatou que

nos deslocamos em uma canoa rabeta⁷⁵. A viagem, apesar de longa, foi sensacional. Viajar em rabeta por cerca de oito horas, pode ser visto como cansativo, mas foi extremamente enriquecedor.

A. Portilho (30 anos, 2012) que também viajou de barco, detalhou sua experiência:

73 Amanã, de acordo com referências locais, é uma palavra de origem indígena que significa ‘caminho da chuva’. No trajeto entre Tefé e o lago Amanã, que pode durar três horas (de voadeira) ou até 12 horas (de canoa ou barco), é frequente a possibilidade de cruzar o caminho de uma ou várias pancadas de chuva. A experiência vivenciada nesses encontros pode variar muito, de acordo com a embarcação que se está viajando.

74 Expressão local para se referir ao balanço das águas dos rios. Pode ser bem perigoso, especialmente em corpos d’água volumosos como os rios Solimões e Japurá e o próprio lago Amanã. [É o “território de brabeza do rio”, segundo os povos do Xingu (BRUM, 2021)] *.

75 Tipo de motor utilizado em canoas, tem potência entre 5 hp e 13 hp. Uma longa haste de metal conecta o motor à hélice, daí o termo ‘rabeta’.

fomos interagindo, conhecendo as pessoas, contando casos, tivemos a oportunidade de pegar no leme e navegar pelo Solimões e Japurá. Viajar de barco é um meio de deslocamento diferente para quem mora em grandes cidades do sudeste e onde se aproveita a viagem sem aquela costumeira pressa de chegar.

Os relatos anteriores demonstram que, por ser uma forma de viagem diferente da costumeira, o deslocamento passa a compor uma parte determinante da experiência na Amazônia. Uma visitante que utilizou na ida uma lancha rápida e na volta uma canoa grande com motor rabeta e cobertura, pôde experimentar as diferentes formas de viagens. A. Ribeiro (30 anos, 2012) explicou que

achei interessante comparar a experiência da viagem no expresso [voadeira] com a volta de rabeta. Na ida, de voadeira fechada, rápida, barulhenta e de grande porte, me senti mais isolada do ambiente e das pessoas que vivem na reserva. A volta de rabeta proporcionou maior proximidade com a flora e fauna e outros aspectos do meio ambiente, e também possibilitou maior interação com moradores e outras pessoas que encontramos no trajeto. Do ponto de vista 'turístico', eu sinceramente gostei mais do deslocamento de rabeta, apesar de ter demorado bem mais e de ter sido um tanto cansativo.

E. Tedesco (29 anos, 2010), que viajou em uma canoa com motor rabeta e sem cobertura, também pôde detalhar sua experiência, dizendo que optou por essa forma de deslocamento

para vivenciar esse tipo de viagem e aproveitar o trajeto, além de muito mais econômico. Apesar de cansativa devido à longa duração e pela falta de conforto do tipo de embarcação escolhido, foi extremamente agradável e compensatória. O percurso é longo e andar de embarcações de rabeta não é para todos, sendo muito cansativo e exposto ao sol impiedoso da Amazônia. Existem diversas alternativas, para vários gostos e bolsos, devendo cada visitante levar em consideração até onde está disposto a conhecer de fato os costumes locais.

Assim como algumas estruturas de hospedagem, transportes, e afins, podem ser extremamente simples para alguns, ou até precárias para outros, as vivências e aprendizados

catalisados pela proximidade podem proporcionar momentos especiais e enriquecedores para os que se dispõem a vivê-los. F. Teixeira (30 anos, 2012) comentou que foi

uma viagem surpreendente. Experiência que não se explica, somente vivenciando mesmo. É claro que ainda falta um pouco de estrutura e opções de apoio para os turistas. Para aproveitar o lugar, você tem que ter a cabeça preparada para as diferenças.

G. Fonseca (23 anos, 2012), que também se dispôs a viajar utilizando as estruturas dos moradores disse:

achei fantástico conhecer um pouco do estilo de vida das comunidades ribeirinhas e percebi que as pessoas lá têm um ritmo de vida muito mais saudável que os das cidades. Faltam naturalmente muitas coisas, quase todas relacionadas ao abandono do governo, mas as pessoas conseguem ter tudo o que necessitam para viver sem ter de enfrentar trânsito, poluição, barulheira de carro, trabalho de segunda a sexta e patrão.

A. Portilho (30 anos, 2012), que tem formação em turismo e trabalha em agência de viagens, fez uma importante explanação sobre o tipo de experiência que encontrou no Amanã. Para ele,

é uma viagem bem alternativa devido à dificuldade da logística, precariedade de saneamento básico, escassa infraestrutura turística e pouca diversidade de alimentação. Não é qualquer pessoa que se aventuraria a conhecer o Amanã, mas existe sim um público muito interessado em vivenciar o que foi vivenciado por nós, justamente porque foge do comum. Hoje não se compra 'pacotes turísticos' como uma viagem ao Amanã e é justamente a precariedade turística e a distância, tanto física quanto cultural, que tornam o lugar tão especial. O grande dilema será desenvolver o turismo, criando infraestrutura, e ao mesmo tempo preservar o local e as pessoas para que continuem do mesmo jeito que sempre foram.

Irving (2009) confirma que já existem operadoras e agências que buscam dar visibilidade a destinos menos convencionais, para onde um "cidadão global" viaja em busca de

oportunidades de vivências e aprendizado, enquanto Cohen (1972) indaga se as atitudes de viajantes em relação às sociedades visitadas e à sua própria, de fato se modificam. Talvez o grande dilema no planejamento do turismo de base comunitária – onde as pessoas do lugar são agentes no processo e sua cultura e modos de vida são um aspecto determinante na atratividade do lugar – seja encontrar o equilíbrio entre a autenticidade, o empoderamento e a qualidade na prestação de serviços para inserção no mercado.

Como último relato de um visitante, destacamos as palavras de J. Brandão (30 anos, 2011), que por três dias pôde viver algumas experiências reais, autênticas, de uma comunidade do lago Amanã, demonstrando a simplicidade e a beleza das experiências genuinamente amazônicas, que podem ser apreciadas por quem se dispõe a ir, com mente e coração abertos, ao encontro do desconhecido:

acordamos cedo e fomos colocar a malhadeira no rio. Como havia chovido muito na noite anterior pegamos nada menos que 50 peixes. Aprendemos com isso a importância da partilha. Ficamos com 20 e distribuimos o restante a quem não tivera a oportunidade nem tempo de pescar naquele dia. Assistimos uma família torrando farinha. Cada um na sua função, mas trabalho de toda família: pai, mãe, filhos e filhas. Todos com sua contribuição. Almoçamos um delicioso peixe frito feito por nossa anfitriã e descansamos um pouco.

CONSIDERAÇÕES

‘Viajando’ nas possibilidades proporcionadas pelo turismo de base comunitária em Amanã, é possível vislumbrar inúmeras alternativas de experiências e suas vivências resultantes, tanto para turistas quanto moradores. O mais importante, porém, é que sejam os moradores a viajar nessas ideias – a imaginar como gostariam de se organizar, quem gostariam que os visitassem, quanto estão dispostos a dedicar seu tempo e trabalho (entre diversas outras tarefas que já desempenham) e o que esperam receber como retorno dessa dedicação. E isso é um processo lento, que vem seguindo o tempo das comunidades e fazendo uso das experiências para testar as possibilidades, aguçar os interesses, despertar a organização para esse movimento.

Jovens vêm assumindo importante papel de protagonistas, em consonância com os interesses de suas famílias e comunidades. A chance de captar recursos para investir em uma iniciativa comunitária é real e pode acelerar os trabalhos de organização e preparação para alcançar de fato a materialização das ideias que eles têm para o turismo em Amanã. Outros grupos organizados da Reserva Amanã, como os agricultores que possuem uma usina despulpadora de frutas, ou o grupo de mulheres artesãs, ou ainda os manejadores de pirarucu, entre outros, podem se beneficiar diretamente com um possível projeto de turismo comunitário.

Além das múltiplas interações com outros grupos da Reserva Amanã, uma proposta de TBC pode também desenvolver conexões e sinergias com outras iniciativas de turismo regionais. São os casos da Pousada Uacari, até mesmo como parte de um mesmo roteiro, e outras iniciativas das comunidades da Reserva Mamirauá, que vêm construindo propostas mais similares à do Amanã. As relações entre todas elas já existem e as parcerias podem ser intensificadas, permitindo desde formas de intercâmbio, treinamento ou até trabalhos conjuntos, combinando diferentes destinos e experiências.

Recaem sobre o desenvolvimento do turismo, diversas questões relativas aos anseios das comunidades, como saúde, educação, saneamento, comunicação. Assim como os moradores esperam que estes temas sejam atendidos de melhor forma pelos governos, pensam que o turismo também poderá ajudar a trazer tais melhorias. Por outro lado, o desenvolvimento da atividade precisa que tais questões estejam mais ao alcance das populações locais. Entre as mais palpáveis estão o acesso a água potável (poço) e saneamento; a melhoria na qualidade da educação (que irá refletir na capacidade dos habitantes em gerirem melhor os empreendimentos); o acesso a saúde; e a necessidade de comunicação (essencial para os contatos com os visitantes).

Nos onze anos de contato com os moradores do lago Amanã já puderam ser percebidas algumas mudanças: banheiro em casa (por vezes de alvenaria), acesso a tecnologias como bomba d'água a energia solar, fábrica de gelo, usina de polpas de frutas, programas de governos e auxílios referentes à conservação da floresta, entre outros, já provocam pequenas, mas significativas alterações na vida nas comunidades. Essas podem ser positivas no que tange ao desenvolvimento do turismo, em especial aos anseios dos viajantes por maior conforto e segurança.

As experiências já realizadas com visitantes apontam para importantes valores nas vivências e nas interações com os anfitriões, comprovando também que há inúmeras possibilidades de 'Viagens ao Amanã'. Resta ser definido pelos moradores como (e se) eles irão construir de fato uma (ou várias) proposta(s) e quais os impactos a atividade poderá trazer para a vida nas comunidades mais diretamente envolvidas, assim como para a Reserva como um todo.

CAPÍTULO 6

O TURISMO NA RDS AMANÃ PELA PERSPECTIVA DAS COMUNIDADES LOCAIS

Link: <https://www.revistas.usp.br/rta/article/view/196434>

RESUMO: O turismo de base comunitária se apresenta como um modelo de atividade que prioriza o encontro e o respeito entre os anfitriões e visitantes, buscando o empoderamento local para atingir a autogestão e a emancipação social. Esta forma de turismo vem crescendo em áreas rurais de natureza preservada onde habitam populações tradicionais e desponta como uma tendência para ambientes como a Amazônia. A Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, no Amazonas, abriga comunidades que procuram desenvolver suas próprias formas de turismo, associadas à conservação e à valorização da cultura. O objetivo deste trabalho é apresentar algumas opiniões de moradores da Reserva Amanã sobre o turismo, colhidas por meio de entrevistas, em reuniões ou durante pesquisa de caráter etnográfico, ao longo de mais de uma década de investigações na região. A diversidade de posições e expectativas revelam as diferentes perspectivas e o caráter contínuo do processo de construção do planejamento da atividade, que carrega consigo a esperança dos moradores em conquistar melhorias em suas vidas. Carências estruturais e desamparo governamental aparecem como limitações para o progresso local que podem tanto ser um empecilho para o turismo, quanto serem parcialmente atendidas pelo desenvolvimento da atividade.

PALAVRAS-CHAVE: Turismo, Comunidades, Opinião, Amanã, Amazônia.

Tourism in the Amanã Reserve from the perspective of local communities

ABSTRACT: Community-based tourism presents itself as an activity that prioritizes encounter and respect between hosts and guests, seeking local empowerment to achieve self-management and social emancipation. This form of tourism has been growing in rural areas of preserved nature where traditional populations live and is a trend in environments such as the Amazon. Communities at Amanã Sustainable Development Reserve, in Amazonas, seek to develop their own forms of tourism, valuing conservation of nature and culture. The objective of this work is to present some opinions of residents of Amanã Reserve about tourism, collected through interviews, meetings or during ethnographic research, over more than a decade of investigations in the region. The diversity of positions and expectations reveal the different perspectives and the continuous nature of the construction process of planning the activity, which carries with it the residents' hope in achieving improvements in their lives. Structural deficiencies and governmental helplessness appear as limitations to local progress that can either be an obstacle for tourism or be partially met by the development of the activity.

KEYWORDS: Tourism, Communities, Opinion, Amanã, Amazon

INTRODUÇÃO

Em uma área central da Amazônia, no estado do Amazonas, Brasil, está localizada a Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã, cercada por outras importantes Unidades de Conservação (UCs) como o Parque Nacional do Jaú, a RDS Mamirauá e a Reserva Extrativista (RESEX) do Rio Unini (Figura 15, pág. 62). A RDS é uma área natural que abriga populações tradicionais, onde se permite a exploração dos recursos naturais de forma sustentável, visando assegurar as condições para a melhoria da qualidade de vida de seus habitantes (BRASIL, 2000). A RDS Amanã foi criada em 1998 para proteger mais de 2,3 milhões de hectares de várzeas e terras firmes entre as bacias dos rios Solimões e Negro, sendo habitada por aproximadamente 4.300 pessoas, espalhadas por 107 comunidades (SEMA, 2019).

As populações ribeirinhas desenvolvem um amplo leque de atividades de subsistência e de mercado, fazendo uso de diferentes zonas ecológicas para a obtenção de alimento (ADAMS; MURRIETA; SANCHES, 2005). O processo de ocupação colonial da Amazônia central introduziu um sistema de produção econômica centrada no extrativismo de recursos naturais e é no contexto de expansão da indústria da borracha que ocorre a ocupação humana atual de Amanã (ALENCAR, 2009). Extrativismo, agricultura, pesca e criação de gado, fazem parte dos usos tradicionais e, com a criação da RDS Amanã, essas atividades econômicas foram mantidas focando-se no manejo sustentável através de uma abordagem técnico-científica. O Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSMM) realiza trabalhos de pesquisa e extensão na região, sendo que o turismo de base comunitária (TBC) é proposto como uma alternativa complementar às atividades tradicionais.

O Amanã é um enorme lago de água preta, com 42 quilômetros de extensão, cercado por terras firmes e igapós, alimentado por igarapés e povoado por uma dezena de comunidades ribeirinhas e sítios isolados, apresentando grande potencial para turismo de natureza, cultural, rural e comunitário (COELHO, 2012; 2013). O rio Unini, que define o limite norte da Reserva, abriga dez comunidades e é um importante afluente do rio Negro. O turismo de pesca esportiva aconteceu entre 2000 e 2007 e os trabalhos posteriores da Fundação Vitória Amazônica (FVA), em conjunto com o ICMBio, visavam promover o diálogo e a participação comunitária para o planejamento do TBC (MINARI, RABINOVICI, 2014). Já as comunidades do

lago Amanã participam do processo de planejamento do turismo desde 2007, quando o IDSM começou a apresentar aos moradores algumas possibilidades para o desenvolvimento do turismo na região (COELHO; GONTIJO, 2021a).

A partir de então foi promovida a atuação de técnicos e pesquisadores através de visitas e reuniões com atores locais, realização de intercâmbios, viagens experimentais e entrevistas com os moradores. Nove comunidades da região do lago têm sido palco dos trabalhos para o planejamento e desenvolvimento do turismo, com importante papel de liderança assumido por moradores. Da mesma forma, do outro lado da Reserva Amanã, no rio Unini, a comunidade Vila Nunes participava do turismo de pesca esportiva e passou a ser contemplada em trabalhos de pesquisa sobre a viabilidade do TBC na RDS Amanã (COELHO, 2012; 2013).

O TBC é geralmente em pequena escala, prioriza as interações entre visitante e comunidades, ajuda a diversificar os meios de subsistência rurais e empodera as populações locais, buscando a emancipação social através do envolvimento local no planejamento, desenvolvimento e gestão da atividade, que implica pensar o turismo a partir das cosmologias particulares a cada comunidade (IRVING, 2009; BALLESTEROS; BRONDIZIO, 2013; LEÃO, 2016; ALMEIDA; CASTRO, 2017; STRYDOM, MANGOPE, HENAMA, 2018).

O TBC não deve ser reduzido a uma análise que considere apenas os benefícios econômicos (COELHO, 2013), pois a lógica capitalista de maximização de lucros não é o melhor caminho para superar obstáculos (PERALTA; VIEIRA; OZORIO, 2015). A literatura acadêmica aponta a necessidade de uma compreensão mais abrangente do turismo, que leve em consideração os interesses e valores de seus atores locais (WHITFORD; RUHANEN, 2016). No entanto, são pouco expressivos os trabalhos que consideram as opiniões e os anseios das próprias comunidades a respeito de seu interesse na atividade (BETTI, DENARDIN, 2019). Assim, para a compreensão desse segmento de turismo é necessário estudar as comunidades (SAMPAIO; CORIOLANO, 2009), buscando conhecer sua história, suas dinâmicas sociais, as relações de poder e as formas de interação com o ambiente.

O objetivo deste trabalho é apresentar informações que auxiliem na melhor compreensão sobre como se sentem os moradores de comunidades da RDS Amanã a respeito da possibilidade de implementação do turismo em seus territórios. Para tanto, foram colhidas as opiniões desses moradores, fazendo-se uso de variadas técnicas de coleta de dados primários,

ao longo de mais de uma década de investigações. O primeiro autor iniciou pesquisas na região em 2009 e, desde 2017, desenvolve doutorado orientado pelo segundo autor, enquanto os terceiro e quarto autores são naturais das comunidades e participaram da pesquisa de opinião dos moradores.

A partir de 2009, o primeiro autor deu sequência às pesquisas sobre o turismo de base comunitária na região do lago Amanã. Ao longo do tempo, tanto a forma de atuação profissional, quanto os métodos de coleta de dados se alteraram. Entre 2009 e 2012 foi conduzida a pesquisa de viabilidade do TBC, pelo IDSM, tempo em que foram realizadas diversas entrevistas. Em 2010 ocorreu a primeira viagem experimental (COELHO; GONTIJO, 2021b), quando dez moradores de cinco comunidades do lago Amanã prestaram serviços de hospitalidade. Ao final da viagem, ocorreu uma reunião com os envolvidos, para que todos pudessem dar seus relatos sobre as impressões a respeito da experiência. A reunião foi gravada e as opiniões dos moradores foram transcritas e alguns trechos selecionados.

Entre 2011 e 2012 foram selecionados – como alunos de iniciação científica – dois jovens do lago Amanã que, na época, habitavam a cidade de Tefé e cujas famílias moram em três comunidades onde a pesquisa é realizada. Paulo Araújo e Antônio Neto⁷⁶ entrevistaram seus familiares e vizinhos, maiores de 18 anos, buscando investigar suas opiniões e expectativas sobre o turismo. Whitford e Ruhanen (2016), destacam a importância de os atores afetados fazerem parte do processo de pesquisa, criação de conhecimento e análise dos resultados. Foi aplicado um questionário com perguntas sobre as perspectivas quanto ao turismo, as mudanças que pode ocasionar, o interesse pessoal em se envolver, entre outras, buscando levantar também as necessidades e demandas das comunidades, para pensar em possíveis contribuições do turismo para alcançar as melhorias de qualidade de vida (COELHO et al, 2012).

Em uma viagem de campo para participar da Oficina de ordenamento de uso público do Rio Unini, realizada pelo Instituto Chico Mendes (ICMBio) em 2012, um outro jovem do lago Amanã aplicou o mesmo questionário a moradores da comunidade Vila Nunes – única da bacia do Unini localizada nos limites da RDS Amanã. Foram entrevistados ao todo 55 moradores de quatro comunidades da RDSA.

⁷⁶ Coautores do artigo submetido a Revista Turismo em Análise.

Em 2014 foi formado o Grupo de Turismo do Amanã, composto por moradores das comunidades Boa Esperança, Bom Jesus do Baré e Ubim. O Grupo de Turismo procurou conduzir de forma autônoma os trabalhos de planejamento da atividade, com realização de reuniões periódicas, definição de plano de ação, busca por parcerias e financiamentos de projetos para a implementação da atividade. As atas de reuniões também foram utilizadas como fonte de dados para a pesquisa de opinião dos moradores.

Além das entrevistas e relatos coletados através de gravações, ou registradas em atas, também foram utilizadas como fonte de dados as informações coletadas durante campo de pesquisa do primeiro autor, que residiu por 29 meses, ao longo de seis oportunidades, entre 2014 e 2020. Conversas em ambientes informais aproveitando momentos de trabalho ou lazer dos moradores, ou durante reuniões das comunidades, encontros de setor, ou assembleia geral, também serviam como forma de abordar o tema e perceber as diversas opiniões de moradores.

AMAZÔNIA E O TBC

A floresta tropical se tornou, desde a década de 1970, um ícone moderno de um verdadeiro 'Jardim do Éden', que deve ser, aos olhos dos ambientalistas ocidentais, protegida das pessoas que vivem nela (CRONON, 1995). Por outro lado, desde a década de 1980, na Amazônia brasileira, houve uma evolução nas abordagens entre ambiente e desenvolvimento, quando os povos da floresta foram colocados no centro da gestão ambiental, integrando uma agenda mais focada nas pessoas (HALL, 1997). Assim, ao mesmo tempo em que os esforços de conservação centrados na comunidade são reconhecidos como uma força global no manejo sustentável de ecossistemas (KOTHARI; CAMILL; BROWN, 2013), no contexto de globalização neoliberal aplicado à gestão de recursos naturais, há a tendência de se colocar em segundo plano as variáveis socioculturais (VIVACQUA; VIEIRA, 2005).

Dessa forma, contextos globais associados à conservação da Amazônia influem sobre e são influenciados pelas ações dos atores locais (COELHO; GONTIJO, 2022a). Um conceito muito difundido a partir da década de 80, é o de manejo comunitário de recursos naturais, quando buscou-se demonstrar a relação entre degradação ambiental e questões de empobrecimento

rural, justiça social e direitos indígenas (BENATTI; MCGRATH; OLIVEIRA, 2003). O movimento dos seringueiros do Acre para proteger as florestas e seus modos de vida, e de comunidades de várzea para proteção de lagos, são exemplos de mobilização social que culminaram com a criação dos modelos de RESEX e RDS (CASTRO; MCGRATH, 2001).

A conservação com base na comunidade visa o manejo sustentável dos recursos naturais por meio da devolução do controle do ambiente às comunidades locais (KING, 2009). O manejo comunitário valoriza as práticas de gestão participativa disseminadas na Amazônia por grupos de produtores familiares rurais que se organizavam – com apoio de mediadores (Igrejas, ONGs e financiadores) – para o uso dos recursos comuns, em resposta às pressões que sofriam (BENATTI et al, 2003). Uma das principais características do modelo de RDS é a gestão participativa dos recursos naturais, que alia o manejo tradicional à pesquisa científica (QUEIROZ, 2005).

Na região do médio Solimões, a criação da RDS Mamirauá – que foi precedida pelo Movimento de Preservação de Lagos – contou com a ação de pesquisadores que “entendiam que a presença das populações e o uso sustentável dos recursos através do manejo participativo eram fundamentais para a consolidação da UC” (PERALTA; LIMA, 2015, p. 125). No entendimento da equipe que deu origem ao Instituto Mamirauá, as comunidades locais teriam perdas econômicas devido às restrições de uso de recursos e assim foram propostas atividades de integração ao mercado, entre elas o ecoturismo (PERALTA; LIMA, 2015).

No início dos anos 2000, foi estruturada em uma área da RDS Mamirauá a Pousada Uacari, que se configurava como uma ‘verdadeira vitrine’ da proposta do IDSM (PERALTA; VIEIRA; OZORIO, 2016). Estruturada em um modelo de gestão compartilhada, “atualmente, o maior desafio do empreendimento é a total transferência de gestão para as comunidades” (PERALTA et al., 2016, p. 30). No rio Unini, após a paralização do turismo de pesca esportiva, trabalhos de pesquisa e extensão atestaram o potencial para o TBC (MINARI, RABINOVICI, 2014), mas que ainda não foi implementado.

No caso do lago Amanã, o IDSM fomentou, entre 2008 e 2012, pesquisas sobre TBC com intuito de investigar a possibilidade de um modelo similar ao da vizinha RDS Mamirauá, focando no levantamento do potencial e na viabilidade da atividade (OZORIO, 2009; COELHO, 2012). Findadas as pesquisas, que identificaram forte vocação para experiências culturais e

cotidianas (COELHO, 2012; 2013), as próprias comunidades seguiram com o planejamento do turismo.

Este processo já passou por fases que alternaram maior engajamento com momentos de grande desarticulação, por diversos motivos, como o pouco conhecimento prático sobre a atividade turística e a enorme gama de atividades cotidianas que os moradores precisam desenvolver para a subsistência, além dos desafios logísticos para a organização que envolve várias comunidades. Vale ressaltar que, mesmo com todos os percalços, são as próprias comunidades que seguem buscando construir suas formas de trabalhar o turismo.

O mais alto nível de participação é garantido quando as comunidades alcançam a automobilização, permitindo que estabeleçam suas próprias operações de turismo sem a dependência de governos ou entidades externas (ABUKHALIFEH; WONDIRAD, 2019). O empoderamento é entendido como o aumento da capacidade de ação coletiva e de tomada de decisão, e está intimamente ligado à agência da comunidade (BALLESTEROS; RAMÍREZ, 2010). O sucesso da gestão participativa do TBC depende do nível de apropriação do projeto por parte da comunidade, mas a participação social não implica que todos os membros participem ativamente, tampouco que o façam com o mesmo grau de envolvimento na tomada de decisões, visto que as comunidades estão constituídas por grupos com diversos interesses e níveis de poder (BURGOS; MERTENS, 2015).

Assim, o desenvolvimento comunitário busca dismantelar as barreiras estruturais à participação e construir respostas emancipatórias coletivas às questões locais, sendo que o controle local não leva automaticamente à tomada de decisão participativa, pois existem desigualdades estruturais internas que influenciam os processos de tomada de decisão, com a possibilidade de refletir os interesses daqueles em posição de poder (BLACKSTOCK, 2005). Em um estudo em RDS's do Rio Negro, Dias e Cruz (2020) concluíram que a atividade turística ocasionou relações assimétricas e disputas de poder, tornando-se insustentável para as comunidades, com impactos negativos sobre a cultura e o território.

No caso do lago Amanã, experiências com a recepção de visitantes apresentaram resultados interessantes, tanto do ponto de vista dos turistas (COELHO; GONTIJO, 2021b), quanto para a sequência do planejamento local da atividade. Ubim e Baré – duas das comunidades onde foram realizadas as pesquisas para levantar as opiniões dos moradores e que também

participaram da formação do Grupo de Turismo do Amanã – seguem tentando construir seus modelos de turismo, por vezes de forma independente, por vezes de maneira integrada. Assim, o TBC pode ser um caminho para que os sujeitos construam outras racionalidades, através da experimentação de práticas coletivas que busquem a emancipação social (LEÃO, 2016).

A atividade implica em uma nova percepção do sentido de hospitalidade, que extrapola o ato de receber para se expressar como troca, interação e descoberta, onde o visitante está aberto a uma experiência integral no “lugar”, e quem recebe protagoniza o ato de acolher na busca da troca que potencializa o seu sentimento de pertencimento e de aprendizagem da diferença (IRVING, 2009). O TBC representa então novo paradigma para o turismo (SANSOLO; BURSZTYN, 2009), sendo um nicho especializado voltado para viajantes em busca de experiências pessoais originais e enriquecedoras, combinando vivências culturais autênticas em cenários naturais, com remuneração justa pelo trabalho comunitário (MALDONADO, 2009).

Em diversos países cresce a demanda por um turismo de experiência, de ‘encontro com as pessoas’ (SALAZAR, 2013), também chamado de vivencial. O termo turismo de experiência é utilizado para descrever produtos que inserem o visitante como protagonista de sua própria viagem e em que a experiência turística visa libertar o indivíduo de um comportamento rotinizado e repetitivo (PEZZI; VIANNA, 2015), referindo-se a uma forma distinta de relacionamento do viajante com as realidades do destino (SILVA; TRENTI, 2018). O turismo vivencial permite que os visitantes se envolvam nas atividades cotidianas das comunidades, visando tornar o turismo algo mais humano, em um processo de encontro e diálogo entre pessoas de diferentes culturas (REYES, 2011). Além da percepção de pesquisadores e visitantes (COELHO; GONTIJO, 2021b), os próprios moradores também demonstraram interesse em um turismo que privilegie as trocas culturais, a interação e o aprendizado mútuo.

AS OPINIÕES DOS MORADORES

Os resultados apresentados nesta seção se referem principalmente às entrevistas realizadas pelos dois alunos de iniciação científica, que incluía perguntas para determinar o perfil

socioeconômico dos moradores, além de questões fechadas e abertas para identificar a relação destes com o turismo. São apresentados os resultados quantitativos intercalados com relatos dos moradores, que foram obtidos em diversos momentos: gravados nas entrevistas, em reuniões, ou anotados durante pesquisas de campo. Os relatos são citados entre parênteses, combinando a inicial do primeiro nome, uma inicial para homem / mulher, a idade na data da coleta da informação e a comunidade.

Foram entrevistados 55 moradores adultos de quatro comunidades da RDSA, sendo 22 do Bom Jesus do Baré, 15 do Santo Estevão, 12 do Ubim e seis da Vila Nunes, dos quais 60% homens e 40% mulheres (Gráfico 3). Grande parte dos entrevistados eram jovens (Gráfico 4): 45% tinham até 30 anos, 14% entre 31 e 40, 27% entre 41 e 50, 5% entre 51 e 60 e 7% com mais de 61 anos. Enquanto o Baré e o Santo Estevão apresentaram maior número de jovens com idade até 30 anos, o Ubim apresentou maior quantidade de entrevistados entre 31 e 40 anos, e a Vila Nunes teve maior número de entrevistadas com idade entre 41 e 50 anos. Aspectos como a faixa etária podem revelar uma menor experiência com o turismo ou um maior contingente de pessoas para se envolver com a atividade ao longo do tempo.

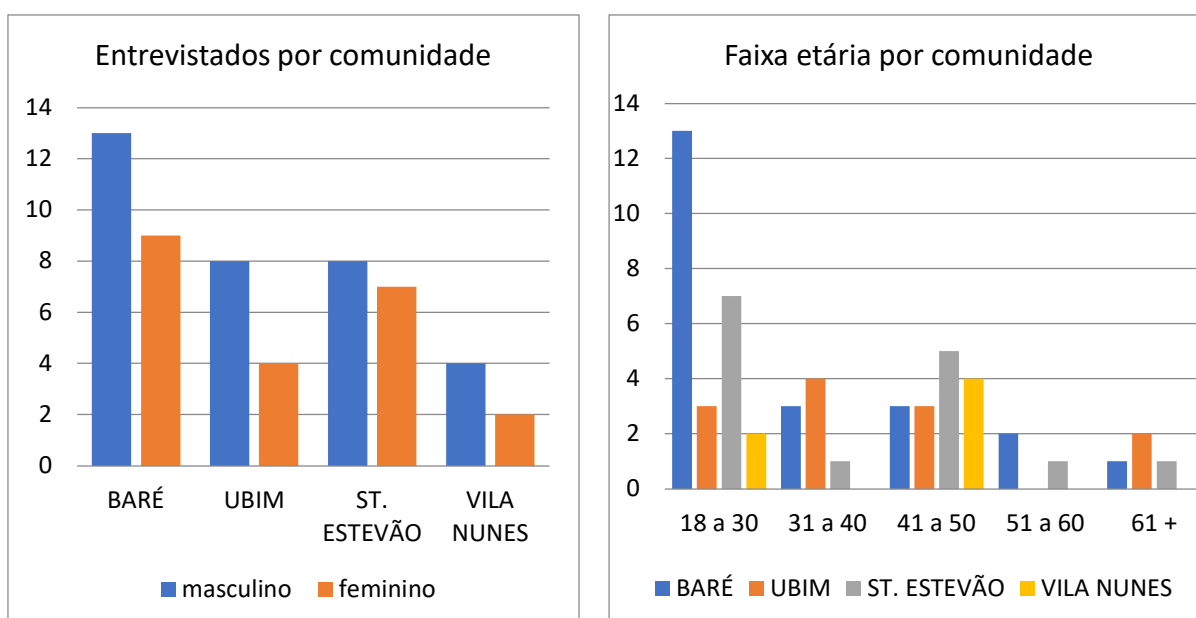


Gráfico 3: número de entrevistados de acordo com o gênero nas 4 comunidades.

Gráfico 4: faixa etária dos entrevistados por comunidades

A escolaridade é de modo geral baixa (Gráfico 5), sendo que muitos jovens tinham escolaridade mais elevada que os mais velhos, e vários ainda seguiam estudando. O Ubim apresentou maior escolaridade, com 91% dos entrevistados com pelo menos a 8ª série completa, e o Baré a escolaridade mais baixa, em que 63% dos entrevistados não chegaram a cursar a 8ª série. De modo geral, 53% dos moradores têm o ensino médio incompleto, enquanto 38% possuem fundamental incompleto. Quanto a atividade econômica, 86% dos moradores são agricultores (Gráfico 6), sendo a farinha amarela e a banana os principais produtos comercializados. Estes números refletem a realidade das comunidades de terra firme, com maior vocação agrícola.

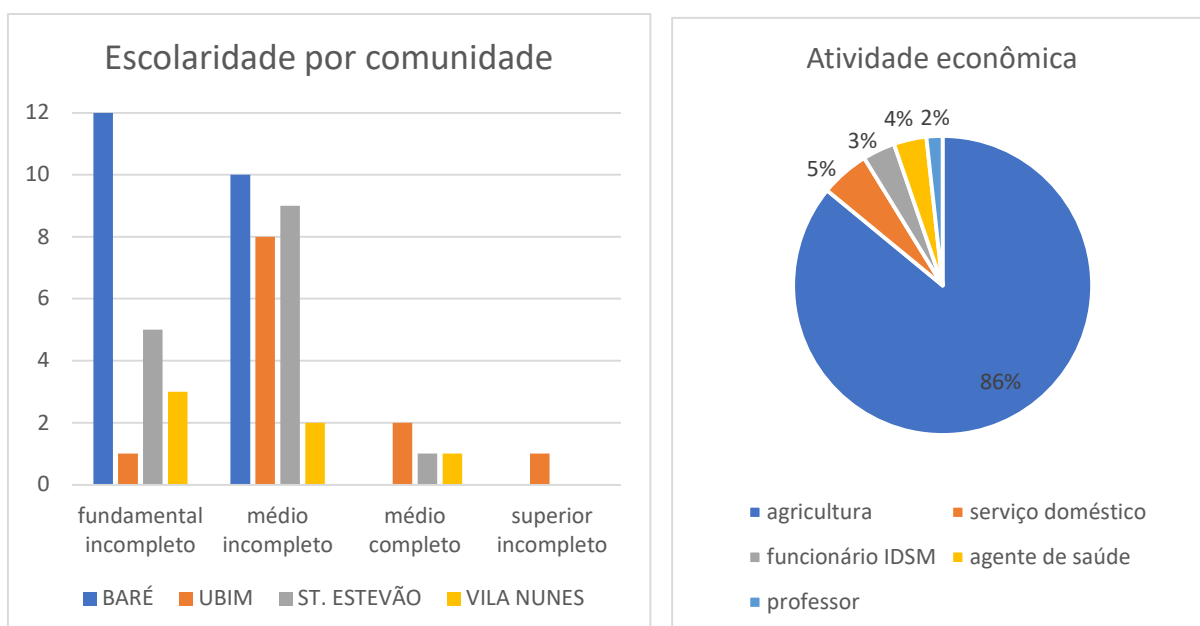


Gráfico 5: escolaridade dos entrevistados por comunidades

Gráfico 6: atividade econômica dos entrevistados nas 4 comunidades.

Para levantar as opiniões sobre a atividade turística, foi perguntado se conheciam ou já haviam ouvido falar da Pousada Uacari, na RDS Mamirauá (Gráfico 7): apenas 21,8% disseram já ter conhecido a pousada, enquanto o restante apenas ouviu falar. Como era, à época, a única iniciativa de turismo comunitário da região, isso mostra que os moradores não possuíam uma base referencial comparativa a respeito do turismo. Interessante observar que a maior parte dos que conheciam a Pousada Uacari, a visitaram apenas uma vez, em atividade de intercâmbio promovida pelo IDSM, em 2009. Mesmo sendo do outro lado do Amanã, uma

moradora da Vila Nunes havia conhecido a Pousada Uacari em um outro intercâmbio promovido pela FVA, em 2010. A troca de experiências entre modelos comunitários distintos pode ser importante para a aprendizagem de todos e o fortalecimento de parcerias.

Na sequência da questão sobre o turismo da Reserva Mamirauá, também era indagada a opinião sobre aquele formato de turismo. Enquanto uns mostravam desconhecimento, ou achavam que pode ser um bom modelo de turismo, outros julgavam que o turismo no lago Amanã deveria ser diferente: “a gente não sabe se é bom ou se é ruim, a gente só sabe que tem lá, falam que o turismo é legal” (F.H., 36, Santo Estevão); “pelo que já me falaram acho que é um bom turismo, é uma boa para nós” (L.H., 49, Vila Nunes); “acho que só é bom para os turistas” (M.M., 52, Santo Estevão); “eu acho massa, só que eu não curto a forma que é o turismo lá, tinha que ser de outra forma” (D.H., 22, Ubim); “o turismo de Mamirauá é muito diferente do que a gente quer pro Amanã. A gente quer de uma maneira que seja um turismo mais voltado para as comunidades” (P.H, 42, Santo Estevão).

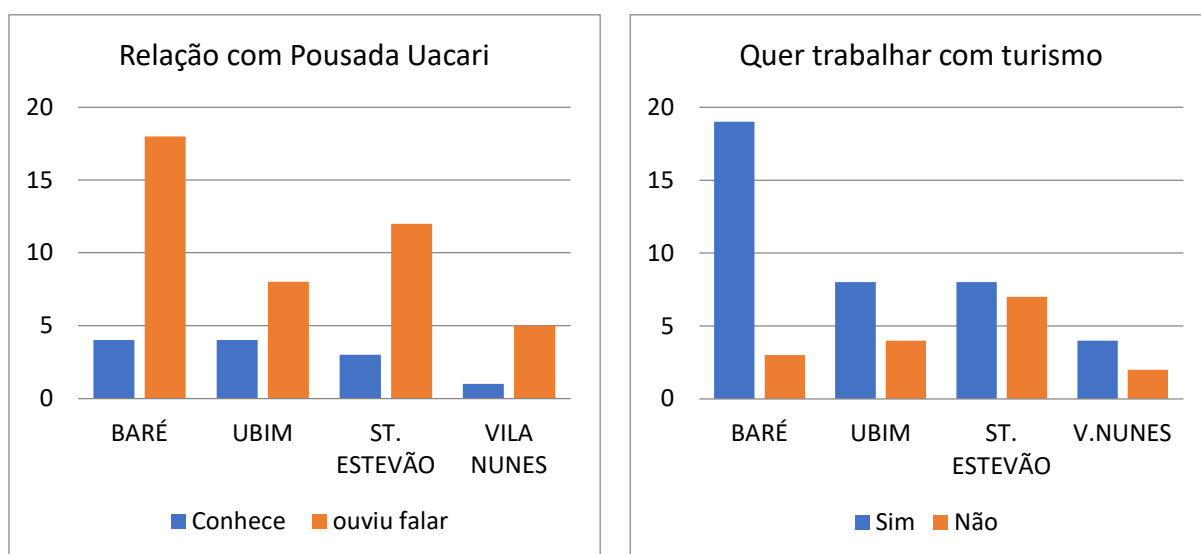


Gráfico 7: relação dos entrevistados com a Pousada Uacari por comunidades

Gráfico 8: interesse dos entrevistados em trabalhar com turismo, por comunidades.

Quando perguntados se gostariam de trabalhar com turismo (Gráfico 8), 70% disseram que sim. Este valor é mais elevado no Baré, onde 86% manifestaram interesse, enquanto no Santo Estevão 46% disseram não se interessar. Uma razão para esta diferença é que as atividades

de pesquisa e extensão do IDSM se concentraram nas cabeceiras do lago Amanã, onde foi identificado maior potencial turístico (OZORIO, 2009) e estão localizadas as comunidades Ubim e Baré. Em todas as comunidades as pessoas que alegaram não querer trabalhar com turismo, justificaram que já tem trabalho demais com a roça, ou cuidando da família e do sustento doméstico. Mesmo estas pessoas disseram querer que o turismo aconteça e que possa representar um trabalho para os mais jovens, inclusive seus filhos.

Na sequência desta questão, eram perguntados como poderia ser a participação na atividade. Muitos disseram que ajudariam da forma que pudessem e alguns especificavam que poderiam apoiar com a venda de algum produto agroextrativista para consumo. Aconteceu uma divisão de gênero, pois enquanto a maior parte dos homens afirmaram que poderiam ser guias ou pilotos de embarcações, as mulheres disseram que seriam cozinheiras, apesar de que algumas também gostariam de ser guias ou de ficar no gerenciamento.

Seguem relatos sobre o interesse em trabalhar com turismo: “se me der uma oportunidade eu quero trabalhar com turismo” (N.H., 18, Baré); “já tenho os meus trabalhos de agricultura, não vou deixar os meus trabalhos pra trabalhar com turismo” (F.H., 36, Santo Estevão); “se aparecer alguma vez o turismo eu não aguento trabalhar muito porque já tô cansado. Minha participação é ajudando como puder, aquele tempo ajudei com o peixe” (R.H., 66, Baré); “se for convidado pra algum trabalho, a gente tá pronto pra ajudar naquilo que for preciso” (M.H., 50, Santo Estevão).

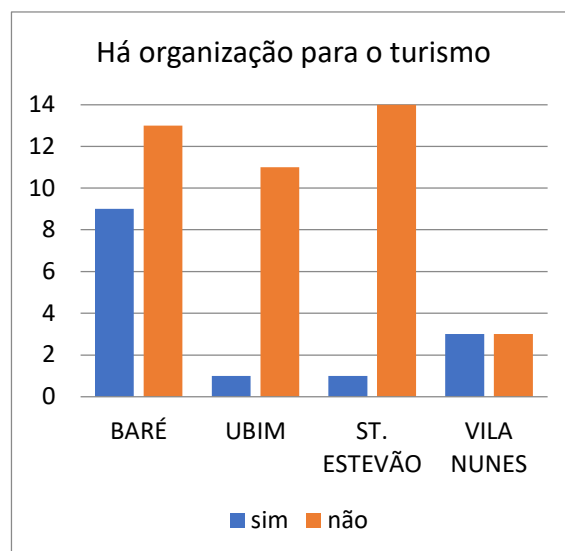
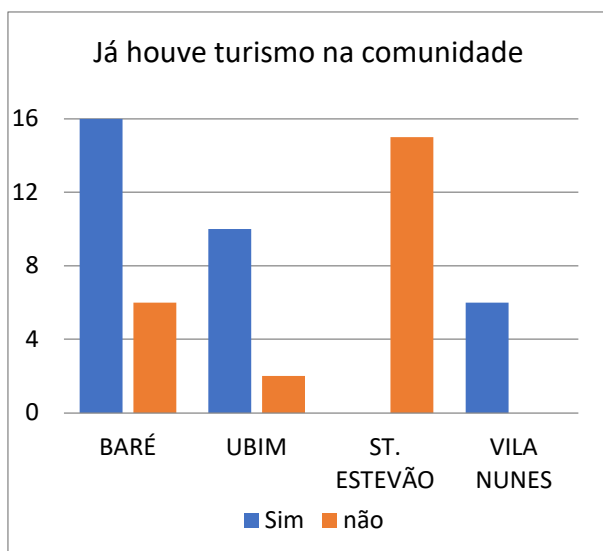


Gráfico 9: histórico da atividade turística, por comunidades.

Gráfico 10: percepção sobre a organização local para o turismo, por comunidades

A pergunta que apresentou mais particularidades foi quanto ao histórico de turismo na comunidade (Gráfico 9). De modo geral 58% dos moradores disseram já ter acontecido turismo em sua comunidade, mas é preciso analisar caso a caso. No Unini, onde já aconteceu a pesca esportiva e a comunidade mais envolvida era a Vila Nunes, todos os entrevistados disseram que já houve turismo em áreas próximas à comunidade. Já no Santo Estevão, todos disseram que nunca houve turismo e, de fato, nenhuma das viagens experimentais (COELHO; GONTIJO, 2021b) envolveu a participação da comunidade. No Ubim e no Baré, onde aconteceram as primeiras viagens experimentais entre 2010 e 2012, 83% e 72% dos entrevistados, respectivamente, disseram já ter ocorrido turismo em sua comunidade.

A seguir, alguns relatos sobre o turismo nas comunidades: “já aconteceu e está acontecendo ainda, e a gente vai levar isso pra frente, foi muito bom, uma experiência muito massa” (D.H., 22, Ubim); “na minha comunidade não, mas na comunidade do meu pai [Ubim] eu já ouvi falar. Se for como eles explicavam mesmo, com certeza é muito bom ter o turismo aqui no Amanã” (N.M., 49, Santo Estevão); “já teve na região, foi a pesca esportiva, eles pegavam as pessoas da comunidade para trabalhar” (M.M., 48, Vila Nunes); “foi mais ou menos, até deu um pouco de lucro pra comunidade” (G.H., 46, Baré).

Foi também perguntado se acreditavam que já havia alguma organização comunitária para desenvolver o turismo (Gráfico 10), quando apenas 25% disseram já existir, mas se trata de

uma questão que também apresenta peculiaridades em cada caso. Na Vila Nunes, onde o ICMBio e a FVA realizavam ações de diagnóstico e planejamento, metade dos entrevistados disse já existir organização para o turismo. Na época havia sido criado um Grupo de Turismo do rio Unini, e uma moradora da Vila Nunes fazia parte deste grupo. No Baré, 40% dos entrevistados diziam já existir alguma organização comunitária para o turismo, mas faziam mais referência aos trabalhos relacionados à pesquisa. No Ubim e no Santo Estevão apenas um morador de cada disse que já existe alguma organização comunitária, o que mostra que os comunitários ainda buscavam se mobilizar para decidirem os rumos da atividade. O Grupo de Turismo do Amanã foi criado em 2014 para preencher esta lacuna.

Seguem relatos sobre organização comunitária que demonstram algumas opiniões dos moradores: “acho que já tem uma organização, mas ajeitado não está” (V.H., 24, Baré); “eu acho que existe sim, principalmente na área mais de cima, o pessoal lá já tá bem mais prático pra trabalhar com o turismo do que aqui em baixo” (P.H, 42, Santo Estevão); “a conversa que a gente sabe é que eles vão entrar mesmo os comunitários querendo ou não querendo, diz que eles vão entrar, não tem como a gente impedir, porque se tivesse como a gente impedir talvez a gente nem aceitasse” (M.M., 52, Santo Estevão); “sempre a gente tem que ir devagar, conversando com as pessoas nas comunidades e vendo como é que pode ser melhor, pra poder funcionar” (C.H., 36, Ubim).

Também eram perguntados sobre os problemas e/ou necessidades das comunidades (Gráfico 11). Em média, foram elencadas dez questões essenciais em cada comunidade. A pergunta era aberta, sem limites de opções de resposta. Necessidades de melhorias na saúde e na educação foram os temas que se repetiram nas quatro comunidades e, juntos, foram mencionados por 49% dos moradores. Questões relacionadas à organização, participação e união das comunidades foram as respostas mais recorrentes, com 38%. Abastecimento regular de água potável e energia, representaram 34% e 23% das respostas, respectivamente, demonstrando a clara deficiência estrutural que é recorrente no interior da Amazônia. Outras questões estruturais como saneamento, comunicação e transporte, com 7% cada, também evidenciam os desafios logísticos enfrentados pelas comunidades, que podem ser obstáculos para a implementação do turismo. Na categoria ‘outros’, os moradores responderam ‘muita coisa’, ou colocaram questões específicas como um centro comunitário, casas de apoio e as dificuldades do dia a dia.



Gráfico 11: Percentual dos principais problemas apontados pelos entrevistados das 4 comunidades.

Quando perguntados sobre aspectos positivos e/ou negativos associados às possíveis mudanças, ou o que esperavam que o turismo pudesse trazer (Gráfico 12), muitos diziam que a atividade iria trazer somente coisas boas (ou melhorias) e benefícios, sem especificar quais seriam. Foram elencados 107 pontos pelos moradores, 90% dos quais revelavam expectativas positivas. No caso da Vila Nunes, mais da metade das respostas indicavam receio com possíveis impactos negativos, mostrando que o histórico conturbado da atividade na área desperta preocupações.

Os pontos positivos mais indicados pelos moradores foram conhecimento, trabalho e renda, com 27%, 18% e 16%, respectivamente, sendo esses três temas mencionados em todas as comunidades. Em seguida os moradores apontavam melhorias em saúde e educação e apoio à organização, com 13% cada e estruturação das comunidades, com 9%. Outras questões positivas elencadas foram o fortalecimento de parcerias e da união entre as comunidades, o apoio à preservação e à venda de produtos agroextrativistas e o aumento da conscientização ambiental. O aspecto negativo que mais se repetiu – apontado por 7% dos moradores – foi a preocupação com os impedimentos ou limitações que o turismo pode trazer, alterando a relação de uso dos recursos, ou impossibilitando as pessoas de pescar ou caçar em determinadas áreas, que passariam a ser exclusivas para uso turístico. Outros aspectos negativos mencionados foram as mudanças culturais, o lixo, o alcoolismo, a prostituição, a segurança e o risco de chegada de doenças.



Gráfico 12: Percentual de possíveis mudanças apontadas pelos entrevistados das 4 comunidades.

Alguns relatos sobre as possíveis mudanças e expectativas a respeito da atividade: “não vejo nada que possa ser ruim do turismo” (M.H., 50, Santo Estevão); “vai melhorar a estrutura, pode trazer mudança na área da saúde, na área da educação” (C.H., 42, Vila Nunes); “de ruim é impacto ambiental, porque às vezes eles vêm e deixam lixo na comunidade e no rio” (A.H., 47, Vila Nunes). “em alguns lugares que os turistas forem, a gente não vai poder fazer coisas que a gente costuma fazer” (F.H, 40, Baré).

MAIS RELATOS E REFLEXÕES

A partir dos relatos sobre a relação com a Pousada Uacari, é possível inferir que os moradores não tem uma base comparativa sólida a respeito do que é o turismo e o que ele pode trazer. Enquanto uns dizem não saber se é bom ou ruim, muitos outros acham que pode ser uma boa para a RDS Amanã, ao passo que uns julgam ser bom apenas para os turistas. Vale destacar os relatos que consideram que o turismo deveria ser desenvolvido de outra forma, pois o modelo almejado para o Amanã é diferente daquele de Mamirauá. Como afirmam Wearing e Wearing (2006), quando as visões das comunidades de destino são consideradas, há mais chances de sucesso para programas alternativos de turismo, contrários aos modos hegemônicos de interação.

No Brasil, os visitantes cada vez mais se interessam por conhecer a cultura e os hábitos da população, a natureza e a história dos locais visitados, despontando como um novo segmento de mercado que idealiza a ética, a identidade e as vivências (GRIMM; SAMPAIO, 2011). As viagens ao Amanã apontam para importantes valores nas experiências e nas interações entre visitantes e anfitriões (COELHO; GONTIJO, 2021b). Quando o turismo é de fato construído pela comunidade, pode fomentar as relações entre modos de vida distintos, resgatando o interesse pelo outro, pela alteridade e pelo autêntico (GRIMM; SAMPAIO, 2011). Este parece ser um caminho almejado pelos moradores da RDS Amanã.

Quanto aos relatos sobre o interesse de trabalhar com turismo, é importante destacar que os jovens desejam ter oportunidades, enquanto alguns mais velhos dizem já não terem condição de trabalhar, ou dizem já ter muito trabalho na agricultura, ao passo que outros se colocam disponíveis para o que for preciso. Ao mesmo tempo, quanto ao turismo nas comunidades, garantem que vão levar os processos adiante, o que tem se comprovado pelas contínuas ações de planejamento (COELHO; GONTIJO, 2021a) e parceria para realização das viagens com turistas (COELHO; GONTIJO, 2021b; 2022a). “Faz tempo que a gente vem nessa batalha, nós esperamos que no futuro aconteça e seja muito importante para todos nós” (R.H, 42, Joazinho). Como afirmam Minari e Rabinovici (2014) o foco no processo e não somente no resultado, garante mobilização, aprendizado e engajamento verdadeiros.

Enquanto uns julgavam já existir alguma organização na área das cabeceiras do lago, muitos moradores dessas próprias comunidades diziam que ainda não estão preparados ou que é preciso ir devagar. Interessante perceber a preocupação de uma moradora, de que não teria como impedir a atividade de chegar. Blackstock (2005) apresenta críticas ao TBC, argumentando que as comunidades são cooptadas para apoiar o turismo, mas não têm o poder de rejeitá-lo como uma opção de desenvolvimento. Outra moradora diz que “a gente vê falar de vários tipos de turismo, então eu ainda não tenho a ideia de qual vai ser colocado aqui dentro, se caso um dia acontecer. A gente mesmo ainda não está sabendo qual o tipo de turismo que vem pra cá” (N.M., 49, Santo Estevão).

Apesar das frequentes incertezas, mesmo com a tentativa de construção participativa e o respeito ao tempo das comunidades, as expectativas positivas superam os receios. O acesso a conhecimento e a troca de experiências apareceram como importantes elementos da convivência com os turistas: “coisas que a gente não sabe nós vamos aprender com eles”

(N.H., 18, Baré); “nós vamos mostrar o meio em que a gente vive pra eles, e eles vão aprender com a gente e a gente também vai aprender muitas coisas que eles vão trazer” (N.M., 26, Santo Estevão); “a gente não vai só ensinar a gente vai aprender também” (G.H., 46, Baré). Esta questão também é percebida na RDS Mamirauá, onde a chance de conhecer e interagir com pessoas de outros lugares é muito valorizada pelas comunidades (PERALTA, 2005).

Outras expectativas estão diretamente relacionadas às necessidades das comunidades, geralmente ligadas às deficiências estruturais de responsabilidade do Estado, como saúde, saneamento, abastecimento de água e energia e educação. Sampaio (2007) explica que o TBC deve ser entendido como um subsistema interconectado a outros subsistemas, daí a importância de se identificar as demandas para pensar como o turismo pode ser uma ferramenta de desenvolvimento local. “O turismo pode fazer a melhoria da qualidade de vida, vai ajudar a estruturar toda comunidade” (C.H., 42, Vila Nunes); “deve aparecer um turismo que traga soluções para a comunidade” (R.H., 66, Baré). Minari e Rabinovici (2014, p. 62) afirmam que, “antes de qualquer ação de engajamento para a participação, haveria que se dialogar com os participantes comunitários sobre suas reais necessidades e demandas que poderiam se tornar projetos para ajudá-los a viver melhor”.

Uma questão que foi muito mencionada em todas as comunidades, foi a necessidade de maior organização e união dos moradores. “A comunidade deve se organizar mais” (F.H., 36, Santo Estevão), “se o turismo vier pra dentro da comunidade a gente vai ter que se organizar pra que a gente possa receber eles” (H.H., 42, Ubim), “os turistas vindo aqui o pessoal vai ver que tem que se unir. Porque sem união não vai muito longe” (E.M., 18, Baré); “se quiser que o turismo aconteça todo mundo tem que participar” (E.H., 28, Baré), “a gente participando é que vai aprendendo” (L.M., 27, Boa Esperança).

Outro ponto abordado sobre diversos enfoques foi a agricultura, que faz parte da cultura ribeirinha amazônica, principalmente nas áreas de terra firme. Sobre sua forma de interagir com o meio e, literalmente, grafar sua intervenção no espaço, um morador diz que “o terçado é minha lapiseira” (R.H., 42, Ubim), enquanto uma criança explica sobre seus modos de vida dizendo que “aqui a gente pesca peixe e faz farinha” (C.H., 8, rio Unini).

A atividade agrícola aparece na relação com o turismo como uma questão importante, tanto no fornecimento de produtos, quanto na alternativa ao trabalho na roça. Ao mesmo tempo

que existe a preocupação com as mudanças na atividade, há também o desejo por trabalhos menos penosos. “A gente espera que através desse turismo vá surgir alguma renda pras famílias, porque vai facilitar de vender alguma produção da gente no Amanã mesmo, sem ser preciso levar pra cidade” (M.H., 50, Santo Estevão), “se acontecer mesmo o turismo, tem como a gente levar as frutas da gente pra vender lá pra eles” (E.M., 32, Ubim).

O TBC proporciona a ampliação das práticas cotidianas e representa uma nova multifuncionalidade dos espaços rurais (SANSOLO; BURSZTYN, 2009), por isso, alguns moradores julgam que “pode trazer algum trabalho que pode tirar as pessoas de um trabalho mais pesado” (C.H., 36, Ubim), “espero algo melhor para as pessoas da região, as pessoas vão parar de trabalhar mais no pesado” (L.H., 49, Vila Nunes). Por outro lado, esperam “que o turismo seja só mais um complemento, que as pessoas nunca deixem as suas atividades na agricultura, pra se dedicar só ao turismo. Eu tenho uma preocupação das pessoas se empolgarem demais com o turismo e esquecerem das suas origens” (M.M., 48, Vila Nunes).

Ao estudar os efeitos do ecoturismo em duas comunidades da RDS Mamirauá, Peralta (2008) observou uma diminuição da produção de farinha para o consumo doméstico, mas por outro lado houve a diversificação do plantio de espécies agrícolas para fornecimento de produtos à Pousada Uacari. Pensando o TBC como uma atividade complementar, a organização de forma colaborativa permite a manutenção das atividades tradicionais, dinamizando a economia local (LEÃO, 2016).

Ainda na questão das atividades tradicionais, um ponto que permite importantes reflexões é quanto aos receios associados a possíveis restrições de uso dos recursos. “Será que quando o turismo chegar aqui ele não vai trazer algum problema pra dentro da área? Porque muitas vezes as pessoas falam que onde existe turismo, ninguém pode nem cortar uma vara” (N.M., 49, Santo Estevão), “as áreas que a gente caça e pesca, não vai poder mexer” (E.H., 28, Baré). Temem, portanto, “uma forma de turismo que possa impedir as comunidades de trabalhar. Porque diz que onde tem o turismo, não se pode tirar um animal pra alimento, não se pode fazer um roçado” (W.H., 46, Ubim).

O ecoturismo está associado às políticas ambientais relacionadas à criação de áreas protegidas, que têm privilegiado os locais de interesse para a indústria de ecoturismo e restringido outras formas de uso daqueles recursos naturais, privando cada vez mais o acesso

das populações locais (KENT, 2003). No caso dos moradores da RDS Amanã, inseridos na categoria de ‘populações tradicionais’, já se comprometem – através de acordos de manejo – a desenvolver práticas conservacionistas em troca de direitos territoriais (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Esta questão pode ser percebida em relatos que exaltam a preocupação com a conservação do ambiente, também para o desenvolvimento do turismo: “pode mudar o hábito da galera da comunidade, ser mais cuidadosa, cuidar bem da casa” (D.H., 23, Ubim), “se preservar mais, mais turista vem pra conhecer as coisas que tem aqui. Agora, se acabar, como que vem?” (E.M., 18, Baré). “Eu espero que conscientize mais a gente, pra ter regra pra que não ofenda tanto a floresta, os animais. Se a gente não tiver certo cuidado, aquilo que o turista mais gosta, não vai ter, aí ele não vai gostar, porque ele vem pra ver alguma coisa e chega aí e não vê nada, aí com certeza ele não vai gostar. Então é preciso que a gente tenha um cuidadinho que é pra ter pra gente e pro turista também” (R.H., 38, Ubim).

A partir da interação com pessoas vindas de outros lugares, as comunidades passam a olhar de uma outra forma para si mesmas: “muitas coisas que tem aqui na nossa comunidade que a gente não dá muito valor e, quando a gente vê que tem valor aí que nós vamos se alertar que a gente tem que cuidar da natureza, de tudo que tem no nosso meio” (M.M., 41, Baré). A moradora complementa que “é um prazer levar eles pra mata, o igapó, nossos caminhos. E também é uma surpresa a gente saber que onde eles moram não existe o que a gente tem aqui, aí que a gente vai ver que moramos na riqueza e na fartura” (M.M., 41, Baré).

Por fim, os moradores também demonstram receio de que o turismo possa trazer impactos negativos, apesar de alguns julgarem que “ruim já tá, pior do que isso não fica” (E.H., 44, Santo Estevão), pois “a mudança que ele pode trazer é a melhoria de vida de cada comunitário” (A.H., 47, Vila Nunes). Alguns moradores percebem os riscos e alegam que “o turismo passa a interferir na comunidade, a interferir na vida cultural” (C.H., 42, Vila Nunes), pois, com a visita, “não sei se o pessoal vai se sentir à vontade na comunidade” (D.H., 23, Ubim). “De ruim na comunidade tem que ter cuidado com bebida, com prostituição de menores” (M.M., 48, Vila Nunes), porque “eu não sei o que o estrangeiro já fez lá fora, e vai que eu estou abrigando um cara na minha comunidade que é um pedófilo” (C.H., 42, Vila Nunes). Assim como identificado por Carvalho (2010), as localidades que ainda aguardam o desenvolvimento do turismo, esperam em sua maioria por emprego e renda (e conhecimento, no caso das

comunidades do lago Amanã), enquanto em localidades onde o turismo já se desenvolve, é maior a percepção sobre os impactos negativos da atividade.

Uma experiente moradora percebeu, há muitos anos, uma questão muito atual: “de ruim eu imagino no caso de doença que vem gente desconhecido, não sei se eles se examinam pra vir pra cá” (R.M., 69, Ubim). Entrevistas com lideranças comunitárias da região puderam captar alguns dos desafios e preocupações enfrentadas durante a pandemia de COVID-19 (COELHO, 2021). Este grave elemento externo paralisou integralmente por dois anos as ações relativas ao turismo na região do lago Amanã e é uma evidência dos desafios enfrentados por comunidades que desejam desenvolver um modelo autônomo de turismo.

Para que a sustentabilidade turística seja traduzida em aplicações práticas que possam gerar benefícios socioeconômicos e ambientais, minimizando os efeitos negativos do turismo, é preciso que os mecanismos de planejamento permitam que as comunidades definam e regulem o uso dos seus territórios (BURGOS; MERTENS, 2015). “Pra mim todas as coisas que estão chegando agora são mudanças, porque isso não era do meu conhecimento, então são coisas novas que chegam pra gente, então tudo são mudanças” (O.H., 72, Ubim). “Espero que traga só coisas boas para o lago Amanã” (V.M., 48, Baré), “que ele traga benefícios pra todos os povos que residem no rio Unini” (A.H., 47, Vila Nunes), “espero que traga reconhecimento para o nosso lago” (B.H., 19, Baré), porque “qualquer ajuda pro morador da reserva já é alguma coisa” (R.H., 38, Ubim).

Como última reflexão, aponto uma situação ocorrida em uma das viagens que o Programa de Turismo de Base Comunitária (PTBC) do IDSM intermediou os contatos e a organização. Ao final da viagem ocorrida em 2019, em que um grupo de observadores de aves estrangeiros visitou o lago Amanã, o guia da agência que levava os turistas informou que já havia acertado o pagamento dos guias comunitários e da taxa de visitação com a equipe do IDSM, quando então uma liderança comunitária comentou que “já imaginava que o [Instituto] Mamirauá ia querer ‘tomar conta’ do turismo aqui no Amanã” (O.H., 80, Ubim).

Os gestores do PTBC afirmam que, com o processo de transferência de gestão da Pousada Uacari para as comunidades da RDS Mamirauá, os técnicos do IDSM “poderão olhar mais diretamente” para o turismo na RDS Amanã e, assim, poderão “avaliar o quanto as comunidades estarão dispostas a recomeçar mais uma vez” (NASSAR; VIEIRA, 2019, p. 324). É

fundamental que o IDSM reconheça sua atuação como um importante parceiro, mas não como protagonista, ou responsável por conduzir os processos e tomar as decisões. E que todos os envolvidos percebam que o processo – que é lento, complexo e penoso – é também contínuo, pois as comunidades sempre mantiveram o interesse em implementar a atividade, mesmo com todas as adversidades que se impõem e, por vezes, parecem representar obstáculos quase intransponíveis. E finalizo com a incisiva declaração de uma importante liderança do lago: “nós queremos o turismo com base comunitária, não o turismo com base no turista” (J.M., 47, Ubim).

CONSIDERAÇÕES

Processos de organização do turismo comunitário devem ser conduzidos desde o começo pelas comunidades, com o foco no bem-estar e respeitando o tempo dos moradores. Na RDS Amanã, tanto na região do lago, quanto do rio Unini, as comunidades seguem dando andamento ao planejamento, mesmo que lentamente, também como reflexo da pandemia. Desde as primeiras etapas da pesquisa, as comunidades Baré e Ubim estão mais envolvidas e organizadas e podem ter papel de articular a implementação do turismo na Reserva.

As opiniões são múltiplas, divergentes e por vezes se alteram com o passar do tempo, comprovando a riqueza de abordagens possíveis. De modo geral, as expectativas são positivas e a experiência paulatina que as comunidades puderam ter, ajuda a vislumbrar melhor o que poderá ser construído por eles. A organização, união e busca por parcerias são pontos importantes a serem fortalecidos.

O turismo está intimamente ligado a todos os aspectos da vida comunitária, portanto é preciso ter uma visão holística de tudo que envolve as dinâmicas locais. O TBC irá fomentar a interação entre anfitriões e visitantes de tal forma que não basta solucionar os problemas locais apenas para atender aos turistas, mas antes buscar compreender o que são de fato deficiências e como estas podem ser aprimoradas e o que são características culturais que podem ser aproveitadas e apreendidas pelos visitantes.

A investigação, apesar de extensa em sua abordagem, não abrange a totalidade das opiniões dos moradores de comunidades da RDS Amanã, nem pretende considerar que existam opiniões certas ou erradas. Futuras investigações na região, inclusive conduzidas pelos próprios moradores, serão valiosas para a continuidade do processo de planejamento e avaliação do turismo comunitário.

CAPÍTULO 7

MACACO, PEIXE, PÁSSARO E TURISTAS: ATORES LOCAIS E CONTEXTOS GLOBAIS ASSOCIADOS À CONSERVAÇÃO DA AMAZÔNIA.

Link: <https://www.scielo.br/j/asoc/a/JLPH6LZ8bjFbY3ZGdcX9y6w/?format=pdf&lang=pt>

Resumo: A Amazônia tem se tornado cada vez mais um terreno de intensas e variadas disputas locais e transnacionais. No interior de suas matas, recortadas por miríades de grandes rios, paranãs e igarapés, habitam diversos povos de distintas matrizes étnico-culturais que dela dependem para sua sobrevivência. Este trabalho lança um olhar sobre as formas como alguns grupos locais lidam com questões atribuídas por agendas globais voltadas para a preservação da floresta. Através da relação entre três espécies da fauna e o turismo, busca compreender como esses grupos desenvolvem localmente seus processos de negociação e resolução de conflitos para praticar suas formas de conservação e desenvolvimento. Anos de pesquisa de campo, em duas áreas protegidas da Amazônia Brasileira, proporcionam a reflexão sobre as maneiras como a floresta é habitada e manejada, e revelam as formas como comunidades e instituições negociam interesses conflitantes sobre a conservação e o uso do ambiente.

Palavras-chave: Amazônia, Uacari, Pirarucu, Freirinha, Turismo.

Monkey, fish, bird and tourists: local actors and global contexts related to conservation in the Amazon

Link⁷⁷: <https://www.scielo.br/j/asoc/a/JLPH6LZ8bjFbY3ZGdcX9y6w/?format=pdf&lang=en>

Abstract: The Amazon has increasingly become a terrain of intense and distinct local and transnational disputes. In the interior of its forests, cut by myriads of rivers, inhabit a variety of peoples that depend on it for their survival. This work analyses the ways in which some local groups deal with issues assigned by global agendas focused on the preservation of the forest. Through the relationship between three species of fauna and tourism, it seeks to understand how these groups locally develop their processes of negotiation and conflict resolution to practice their forms of conservation and development. Years of field research in two protected areas of the Brazilian Amazon provide a reflection on how the forest is inhabited and managed, revealing the ways in which communities and institutions negotiate conflicts of interests regarding conservation and use of the environment.

Keywords: Amazon, Uakari, Arapaima, Nunlet, Tourism.

⁷⁷ Versão do capítulo / artigo também publicado em inglês.

INTRODUÇÃO

A Amazônia consolida no século XXI sua imagem como cenário das mais intensas e variadas disputas geopolíticas sobre confrontantes interesses locais e globais (BECKER, 2005), encarnando a nostalgia de um equilíbrio entre seres humanos e natureza (DESCOLA, 1997). Desde as primeiras invasões europeias, iniciadas há mais de cinco séculos, a grande floresta tem sido cobiçada por povos estrangeiros que buscam colonizá-la, com resultados desastrosos para as populações locais (CARNEIRO DA CUNHA, 1994). Espanhóis e portugueses, principalmente, mas também ingleses, franceses e holandeses, travaram acirrados embates pelo controle de fatias da floresta (GADELHA, 2002) onde supostamente estaria escondido o “eldorado” e a tribo das amazonas (LANGER, 1997).

Em cinco séculos de exploração, distintos interesses guiaram as ações daqueles que ainda desejam as riquezas da floresta. A começar pelas expedições movidas pelo mito das cidades de ouro (LANGER, 1997), passando por investidas missionárias e científicas, o imaginário europeu – embasado nas concepções fantásticas sobre as Índias (SILVEIRA, 2018) – projetou nos novos territórios a ideia de ‘Natureza’ como o espaço não dominado por europeus (PRATT, 1999). Daí a necessidade de investigar as riquezas naturais da Amazônia, sendo a viagem científica idealizada sob uma lógica imperialista (ALMEIDA, 2017), em que o caráter imperial dos viajantes⁷⁸ produziu, através dos relatos, informações úteis para os projetos europeus de dominação (CARNEIRO, 2001). Foi assim que renomados naturalistas – como Bates, Wallace, Martius e Spix, entre outros – esforçaram-se para conhecer os ‘sertões’ do Brasil, ambientes inóspitos que estavam na fronteira da colonização (MIRANDA, 2009).

Entre os ciclos exploratórios das riquezas da Amazônia, as ‘drogas do sertão’ – cravo, salsaparrilha, cacau, copaíba, etc. – representaram o primeiro esforço para obter lucro da floresta durante o período colonial (GOMES, 2018). No final do século XIX, a borracha surgiu como a nova promessa de enriquecimento para o interior amazônico, proporcionando um crescimento efêmero que contrastava a prosperidade urbana com os abusos e a miséria nos seringais (SOUZA, 2019). Já na segunda metade do século XX, as queimadas e a exploração

⁷⁸ [Pratt (1999) chama de ‘observador’ (*seeing man*), o súdito masculino europeu cujos olhos imperiais passivamente veem, procurando afirmar sua inocência enquanto assegura a hegemonia europeia.] *

madeira simbolizaram o processo de destruição da floresta, ao passo que fizeram despertar a preocupação com sua proteção sob a lógica do desenvolvimento sustentável (ZHOURI, 2006).

Nas últimas décadas, a pecuária se tornou a principal atividade responsável pelo desmatamento na Amazônia Brasileira (RIVERO et al, 2009), enquanto o plantio de soja impõe o avanço da fronteira agrícola ao ocupar as áreas de pasto, forçando a expansão de novas áreas a serem desmatadas para a criação de gado (BARONA et al, 2010) e contribuindo para o aumento do êxodo rural (DOMINGUES; BERMANN 2012). Com isso, as populações tradicionais ficaram impedidas de reproduzir seus modos de vida, tanto pelo padrão de ocupação predatório, quanto pelo modelo de conservação ambiental excludente (ARRUDA, 1999).

Como reflexo do aumento nas perdas de cobertura vegetal e ameaças às culturas humanas, cresceu na Amazônia a luta pela preservação da floresta aliada à busca pelos direitos dos povos tradicionais, culminando na organização de importantes movimentos sociais, “que encontraram no discurso ambientalista o suporte necessário para suas reivindicações sociais” (LIMA; POZZOBON, 2005, p. 61). A partir das lutas dos ribeirinhos para a proteção de lagos (CASTRO; MCGRATH, 2001) e dos seringueiros pela criação das primeiras Reservas Extrativistas, os camponeses da floresta passaram de uma posição de invisibilidade social para se tornarem exemplo de desenvolvimento sustentável com participação popular (M. W. ALMEIDA, 2004).

O interesse pela preservação da natureza, aliada ao discurso do desenvolvimento sustentável, recebeu aporte financeiros de grandes bancos e ONGs internacionais (RANDERIA, 2007). Concomitante a esses movimentos, ganhou força o estímulo da prática do ecoturismo (GOODWIN, 1996; PINTO, 2017) e, mais recentemente, do [eco]turismo de base comunitária (KISS, 2004). Inúmeros exemplos vêm surgindo por toda a Amazônia, de comunidades que se organizam para trabalhar o turismo em suas áreas (COELHO, 2013, REYES et al, 2015; PERALTA, 2016; PINTO, 2017), aliando conservação ambiental, desenvolvimento, valorização cultural e empoderamento local. Este é o caso das comunidades que habitam as duas áreas protegidas foco desta análise, onde uma espécie de macaco, uma de peixe e uma de pássaro invocam diversas questões associadas à conservação e ao uso da floresta.

A ÁREA DE ESTUDO

As regiões apresentadas neste estudo estão situadas na porção central da Amazônia, próximas ao rio Solimões. Ao longo dos séculos, a paisagem regional e seus habitantes testemunharam inúmeros eventos históricos que influenciaram fortemente o cenário social e político local. Atualmente, uma importante realidade é a existência de áreas legalmente protegidas, como Reservas Extrativistas (RESEX), Florestas Nacionais (FLONA) e Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS). Se, no presente, essas Unidades de Conservação (UC) simbolizam a tentativa de conciliar proteção e uso, no passado, a exploração desenfreada dos recursos naturais alterou as relações entre populações humanas e o ambiente, originando os movimentos locais e internacionais de preservação da floresta Amazônica. Foi assim com a organização dos seringueiros para a criação da primeira RESEX, no Acre (CALEGARE et al, 2014), e assim também com os ribeirinhos que participaram da criação das primeiras RDS do Brasil – Mamirauá e Amanã (LIMA; PERALTA, 2017).

Atividades locais como a extração de borracha, madeira e outros produtos da floresta, criação de gado, pesca e agricultura, já faziam parte dos usos e das redes de trocas regionais, antes da constituição das Reservas Mamirauá e Amanã. A RDS é uma área natural que abriga populações tradicionais, onde se permite a exploração dos recursos naturais de formas sustentáveis, desempenhando a função de proteção da natureza e manutenção da diversidade biológica, além de assegurar as condições para a reprodução e a melhoria da qualidade de vida de seus habitantes (BRASIL, 2000). Buscando ativar o diálogo e a negociação entre os atores envolvidos, o modelo de UC que se tornou muito replicado na Amazônia teve sua gestação e nascimento na região.

Reserva Mamirauá e Reserva Amanã se construíram a partir de processos e reivindicações assumidos e organizados por ações daqueles que formam seu contingente humano. Lideranças, comunidades, setores políticos, assembleias e conselhos; órgãos gestores, fiscalizadores e financiadores; moradores, usuários, pesquisadores e turistas – todos estes congregam uma rede de atores sociais e políticos que transformaram as maneiras de condução dos processos através dos fóruns de tomada de decisão. A partir da instituição da entidade 'Reserva', um novo cenário se constituiu na região, com uma nova dinâmica política,

que passa a ser incorporada por seus moradores e usuários. Noções como biodiversidade, recursos naturais, manejo e desenvolvimento sustentável, passam a fazer parte do cotidiano das populações locais (RANDERIA, 2007).

A RDS Mamirauá, instituída em 1996 com 1.124.000 hectares, foi a primeira UC dessa categoria; criada por meio de esforços conjuntos entre diversos atores, em especial seus moradores que, apoiados pela igreja católica, se organizavam em comunidades para lutar pela preservação de suas áreas contra a pesca predatória (PERALTA; LIMA, 2015). Com a chegada do biólogo José Marcio Ayres à região, na década de 1980, para pesquisar o primata estudado no século anterior por Henry Bates (AYRES; JOHNS, 1987), a região do lago Mamirauá passou a ser também alvo de interesse científico e preservacionista. Uma equipe de pesquisadores⁷⁹ passou a atuar na região, agindo também politicamente para garantir a preservação das várzeas de Mamirauá.

Em 1990 foi decretada uma Estação Ecológica, que não permitia a permanência nem o uso pelos moradores (LIMA; PERALTA, 2017). Seis anos depois, em meio a novos debates sobre conservação e desenvolvimento (CALEGARE et al., 2014), foi instituído o modelo de Reserva de Desenvolvimento Sustentável, que visa harmonizar interesses locais e globais, conciliando conhecimento tradicional e científico, a fim de alcançar o desenvolvimento sustentável que tipifica a reserva. Em 1998, a ideia de 'Reserva' atravessou o rio Japurá, chegando às várzeas e terras firmes do que viria a se tornar a RDS Amanã. Com 2.348.962 hectares a reserva forma, ao lado de Mamirauá e outras UCs, um enorme mosaico de áreas protegidas do Corredor da Amazônia Central (AYRES et al. 2005).

A partir da criação das reservas, as atividades econômicas pré-existentes na região foram mantidas, porém com foco no manejo sustentável através de uma abordagem técnico-científica. O Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM) realiza trabalhos de pesquisa e extensão, ganhando notoriedade as ações desenvolvidas em conjunto com os moradores nas temáticas da pesca e do turismo⁸⁰. Ambas UCs têm complexa estrutura política e forte participação social, com diversas instâncias de tomada de decisão. Suas áreas são

⁷⁹ O Projeto Mamirauá, desenvolvido pela Sociedade Civil Mamirauá, deu origem ao Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM).

⁸⁰ Os trabalhos relacionados ao manejo do pirarucu e à iniciativa de ecoturismo da Pousada Uacari, já receberam diversos prêmios nacionais e internacionais.

subdivididas em setores, que agrupam comunidades geograficamente próximas. Cada comunidade escolhe seus representantes, que participam de reuniões do setor, grupos temáticos e assembleias gerais. Os setores também elegem seus representantes e possuem espaço nos conselhos deliberativos das reservas. Este estudo foca os setores Mamirauá e Lago Amanã (Figura 36). No primeiro já existe uma iniciativa [institucional / comunitária] de turismo desde 1998 e outra [comunitária] desde 2014; enquanto, no segundo, acontecem trabalhos de extensão e pesquisa sobre o tema desde 2007, mas ainda não foi instituída uma iniciativa local de turismo.

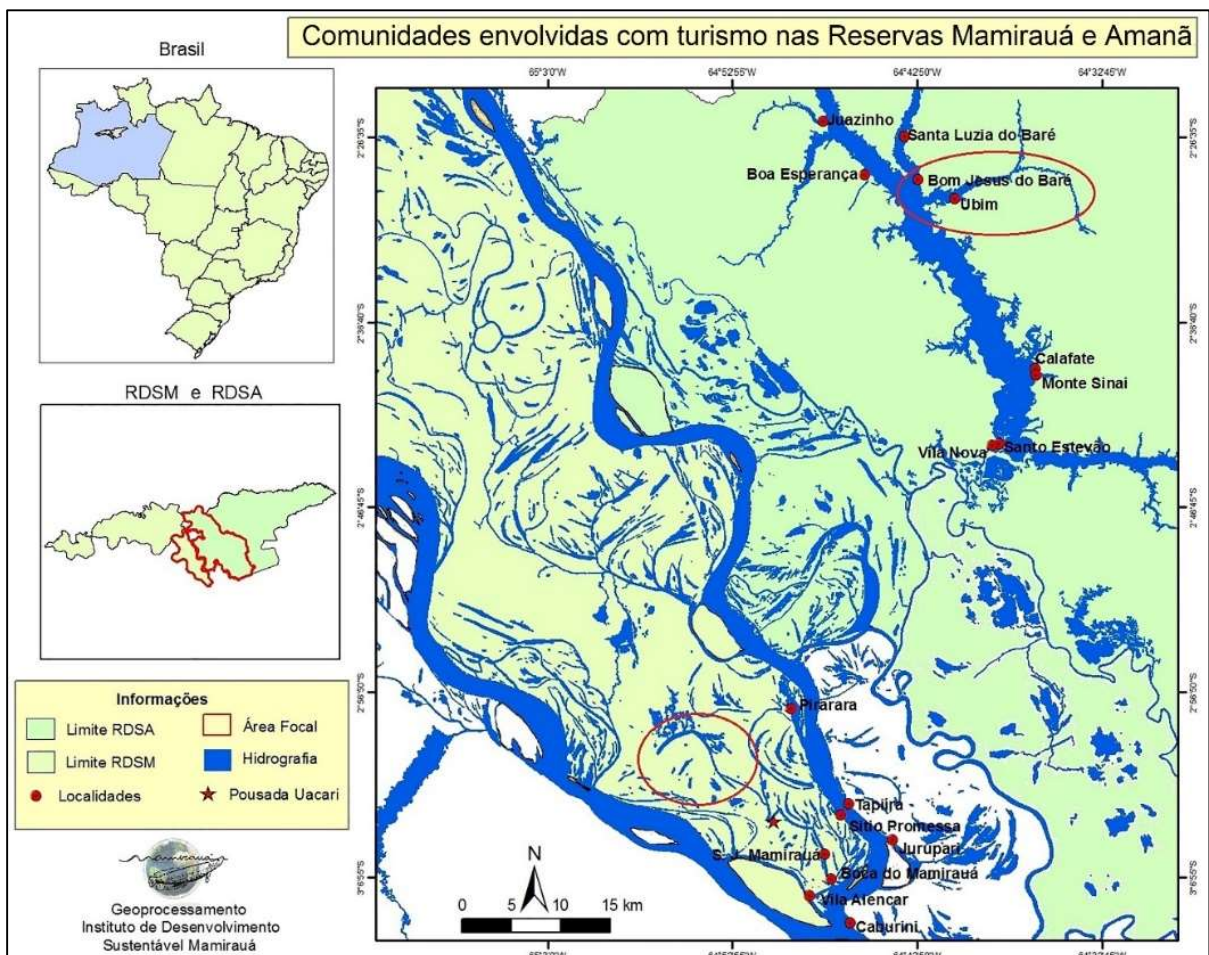


Figura 36 – Reservas Mamirauá e Amanã, com destaque para as áreas onde acontecem os trabalhos com turismo. Fonte: IDSM (s.d).

O objetivo deste trabalho é analisar como questões referentes às estratégias e agendas globais de preservação da floresta Amazônica são incorporadas e ressignificadas pelas populações que habitam as zonas rurais transformadas em áreas protegidas, bem como as formas com que se dão os processos de negociação de interesses e aplicação prática dos mecanismos atribuídos à gestão e ao manejo do ambiente. Para tanto, analiso uma vasta bibliografia sobre o tema, em especial na região estudada, onde são aproveitados profundos conhecimentos de campo, adquiridos ao longo de mais de uma década de pesquisas na região.

O primeiro autor que assina este estudo atuou como pesquisador bolsista CNPq pelo IDSM entre 2009 e 2012, investigando sobre o turismo de base comunitária (TBC) nos setores Lago Amanã e Mamirauá. No período de três anos em que habitava a cidade de Tefé, viajava periodicamente para as reservas por uma ou duas semanas por mês, quando pôde conhecer as realidades locais, construir relações de confiança com os principais atores e vislumbrar algumas possibilidades para o turismo na RDS Amanã.

Posteriormente, o pesquisador retornou de forma independente, entre 2014 e 2016, para morar no Lago Amanã e apoiar a formação do Grupo de Turismo do Amanã, composto por moradores de três comunidades que buscavam consolidar o turismo de forma autônoma. Por meses seguidos pôde acompanhar os processos de planejamento das comunidades, que se articulavam de maneira conjunta e buscavam formar parcerias com outras instituições e com os moradores da Reserva Mamirauá, que já possuem experiência na prestação de serviços.

Desde 2017, ambos⁸¹ os autores investigam sobre as 'Bases Comunitárias para um Turismo Libertador', em que buscam compreender sobre as formas locais de organização para o turismo nas duas UCs. Durante pesquisa de campo, a permanência por um ano no Lago Amanã, com períodos mais curtos na Pousada Uacari, permitiu a compreensão de processos socioeconômicos e dinâmicas sazonais, que variam imensamente nas estações seca e cheia, e como a atividade turística se relaciona com as atividades cotidianas.

Assim, entre idas e vindas, no decorrer de onze anos de pesquisa na Amazônia – dos quais mais de três anos habitando de forma intermitente nas comunidades⁸², sobretudo da Reserva

⁸¹ O primeiro autor é aluno de doutorado em geografia pela UFMG, enquanto o segundo autor é professor e orientador da pesquisa.

⁸² Foi frequente a estadia por longos períodos nas comunidades da RDS Amanã – em especial Ubim, Baré e Sitio São Miguel do Cacau – e na Pousada Uacari, bem como períodos mais curtos de estadia em outras comunidades do Lago Amanã e nas comunidades do setor Mamirauá.

Amanã – a principal estratégia de investigação foi a observação participante, através de um convívio próximo, o envolvimento nas atividades dos moradores e o acompanhamento de viagens turísticas (COELHO, 2013; COELHO; GONTIJO, 2021a, 2021b).

As investigações se embasaram na participação frequente no dia a dia das comunidades, acompanhando os afazeres associados a agricultura, pesca, extrativismos e organização política e estiveram aliadas à realização de entrevistas livres com os principais atores locais. Dessa forma, através de uma abordagem etnográfica, puderam ser analisadas nestes dois estudos de caso diversas questões correlacionadas à atividade turística, que dizem respeito às formas de organização comunitária, aos mecanismos de acesso aos direitos e às negociações entre os múltiplos atores locais. Foi possível então compreender as várias camadas que permeiam as relações internas e externas entre comunidades e instituições.

CONTEXTOS GLOBAIS, DISPUTAS LOCAIS

Ribeirinhos, caboclos, indígenas e colonizadores; Bates, Ayres e o macaco uacari; ciclos extrativos, desmatamento e conflitos pesqueiros; igreja católica, comunidades e ONG's ambientalistas; reservas, pesquisa científica, manejo e turismo comunitário. É nesse emaranhado de atores, interações e eventos, que se desenrolam os fatos narrados a seguir. Anteriormente foram delineadas algumas das principais questões globais que permearam a história e a geografia das paisagens e territórios amazônicos. Neste contexto situo as análises sobre como a Amazônia e seus povos se inserem na política mundial, incorporando, interpretando e produzindo suas formas de engajamento e resistência.

Apresento a seguir dois exemplos que abarcam questões globais e locais, que se manifestam por temas associados ao manejo sustentável de recursos, envolvendo organização comunitária, fóruns coletivos de tomada de decisão, conflitos de interesses e negociações entre lideranças. Os programas de manejo comunitário na Amazônia pressupõem que as comunidades envolvidas apresentam interesse na sustentabilidade de seus recursos e possuem maior conhecimento dos processos ecológicos e das práticas tradicionais de uso (BENATTI et al, 2003). O primeiro caso trata de uma disputa simbólica entre peixe, macaco e

turismo, enquanto o segundo se desenrola nos processos de territorialidades e uso da paisagem, com a inserção de um pássaro como elemento de interesse turístico.

SOBRE MACACO, PEIXE E TURISTAS

O cenário é a então criada Reserva Mamirauá, em seu setor político homônimo, onde Bates estudara o macaco uacari e Ayres dera sequência aos estudos, que culminariam com a proteção da área de ocorrência do primata, a criação de uma Estação Ecológica, sua transformação em Reserva de Desenvolvimento Sustentável, a categorização do lago Mamirauá como lago de preservação, o estabelecimento de um instituto de pesquisa e a construção da Pousada Uacari⁸³, que herdaria, além do nome do macaco, toda a carga histórica relacionada à proteção do peixe que habita as águas do Mamirauá. O pirarucu, (*Arapaima gigas*, Schinz, 1822), gigante das águas amazônicas e o macaco uacari-branco, (*Cacajao calvus calvus*, I. Geoffroy, 1847), desencadeariam disputas que, junto com a figura do turista, congregariam toda uma lógica transnacional construída sobre um discurso divergente de preservação versus uso, que se fez materializado neste ambiente rural amazônico.

A escalada das contradições tem sua origem a partir do momento em que a área passou a ser legalmente protegida, logo, sendo preciso trabalhar em conjunto com as populações locais, que conquistaram o direito de residir e manter seus modos de vida na RDS. O intuito era, de fato, incluí-las no processo e ajudá-las a se tornarem protagonistas, pois seriam as maiores beneficiárias na luta pela proteção dos recursos dos quais ainda dependem – em especial o pescado – e que vinham sendo depredados por agentes externos⁸⁴. Como apontam Queiroz e Peralta (2006), a forma de inclusão dos moradores se deu através da implementação de fóruns de debates e negociações, esforços para capacitação e formação de lideranças e a introdução de práticas de manejo sustentável, todos ancorados em processos de pesquisa, diagnósticos participativos, financiamentos transnacionais, e motivados por interesses globais acerca dos

⁸³ Pousada institucional / comunitária construída entre 1998 e 2001 com recursos de um financiador britânico – o DFID (*Department for International Development*). Para histórico de implementação ver Peralta et al (2015).

⁸⁴ Antes da proteção da área, a presença de grandes barcos pesqueiros representava um enorme desafio para as populações locais (LIMA; PERALTA, 2017).

resultados positivos referentes à preservação da Amazônia. No entanto, como demonstram Peralta e Lima (2017), entre representantes comunitários e institucionais havia diferentes opiniões e interesses a respeito dos usos do Lago Mamirauá.

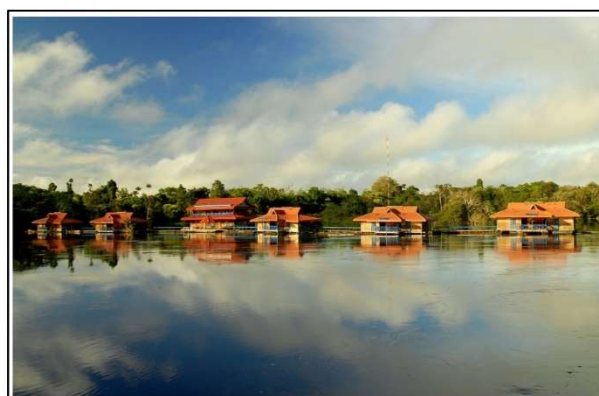
O ápice da discórdia se deu quando uma liderança local, imbuída de suas atribuições e responsabilidades, e que havia sido ‘capacitada’ pelos atores institucionais que representavam esses interesses globais, atuou – em um fórum de decisões legítimo, enquanto representante de sua comunidade e setor político – para decidir em favor de interesses que eram divergentes aos daqueles que o haviam treinado. A cena específica foi uma reunião do conselho deliberativo da RDS Mamirauá, em 2011, e o tema votado era a mudança de categoria de proteção do Lago Mamirauá, que passaria de lago de procriação (ou preservação) para lago de manejo (ou comercialização). Isto permitiria a aplicação pelos moradores do setor dos protocolos desenvolvidos pelo próprio instituto de pesquisa, a fim de realizarem a despesca manejada do pirarucu.

A decisão do conselho foi favorável ao líder comunitário que havia levado a questão para votação, alterando então a categoria de proteção do lago, fato que desencadearia uma série de reações de outros atores sociais⁸⁵. Técnicos e pesquisadores do Instituto Mamirauá – que foi contra a mudança do status de proteção do lago – tentaram mostrar a necessidade de manter a proteção total do lago por sua importância ecológica para a Reserva (PERALTA, 2016). É neste momento que o ecoturismo (de base comunitária) – representado pela Pousada Uacari – e o manejo do pirarucu, passam a competir de forma localizada por uma legitimidade político-institucional-territorial, como mecanismos de defesa dos interesses ribeirinhos para o uso e a conservação do ambiente.

Enquanto alguns moradores das comunidades almejavam o manejo de pesca, outros se interessavam em manter o ecoturismo como atividade econômica. Na visão de alguns atores institucionais, era um ou outro – o lago Mamirauá não poderia então, segundo os argumentos técnico-científicos, comportar as duas atividades econômicas. Por anos um grupo negociou a alteração da categoria do lago Mamirauá, quando a questão passou a ser resumida a uma mera escolha entre usar o lago para a pesca ou para o turismo, o que se refletiu claramente na pauta de uma reunião para discutir o tema: “pesca ou ecoturismo” (PERALTA, 2016, p. 181).

⁸⁵ Para uma abordagem sobre esses acontecimentos, ver Peralta e Lima (2015) e Peralta (2016).

Questões determinantes, como a colonialidade do saber (MALDONADO-TORRES, 2007), a marginalização do ‘conhecimento local’ e a reivindicação de uma racionalidade científica (RANDERIA, 2007), puderam ser percebidas no desenrolar dos fatos, quando pesquisadores tentaram comprovar (em ambientes decisórios), que o manejo do pirarucu no lago Mimirauá conflagraria a redução dos estoques pesqueiros até a extinção local da espécie, que, como argumentavam, precisava do ambiente protegido daquele lago para procriar e colonizar outras áreas. No entanto, apesar de importantes pesquisas⁸⁶ apontarem para a necessidade de proteção da espécie e de seus habitats, uma série de relatos⁸⁷ demonstra que, desde antes dos estudos de Bates, até os de Ayres, e mesmo com todos os mecanismos de proteção⁸⁸ criados a partir do ‘tempo da Reserva’, o lago Mimirauá continua sendo espaço de disputas, e ocupado por pescadores ‘invasores’ – sendo o pirarucu⁸⁹ o alvo maior das investidas pesqueiras. As figuras 37 e 38 mostram, de um lado, os frutos da pesca do pirarucu e, de outro, a Pousada Uacari.



Figuras 37 e 38 – Mantas de pirarucu secando; Pousada Uacari. Fonte: EduCoelho.

⁸⁶ A relação *source-sink*, é utilizada para comprovar a importância dos lagos de proteção, bem como a efetividade da aplicação do manejo de pirarucu na recuperação dos estoques (CAMPOS-SILVA et al, 2019), inclusive na região das Reservas Mimirauá e Amanã (AMARAL, 2013).

⁸⁷ Viajantes e naturalistas do século XIX, como Paul Marcoy (2006) e Alfred Wallace (2004), entre outros, apontavam para o alto consumo do pirarucu, tanto pelas populações indígenas quanto comercialmente.

⁸⁸ Uma das condições para o manejo do pirarucu é a garantia de proteção dos lagos. No caso do Mimirauá, a vigilância é feita há décadas, mas sempre com incontáveis relatos de encontros com pescadores ou com vestígios da presença constante destes.

⁸⁹ Cabe aqui uma nota de pesar sobre os assassinatos do indigenista Bruno Pereira e do jornalista britânico Dom Philips: mesmo sendo notório que diversas outras questões político-ideológicas influenciaram atitudes que legitimam a violência e o descaso que levaram à morte dos dois homens que se empenhavam na proteção da Amazônia, é preciso destacar que foi a disputa por territórios pesqueiros – onde se destaca a pesca (ilegal) do pirarucu – que colocou os dois na perigosa situação que culminou com suas lamentáveis mortes.

Quais questões pairavam sob as águas agitadas das negociações locais e internacionais, no palco das disputas para dominar o saber, o agir, o pescar, amazônico? Os sistemas de manejo de pesca alteraram a forma como os pescadores lidam com os ambientes de lagos (FERREIRA et al, 2015), mas esse próprio sistema desenvolvido na parceria entre pescadores e pesquisadores aponta para a recuperação dos estoques (CAMPOS-SILVA et al, 2019), logrando também garantir o acesso das comunidades ao pescado (como fonte de proteína e de renda), além de melhorar o sistema de proteção dos lagos (QUEIROZ; PERALTA, 2006, AMARAL, 2013). Porque não conciliar ecoturismo e manejo de pesca, que inclusive pode representar um atrativo diferencial, como forma tradicional da atividade pesqueira? Ademais, a despesca conforme os protocolos de manejo, acontece apenas em um breve período do ano (duas ou três semanas), não representando um ‘inconveniente’ para o uso regular do lago como ‘atrativo (eco)turístico’.

Concluindo, o manejo de pesca aconteceu no lago Mamirauá apenas em 2012, mas não se sustentou, pois questões técnicas e políticas evoluíram para outras resoluções. As mesmas lideranças que desejavam organizar o manejo pesqueiro, passaram então a pleitear a pesca esportiva do pirarucu e de outros peixes, no mesmo lago Mamirauá, o que foi recebido com mais apreço por lideranças institucionais. Parece que o símbolo⁹⁰ do instituto de pesquisa, que leva o nome do lago e da Reserva, devia mesmo permanecer com o peixe (que dá vida a esse símbolo) sob as águas. Pois assim manteve-se o pirarucu – pelo menos no contexto político institucional – sem ser pescado, naquele lago em especial. Se tanto e quando muito, retirado das águas por pouco tempo, pois só foi permitida a pesca pelo prazer de pegá-lo e soltá-lo (por esporte), mas não pela necessidade de comê-lo ou vendê-lo – a menos que ‘clandestinamente’, por um pescador (ilegal) que passa então a assumir a identidade de um ‘infrator’.

Para completar o cenário de disputas e negociações, concretizaram-se, em 2014, os interesses de uma das comunidades que trabalha desde o começo com o projeto de turismo da Pousada Uacari. No entanto, não se tratava apenas de ‘uma’, mas talvez ‘a’ comunidade que representa ‘o’ contexto histórico da relação entre macaco, pirarucu e turista: a Boca do Mamirauá. Comunidade localizada na entrada do curso d’água que leva ao lago Mamirauá; região onde

⁹⁰ A logo do IDSM, é formado por uma imagem do pirarucu abaixo das ‘águas’ representadas pelos caracteres de Mamirauá.

as pesquisas de Bates e Ayres se ancoraram, e onde a principal liderança⁹¹ comunitária e parceiro local na pesquisa vivia, à época. Ali ainda vive sua família, cujos membros decidiram construir, com apoio da comunidade e de agentes externos, uma pousada comunitária.

A ‘Casa do Caboclo’ foi inaugurada no período da Copa do mundo, trazendo mais banheiro para as águas já turbulentas, e tentando conciliar interesses locais aos anseios externos, no que se revelou um cenário complexo de disputadas e negociações para definir condutas, atribuições e direitos de moradores e atores institucionais. Entre algumas regras colocadas para seus proprietários e hóspedes, a impossibilidade de usufruir da zona de manejo especial do ecoturismo, que inclui o Lago Mamirauá. Situação que corrobora o argumento de Kent (2003), de que as políticas ambientais associadas ao ecoturismo em áreas protegidas privilegiam os habitats de interesse para mercado turístico, enquanto restringem outras formas de uso daqueles recursos naturais, limitando cada vez mais o acesso das populações locais.

A conformação turística atual [2022] no setor Mamirauá contempla uma pousada comunitária – Casa do Caboclo – na Boca do Mamirauá, e a pousada institucional / comunitária (Uacari) que será, em breve, apenas comunitária, pois está em curso um plano de transferência de gestão (PERALTA et al, 2015). Além disso, outras duas comunidades – Vila Alencar e Caburini – se organizam para desenvolver suas próprias iniciativas. Para complementar, passou a acontecer, desde 2015, na estação seca (setembro a novembro), a pesca esportiva no lago Mamirauá, quando é promovida uma operação distinta na Pousada Uacari. Ali operam, com organização própria e apoio logístico da pousada, os empresários parceiros que captam e conduzem os pescadores, utilizando o sistema de lagos do Mamirauá para a pesca esportiva.

Longos processos instituídos de negociação, visando conciliar conservação e uso, se materializam na figura do turista, que se desloca para a Amazônia à procura de experiências na natureza – como o encontro com um macaco ou um peixe. A diversidade de possibilidades que acirram disputas e acionam um jogo de poder e interesses demonstra como o discurso e a prática do TBC estão sujeitos a questões decorrentes de movimentos globais pelas diferentes formas de acesso à Amazônia, tendo em conta que o controle do turismo

⁹¹ O saudoso ‘Seu Joaquim’ (Martins), foi o assistente de campo de Marcio Ayres e importante liderança local que ajudou a concretizar os esforços de criação da Reserva Mamirauá.

comunitário por organizações externas, pode ser considerado uma forma de neocolonialismo (MANYARA et al, 2006).

SOBRE PÁSSARO E TURISTAS

Nesta seção será apresentado o segundo exemplo, que se encena na RDS Amanã, onde temas associados aos interesses globais e a governança local, o manejo sustentável e o turismo são entremeados por questões relacionadas ao território e às formas localmente apropriadas de territorialidades. A região é próxima, mas contempla uma realidade bem distinta à de Mamirauá. No local específico, o ambiente é composto por um enorme lago de água preta, cercado de terra firme e igapós, abastecido por igarapés, por onde comunidades se espalham de maneira esparsa. Nas cabeceiras do lago Amanã, dois igarapés vizinhos – o Baré e o Ubim – carregam a história das comunidades homônimas, as quais serão aqui referidas.

Os históricos de ocupação recente dos igarapés são similares e relativamente contemporâneos, associados ao ciclo da borracha. Os antigos patriarcas das comunidades chegaram a trabalhar juntos na coleta de látex, castanha e outros produtos da floresta, em vários igarapés do lago, inclusive naqueles onde se fixaram. Mas isso foi antes do ‘tempo da Reserva’. A institucionalização das territorialidades trouxe outras configurações, baseadas em diferentes normatizações e outros comportamentos sobre como ‘preservar’ e ‘manejar’ os ‘recursos naturais’. Na relação com novos atores institucionais, um desacerto técnico foi determinante para o agravamento das disputas e tensões entre as famílias habitantes das comunidades. Sobre isso discorro a seguir, estendendo ao tema do turismo comunitário a análise sobre as contestações, negociações e acordos que seguem sendo estabelecidos localmente, no que se refere aos usos comunitários e turísticos do espaço.

Alencar (2009) fala sobre o ‘tempo dos patrões brabos’, quando as colocações de seringa e castanha ainda eram comandadas pelos ‘patrões’, que aviavam itens industrializados trazidos da cidade em troca de produtos da floresta, ao custo de uma sempre crescente dívida que o ‘freguês’ deveria se comprometer a pagar com mais produtos da floresta (MCGRATH, 1999). Esse era o sistema de aviamento, o qual imperou na Amazônia por muito tempo e que, no

Amanã, foi responsável pelos fluxos de ocupação recente do território, tanto durante, quanto após o declínio da economia da borracha (ALENCAR, 2009).

Assim se configurou o cenário de disputas: duas comunidades, localizadas em dois igarapés vizinhos, e habitadas por duas famílias cujos patriarcas haviam trabalhado juntos na coleta de produtos da floresta no sistema de aviamento, passam a disputar o controle sobre os territórios utilizados. A razão para o conflito foi a chegada de novos atores regionais, representantes de racionalidades baseadas em leis aplicáveis à conservação e em acordos referentes às normas de manejo. Nesse sentido, uma característica peculiar da comunidade Ubim precisa ser detalhada: a multi-localidade (PINEDO-VASQUEZ, 2008).

À época da criação da reserva, os atuais moradores do Ubim habitavam a comunidade Bom Socorro, nas várzeas do rio Tambaqui (próximo à entrada do lago Amanã) e, ao mesmo tempo, zelavam pelas terras firmes do igarapé do Ubim, onde mantinham sítios, roças, estradas de seringa, picadas de castanha e residências temporárias. O então patriarca da comunidade⁹² herdara de seus pais as terras da várzea (Bom Socorro) e, de seu sogro, as terras firmes no interior do lago (Ubim), mantendo por décadas a dinâmica de uso dos dois ambientes. Enquanto Alencar (2009) admite que os extrativistas da região eram verdadeiros nômades, pois realizavam uma mobilidade sazonal de acordo com o período da safra, Peralta (2008) explica que a posse e o direito de uso da terra são determinados pelo trabalho investido nela.

Assim sendo, a dinâmica de ocupação de múltiplos territórios se mostra legítima e o trabalho na terra confirma a sua posse. No caso em questão, com o passar do tempo, os descendentes se fixaram nas duas comunidades e, em diferentes épocas do ano, ainda lançam mão de estratégias de uso de ambos os espaços. Na enchente, durante a coleta de castanha, os moradores da várzea se deslocam para a terra firme, onde também mantém seus roçados; na seca, o inverso, são os moradores da terra firme que se dirigem para a várzea, onde a disponibilidade do pescado é maior. Desta forma, mantêm o controle sobre territórios em diferentes ambientes, garantindo acesso aos recursos necessários para a sobrevivência.

Novamente aqui acontece uma escalada de disputas, quando novos atores político-institucionais passam a atuar na região, alterando consideravelmente as dinâmicas territoriais. O lugar-território comunitário passa a ser também espaço-paisagem-território

⁹² 'Seu Mimi', o saudoso Otílio Feitosa, importante liderança da Reserva Amanã, faleceu no final de 2020.

estatal, quando toda a área é transformada em reserva estadual. Dois órgãos co-gestores⁹³, com diferentes atribuições, passam a ser responsáveis por administrar a área, realizando, entre outras ações, o levantamento sobre a ocupação humana (ALENCAR, 2009).

Neste processo complexo e carregado de nuances, detalhes históricos, disputas e interesses, duas situações geraram conflito entre as comunidades. Em um primeiro diagnóstico, a área do igarapé do Ubim (onde já havia roças, sítios e moradias) não foi apontada como uma comunidade⁹⁴, ou seja, não foi atribuído o direito de uso aos moradores que a ocupavam há anos. Para completar as disputas territoriais, em um levantamento posterior⁹⁵, o igarapé do Ubim foi designado como área de uso da comunidade do Baré (que detinha, legitimamente, o direito de uso sobre o igarapé do Baré).

Uma série de relações que se embasavam em parentesco distante, compadrio, amizade, coleguismo e vizinhança, passaram a se reconfigurar por uma disputa territorial pelo controle do acesso aos recursos. O patriarca do Baré – outrora colega de trabalho do patriarca do Ubim – que poderia ajudar na resolução dos conflitos, já havia falecido. Portanto, uma série de eventos envolvendo os membros das gerações seguintes passou a ocorrer e a levar instabilidade no convívio entre as comunidades. A indignação dos moradores do Ubim se dava pelo uso excessivo dos recursos pesqueiros pelos moradores do Baré. Outras questões como a coleta de castanha e a caça também exacerbavam as tensões. A disputa pelo território (que inclui a água e a terra) passa a ser a nova racionalidade que emerge no palco das negociações comunitárias, agravada pela participação de organizações externas que legitimam ou invalidam as ações locais.

Neste cenário, questões como a colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) ajudam a tecer interpretações sobre as conformações locais. Como afirma Quijano, a perspectiva de conhecimento e o modo de produzir conhecimento – neste caso, aplicado às formas de proteção e manejo do ambiente natural – se confrontaram com as interpretações e negociações locais, baseadas em acordos previamente instituídos, alterando assim as relações

⁹³ O DEMUC (Departamento de Mudanças Climáticas e Gestão De Unidades de Conservação) – à época CEUC (Centro Estadual de Unidades de Conservação) – é o órgão gestor das UCs do Amazonas, enquanto o IDSM era então o co-gestor de ambas UCs.

⁹⁴ Estudos realizados por pesquisadores do IDSM não consideraram a existência da comunidade, o que passou a ser aceito institucionalmente.

⁹⁵ Realizado pelo CEUC – órgão gestor da UC.

de poder. Acordos de uso pré-existentes se reconfiguraram, quando o acesso ao território e as relações de poder passaram a ser mediadas e redefinidas por atores externos. A maior presença do órgão gestor (CEUC) e o surgimento de um novo ator institucional (Fundação Amazonas Sustentável – FAS), contribuíram para remodelar as relações nos diversos níveis.

Para completar o ambiente conturbado de disputas e negociações, interesses locais e interferências externas, o tema do turismo comunitário passou a ser trabalhado pelo IDSM na região do lago Amanã, a partir de 2007. Entre as nove comunidades envolvidas, participavam ativamente as duas que travavam o embate pelo território. Contudo, o turismo é uma atividade que se apropria da paisagem, construindo novas territorialidades sobre os lugares habitados por diversas populações (A. RODRIGUES, 2006). Como então inserir mais uma proposta que envolve novas tensões e negociações, em um terreno já marcado por desacordos? O resultado pode ser a transferência das disputas para o ambiente do planejamento do turismo comunitário, que poderá incorporar e exacerbar os conflitos, já que o território passa a ter mais um valor de uso – o turístico.

Entre 2007 e 2012 foram realizados diversos trabalhos e pesquisas com as comunidades, visando envolvê-las no processo de planejamento (COELHO; GONTIJO, 2021a), realizar intercâmbios e viagens experimentais (COELHO; GONTIJO, 2021b), definir áreas de maior interesse e identificar a viabilidade do TBC. Em 2014 foi criado o Grupo de Turismo do Amanã, quando as próprias comunidades passaram a conduzir o planejamento da atividade, com eventual apoio técnico de instituições parceiras. Ubim e Baré foram as comunidades mais participativas durante todo o processo, mas as disputas territoriais também comprometiam o andamento das atividades referentes ao planejamento do turismo.

Para inserir mais um elemento na polêmica que se formou sobre os direitos de uso do território – que alternou momentos de maior resolução e entendimento, com momentos de reavivamento das tensões – destaco o repentino interesse externo por um pássaro. Entre os elementos paisagísticos, em especial os faunísticos, que constituem a atratividade turística do lago Amanã, estão as aves, que despertam o fascínio de um grupo especializado, conhecido internacionalmente como *birdwatchers*, ou ‘passarinheiros’. Este segmento sempre apresentou grande potencial para o desenvolvimento do turismo na região do Amanã, visto que o local congrega alta diversidade e endemismo de espécies (BERNARDON; BERNARDON, 2011).

Em 2019, enquanto seguia em curso o processo de organização comunitária para o planejamento do turismo, surgiram demandas espontâneas de dois grupos de passarinhos interessados em visitar o lago Amanã (COELHO; GONTIJO, 2021b). Para completar a cena, um contato foi feito por uma liderança do Baré, enquanto o outro grupo foi captado por uma liderança do Ubim, sendo que ambos estavam especialmente interessados em uma espécie: um pequeno pássaro, que vive nas matas alagadas, conhecido como freirinha-de-cabeça-castanha (*Nonnula amaurocephala*, Chapman, 1921), com apenas dois registros na RDS Amanã. Endêmica da região, a ave (Figura 39) tem distribuição restrita à área entre a margem direita do baixo Rio Negro e a margem esquerda do Rio Solimões, sendo o lago Amanã (Figura 40) o registro mais a oeste já feito (BORGES; SILVA, 2012).



Figuras 39 e 40 – Freirinha. Fonte: Simone Mamede. Lago Amanã. Fonte: EduCoelho

Durante a viagem dos passarinhos, a tensão acerca da visitação era perceptível, mas não houve uma escalada de conflitos, que já vinham sendo minimizados. O grupo que visitou o Ubim não conseguiu ver a ave, mas nem por isso saiu dali descontente. Já o grupo que ficou no Baré no mês seguinte conseguiu encontrar o pequeno pássaro, nos dois igarapés. O guia do Baré, ao visitar o igarapé do Ubim, cumpriu com os procedimentos necessários para assegurar que não houvesse mais desentendimentos entre membros das comunidades, visitando as lideranças e solicitando autorização para conduzir os turistas. Um deles percebeu a necessária movimentação, visto que os processos de planejamento e organização seguem em evolução. E constatou que, para o turismo transcorrer suavemente, todos os acordos

devem ser preestabelecidos, pois os animais não respeitam fronteiras políticas, e os turistas não estão interessados em ter seus encontros com a fauna comprometidos por disputas territoriais.

Toda essa situação demonstra a complexidade do desenvolvimento de regras e arranjos para atividades turísticas em áreas protegidas (BALLESTEROS; BRONDIZIO, 2013), principalmente quando envolvem comunidades e suas regras locais. Iniciativas de turismo comunitário associados a espaços rurais e áreas protegidas onde vivem populações tradicionais vem crescendo em todo o Brasil e, para que a atividade gere benefícios sociais, econômicos e ambientais, o planejamento deve garantir que as comunidades definam e regulem o uso de seus territórios (BURGOS; MERTENS, 2015).

CONSIDERAÇÕES

Busquei apresentar, através de dois exemplos específicos e emblemáticos, algumas das inúmeras questões que permeiam a relação entre agendas globais e negociações locais, envolvendo áreas protegidas, populações tradicionais, manejo de recursos naturais e instituições conservacionistas. Considero que outros casos alusivos devem continuar sendo estudados, visto que a Amazônia tem se tornado, cada vez mais, um cenário de disputas entre os mais variados interesses que abrangem o desenvolvimento econômico, a preservação ambiental e a proteção dos direitos das populações humanas que dela dependem.

Em escala global, o jogo político é encenado entre governos regionais e internacionais, organizações ligadas à conservação ambiental e direitos humanos e empresas interessadas nos diferentes usos possíveis, que vão desde madeira, solo, biodiversidade, até os conhecimentos tradicionais e a paisagem preservada. Por trás desses atores, há ainda bancos e órgãos financiadores de projetos (ZHOURI, 2006; RANDERIA, 2007) e seus variados interesses. Em escala local, diferentes povos, com distintos históricos de uso e ocupação do espaço, constroem suas estratégias de sobrevivência baseadas nas dinâmicas territoriais que são afetadas por discursos e práticas globais.

Estas foram as questões apreciadas a partir dos casos de Mamirauá e Amanã, onde o turismo comunitário foi confrontado com o manejo comunitário de pesca e com disputas territoriais, formando exemplos de como reunir e aplicar noções e ensejos múltiplos em modelos práticos cotidianos. O intuito desta análise foi reconhecer que o processo de parceria entre os mais diferentes atores sociais que atuam em campo é necessário e respeitável, sendo que no percurso existem erros e acertos. O propósito maior desta reflexão é considerar que o campo de atuação de pesquisadores e técnicos na (Pan-)Amazônia é vasto e ainda carente de mais apoio, dadas as enormes pressões impostas sobre a área que abriga a maior diversidade de vida e de culturas humanas que se tem conhecimento no planeta.

Em ambos os casos apresentados, procuro posicionar uma reflexão construtiva quanto aos procedimentos institucionais, sem desmerecer qualquer organização idônea que se proponha a trabalhar em contato direto com as populações tradicionais da Amazônia, e que busque genuinamente o objetivo de preservação da floresta e melhoria da qualidade de vida das comunidades. No entanto, é preciso estarmos sempre atentos a nossos procedimentos, enquanto técnicos e pesquisadores, pois, como pessoas oriundas de realidades externas àquelas que pretendemos analisar ou intervir, devemos ter, além do respeito incondicional, a autocrítica para refletirmos se nossa atuação é de fato positiva para as comunidades, ou se não estaríamos sendo nós mesmos os maiores beneficiados. Pois, como afirma Garland (2008), o valor criado pela conservação é apropriado por agentes externos, à medida que cientistas conseguem seus diplomas, empregos e financiamentos, enquanto os habitantes locais não são parte central da narrativa que torna a natureza valiosa no esquema global.

Reconheço neste sentido, que as populações locais detêm os conhecimentos mais valiosos para qualquer prática de manejo, e que cabe aos agentes externos o importante papel de mediadores e facilitadores dos processos de fortalecimento, negociação e resolução dos conflitos. Nesse contexto, o turismo comunitário deve ser visto como um meio de empoderar as comunidades, conferindo-lhes um sentimento de orgulho para assumir o controle de suas terras e recursos, para que possam aproveitar seu potencial e adquirir as habilidades necessárias para construir seu próprio desenvolvimento (STRYDOM et al, 2018).

CAPÍTULO 8

‘O TERÇADO É MINHA LAPISEIRA’: HISTÓRIAS E GEOGRAFIAS DA AMAZÔNIA.

RESUMO: Os diversos povos amazônidas do Brasil têm, desde o contato colonial, o uso de ferramentas de metal, entre elas o facão ou terçado, como base de suas intervenções na floresta. É ele que abre o caminho para alcançar as áreas transformadas em roças, desenha labirintos no sobe e desce das águas nos igapós e sustenta os diversos extrativismos, servindo aos amazônidas para inscrever sua existência no ambiente. O texto que se pretende etnográfico faz referência ao estudo do tempo e do espaço abarcados pela História e pela Geografia dos povos da Amazonia brasileira. Essas ciências – que são humanas – quando vivenciadas no espaço e no tempo de cada ser humano que as vive, não precisa ser mais ciência para ser então (apenas) vida vivida. E quando um ‘outro’ (eu) adentra em um mundo novo, com o olhar de fora, de pesquisador – que deixa de pesquisar, para apenas viver e ver e aprender, para então (tentar) compreender e relatar as histórias e geografias de uma ou muitas Amazônia – o texto assume um caráter mais pessoal, de contação de histórias. Este capítulo pretende trazer aspectos etnográficos apreendidos durante as pesquisas de campo. São as experiências de dez anos de idas e vindas, secas e cheias, roças e pescas que ajudam a contar um pouco dessas histórias e geografias da Amazônia, utilizando como ferramentas a lapiseira e o terçado.

INTRODUÇÃO

“And the poet sheaths his pen. While the soldier lifts his sword”

(Ian Anderson – Thick as a Brick)

A começar pelo terçado. Quantas histórias iria contar se pudesse? Quanto pau e bicho e terra e sangue já passou por cada fio de metal afiado nos últimos séculos? Quanta luta já presenciou e fortaleceu? E como uma ferramenta de metal é hoje tão difundida e essencial para a produção e reprodução cultural em uma Amazônia pós(?) colonial? Mas antes de começar a contar as histórias que se desvendam pelo cabo do terçado, um pouco da história de como o (re)contador destas histórias as vivenciou.

Anos de trabalho com áreas protegidas em Minas Gerais e o sonho de viver na Amazônia se fez possível, quando entre 2009 e 2012, me tornei pesquisador de turismo comunitário em áreas protegidas com populações tradicionais. Foram três anos vivendo em Tefé e trabalhando nas Reservas de Desenvolvimento Sustentável Amanã e Mamirauá, atuando eventualmente também na Reserva Extrativista (RESEX) do Rio Unini e Parque Nacional (PARNA) do Jaú, onde pude conhecer as realidades locais de diversas comunidades ribeirinhas do Amazonas. Viagens posteriores ao Pará e ao Peru também serviram para expandir os conhecimentos Pan-Amazônicos.

Em 2014 retornei ao Amazonas, para viver então em uma comunidade no Lago Amanã, onde também estabeleci família e passei a alternar tempos em Minas Gerais e no Amanã, entre vivências, roçados e este doutorado iniciado em 2017. A partir daí, dois campos de pesquisa (de três e doze meses) permitiram acompanhar toda a dinâmica anual, as mudanças de estação, a adaptação à metamorfose do ambiente. Ao longo dos mais de dez anos, a inter-relação com o espaço e o tempo amazônicos e seus amazônidas me permitiu entender um pouco como vivem estes povos caboclos, indígenas e ribeirinhos para, através da convivência (convivialidade), da observação participante e da imersão no modo de vida ribeirinho, relatar as experiências etnográficas que se materializaram e se descortinam aqui, a partir do terçado.

Para discorrer sobre a poética da geo-grafia amazônica – descritas em pequenos temas cotidianos – antes uma breve apresentação desta ferramenta. Mais conhecida em outras terras como facão (ou catana – Angola), em um primeiro contato, o terçado mais parece uma espada! O colombiano (tipo muito utilizado no médio Solimões) representa um dos tipos de terçado de maior qualidade e muito desejado, mas há também as marcas nacionais. É o instrumento onipresente na Amazônia rural, camponesa, cabocla, indígena, e deve possuir algumas centenas de usos. Denevan (2010, p. 365-6) afirma que “a floresta amazônica não era primitiva em 1492 e também não o é hoje”, mas “a agricultura indígena de coivara, assim como a conhecemos, é o produto do machado de aço, e também do facão”. Atividades agrícolas, pesqueiras, extrativas, trabalhos com madeira e artesanato, trabalhos domésticos, todos têm o terçado como ferramenta essencial. Mas para dar maior sentido ao que representa o terçado, a percepção sobre o tempo amazônico se faz essencial para compreender as formas de viver neste espaço.

HISTÓRIAS AMAZÔNICAS

A seguir serão relatados eventos, casos, reflexões e histórias vividas ao longo dos vários períodos de pesquisa de campo, em contato direto com os moradores das Reservas Amanã e Mamirauá, RESEX do rio Unini e PARNA do Jaú. Buscando construir uma narrativa etnográfica, são apresentados pequenos trechos com temas específicos associados aos modos de vida e às visões de mundo dos povos da floresta, sempre relacionando às possibilidades consideradas para o turismo libertador.

O tempo do rio

Não tenha pressa. Embarque na viagem. Ache um bom lugar para atar sua rede, e embale. Tire um cochilo, ou vários, aprecie a paisagem que pode parecer monótona, até que o olhar atento começa a perceber as características da vegetação, as diferenças entre as curvas do rio, o movimento de canoas e barcos, as monumentais samaumeiras na beira, os açazais e as comunidades, enfim a vida amazônica que vai se revelando no balanço das águas, no embalo da rede. O tempo do rio é outro. O sobe e desce das águas dita todas as ações daqueles que

vivem em suas beiradas. Do rio dependem e a partir do rio criam suas formas de interpretar o mundo. O elemento formador da identidade ribeirinha é o rio.

É preciso calma, tranquilidade para entrar no tempo do rio. O ritmo é outro, e quem vem do asfalto e do concreto da metrópole nem sempre se dá conta de que precisa desacelerar (a alma) para adaptar seu fluxo interior de energia e sincronizar com o fluxo do rio, para então começar a tentar entender a floresta. As viagens de barco podem ser longas e ajudam nessa passagem. Horas, dias e noites, entre banzeiros, calmarias, temporais e céus estrelados. Buscar compreender o ritmo das águas é o primeiro passo para conhecer a Amazônia e os amazônidas. Todos que a visitam, com o propósito genuíno de encontro, aprendizado e descoberta deveriam tentar fazê-lo. Em dez anos de subir e descer (com) o rio, sigo aprendendo com a metamorfose do espaço e ainda me admiro ao presenciar tamanha e constante transformação. Pois, segundo Moraes (1987), a principal característica do Amazonas é a metamorfose.

E é preciso também, e principalmente, muito respeito, pois o banzeiro do rio também pode ser traiçoeiro. “Banzeiro é como o povo do Xingu chama o território de brabeza do rio. É onde com sorte se pode passar, com azar não. É um lugar de perigo entre o de onde se veio e o aonde se quer chegar” (BRUM, 2021). A água altera também a geografia das paisagens e dos lugares. Encurta ou prolonga distâncias, quando ‘furos’ são abertos na época da cheia, ou paranãs se fecham no período da seca. Ilhas surgem em poucos anos e bocas de lagos se fecham. A água invade a floresta ou se retrai revelando praias de areia que são importante local de lazer e sociabilidade.

Certa vez, em uma reunião na Pousada Uacari, guias comentavam suas diferentes opiniões sobre os níveis das águas dos rios. Enquanto alguns diziam preferir a seca, que possibilita maior diversidade de atividades com os turistas e apresenta maior abundância de fauna e maiores chances de avistamento, outros preferem a cheia, quando é possível conduzir os visitantes por canoa pela floresta alagada, sendo que esta é a atividade mais apreciada por eles. No entanto, ao revelarem suas opiniões de moradores, uns diziam preferir a seca, quando surgem as praias de rio, importantes locais de entretenimento, havendo maior fartura de peixes, e sendo o período de preparar os plantios, ao mesmo tempo que temem as cheias, quando o nível das águas pode atingir as moradias e expulsar os moradores de suas casas. Um experiente guia local disse ser exatamente “a mudança constante a característica mais

marcante. Esperar pela seca e se preparar para a cheia”. As visões dos moradores sobre o ambiente onde vivem revelam importantes possibilidades para o desenvolvimento de um turismo que aproveite as características apreciadas localmente e permita às comunidades desenvolver suas preferências e qualidades.

‘O terçado é minha lapiseira’

A frase acima foi ouvida por diversas vezes na comunidade Ubim, proferida pelos filhos dos celebres Seu Mimi e Dona Dica, em especial o Nego, Raimundo Norberto, a quem peço licença e permissão para reproduzir e me apropriar da expressão. O contato frequente com pesquisadores e suas pranchetas, cadernos de anotações, canetas e lapiseiras o fez, pertinentemente, concluir que, ao passo que estes pesquisadores utilizam suas anotações para demarcar seu modo de existência ‘científica’, é com o terçado que ele intervém em seu ambiente, e grafa no espaço sua atuação no mundo. Perspectiva que se inverte em meu caso, em que o meu terçado (ou, a ferramenta), é a lapiseira. Uso o lápis, a caneta ou o teclado para demarcar meus pontos de vista, minhas formas de atuação (enquanto pesquisador) e minha inscrição no mundo (da academia e das ciências sociais). Mas aqui tomo o terçado como ponto de partida para reconstruir minha perspectiva, meus aprendizados e minhas vivências, versando sobre os modos de vida amazônica e as possibilidades para um turismo libertador.

No contexto ribeirinho, o terçado é a ferramenta suprema. Ao menos nesta região do interior da Amazônia brasileira, não se deve sair de casa sem ele. Para tudo que se faz e se cultiva, para todo trabalho ou pescaria, para qualquer incursão na floresta ou nas águas, o/a caboclo/a, o/a ribeirinho/a devem ter sempre à mão um terçado. Atividades agrícolas, pesqueiras, extrativas, trabalhos com madeira e artesanato, trabalhos domésticos, todos têm o terçado como ferramenta essencial. Quebrar e descascar castanha, tratar peixe, roçar, desvarar, capinar, plantar (na falta da enxada, serve para cavar algumas covas), tirar açaí, abrir trilha, limpar o caminho no igapó alagado, marcar uma picada com cortes nas árvores, cortar maniva para ser plantada, e frutos duros como o cupuaçu e o coco, esculpir um remo. Com as costas do terçado (parte sem o fio da navalha) é possível matar os peixes recém-pescados batendo com força na cabeça, é também usado para matar algum animal de pequeno ou médio porte, para tapar com um pano algum buraco na canoa, e até usos finos, como retirar

um espinho de tucumã da mão, além de usos pouco ortodoxos como coçar as costas ou matar mutucas batendo com a lateral da lâmina. O terçado é uma ferramenta essencial, que deve estar sempre à mão.

Em casa, na beira, na mata, no sítio, na roça, na canoa, no barco ou na cozinha de forno, onde houver uma pessoa realizando alguma atividade, deve haver com ela um terçado. Não há amazonense que viva no interior, e que já faça algum tipo de trabalho, que não tenha o seu próprio terçado. Denevan (2010, p. 366) explica que “a adoção dos machados de metal e facões no Novo Mundo foi geralmente rápida onde havia presença europeia”. Por vezes, tantos adultos quanto houver em uma casa serão também os terçados, ou até mais. Cada um tem o seu, demarcado, de estima, objeto pessoal com o qual se constrói uma relação íntima de simbiose para enfrentamento de tudo que o corpo irá confrontar. Há os maiores, os mais pesados, ou mais moles, mais curtos, e por demais afiados, cada um com um determinado uso mais apropriado. Se ele quebra a ponta da lâmina, tem diminuído seu tamanho e aferido um outro uso específico. Se quebra o punho, outro é esculpido em madeira e amarrado com fio de aço ou linha de pescaria. Ou por vezes nem é necessário esse esforço, sendo usada a parte não amolada da lâmina para empunhá-lo nas tarefas mais leves, como tirar escamas dos peixes ou descascar as castanhas. Na natureza amazônica nenhum terçado se perde, todos se reaproveitam. Até mesmo quando ele cai numa parte funda do rio, o dono – quando não mergulha em seu resgate – pode marcar o lugar com uma vara, esperar a água baixar e retornar na seca para recuperar sua ferramenta. Chefes de famílias grandes ou líderes comunitários por vezes possuem vários, os quais também emprestam a outros moradores ou parentes que perderam o seu. De qualquer forma que seja analisada a atividade rural, de homens e mulheres, jovens, adultos e idosos do interior da Amazônia, sempre haverá um terçado.

É com o terçado que o amazônida se coloca no mundo, pois ele é o objeto de sua geografia, e conseqüentemente, com ele escreve sua história. É com ele que o amazônida modifica e assim se apropria do espaço natural, que passa a ser posteriormente rural, territorializando-o. É com ele que se confere sentido ao uso do espaço. Um emaranhado no igapó se transforma em caminho para botar a malhadeira que garante o peixe; a mata ou capoeira são convertidos nos roçados para o plantio da mandioca, da banana e do abacaxi; as ervas que nascem nesta roça são cortadas, retiradas desde a raiz, para não atrapalharem o crescimento das culturas

pela mata que insiste em voltar. A colheita dos tubérculos é feita desbastando as manivas, cortando seus troncos no toco, para arrancar da terra as raízes, e até que a farinha esteja torrada, o terçado será usado ainda diversas vezes no processo. O ouriço de castanha só conhece dois adversários a altura de sua dureza: o dente da cutia que alarga o buraco para retirar as castanhas e o terçado empunhado pelas mãos habilidosas que desferem golpes precisos que o quebram e liberam os frutos tão importantes para a economia doméstica e regional. O cacho de açaí não pode ser arrancado sem que o terçado corte um lado de suas agarras que abraçam o tronco. Da mesma forma, o peixe ou a caça encontram na lâmina fria o instrumento cirúrgico que opera a metamorfose que os transforma em alimento, razão de suas mortes. Bem como a área de mata não poderia dar lugar à comunidade, nem o caminho na floresta poderia ser transformado em trilha para conduzir os visitantes curiosos em ‘desbravar’ o desconhecido. Sem o terçado não haveria a vida tal qual existe hoje na Amazônia, com integração (forçada) de povos nativos, africanos e europeus, pois apenas os primeiros estavam adaptados a viver na floresta sem este objeto de metal. E assim o fizeram por milênios antes da chegada dos colonizadores. E era exatamente o terçado a moeda de troca, o presente deixado na mata, numa estratégia de convencer os inúmeros povos indígenas a aceitar a presença estrangeira. Para o bem ou para o mal, hoje é o terçado o veículo de inscrição da existência ribeirinha no interior da grande floresta. Tendo-o sempre à mão, ele há de ser útil para a próxima tarefa. A partir disso, detalho essas formas de existência, que envolvem a pesca, a agricultura, o extrativismo e que segue o ritmo e o tempo das águas, seja na várzea ou na terra firme.

“Aqui a gente pesca peixe e faz farinha”

A frase acima, de uma criança até então desconhecida, com quem tive apenas uma conversa, serve talvez para resumir da maneira mais poética toda a dinâmica da vida ribeirinha. Não apenas os trabalhos que representam, na labuta diária pela sobrevivência, para preencher um espaço cósmico, cosmológico e físico de todos os seres, na tarefa de conseguir comida. Desenvolver todas as formas possíveis de engenharias e estratégias, a partir de todos os tipos de conhecimentos técnicos e míticos para obter aquilo que nos manterá a todos vivos. Tudo na Amazônia rural pode girar em torno de pescar o peixe e fazer a farinha. A canoa que leva até o peixe, a técnica de pesca específica, o conhecimento sobre o nível da água, sobre o

caminho dos cardumes, o momento da lua, ou, no caso da farinha, a hora certa de plantar o roçado, as técnicas para retirar o veneno da mandioca, o trançado da peneira e a canção na hora de peneirar a massa. Tudo que envolve as cosmologias ribeirinhas, indígenas, caboclas está associado a ter estes dois elementos à mesa: peixe e farinha.

Rodrigues (2017, p. 74) aponta que “um dos primeiros a mencionar o saber indígena e as propriedades alimentícias da mandioca foi o protestante francês Jean de Léry, que fez uma descrição alongada sobre o preparo desse alimento em 1556”. Marcoy (2006, p. 98) relatava, no século XIX, que “as provisões habituais dos viajantes consistem em farinha de mandioca mais ou menos grosseira e pirarucu mais ou menos salgado”. Ao passo que a apropriação do saber indígena sobre a mandioca favoreceu os conquistadores europeus, pois garantia as calorias necessárias para as viagens de longa distância, o que viabilizou o tráfico de africanos e inseriu os indígenas da América nos circuitos comerciais do Atlântico (RODRIGUES, 2017).

Evidentemente existem inúmeros outros elementos naturais e sobrenaturais que envolvem o cotidiano rural, mas o fato é que as várias culturas ribeirinhas, caboclas, indígenas, amazônidas, orbitam majoritariamente entre o peixe e a mandioca. Açaí, castanha, cipós, caça, madeiras são como satélites nestes dois grandes astros, ao redor dos quais circulam as culturas humanas desse espaço. O açaí é acompanhado pela farinha, a castanha tempera o peixe e a tapioca, os cipós viram ferramentas usadas nos trabalhos de secar e peneirar estes elementos. Entre o conseguir o peixe e produzir a farinha, se desenrola a vida ribeirinha, de comunidades e sujeitos em busca de sua saborosa sobrevivência.

Em uma viagem de duas semanas durante a seca no rio Unini, limite norte da RDS Amanã, visitávamos todas as comunidades, em um trabalho com a equipe que acompanhava a organização local para o turismo de base comunitária. Enquanto outros membros da equipe se dirigiram às casas das lideranças, visitando e conversando com os adultos, me deparei com um grupo de crianças entre oito e dez anos aproximadamente, próximas a um banco de madeira, na sombra de uma árvore. Sentei-me no banco e esperei que a vergonha as permitisse chegar mais perto. O menino mais curioso logo se aproximou e, depois de um bom dia seguido de algumas perguntas mais introdutórias, perguntei-o: “e aí, o que vocês fazem aqui?”, no que se seguiu talvez a resposta mais cristalina, simples e completa sobre a dinâmica da vida ribeirinha: “aqui a gente pesca peixe e faz farinha”. Aproveito essa fala de uma criança para começar a apresentar as principais atividades cotidianas da Amazônia rural, que podem

inclusive ser muito valorizadas em um contexto de turismo que priorize a relação próxima e o aprendizado mútuo.

A pescaria de todo dia

Aqui é preciso dar muita ênfase na busca diária para obter comida. Por não existir energia elétrica durante todo o dia nas comunidades, apenas é possível manter eletrodomésticos ligados enquanto funciona o motor de luz, geralmente entre 19hs e 22hs. Sendo assim, para conservar peixes (e carnes), é preciso salgar ou realizar algum processo como cozinhar e manter imerso na própria banha (mixira). Para comer peixe e carne fresca, é preciso 'ir atrás' do alimento todos os dias. E nisso se constitui a característica principal dos ribeirinhos: ser pescador(a).

Assim como a farinha não pode faltar na mesa do caboclo, do ribeirinho, também há sempre de ter – como dizem, “se for atrás” (e se a natureza prover) – a proteína animal mais recorrente na beira do rio: o peixe. Pacu, sardinha, tambaqui, tucunaré, pirarucu, matrinxã, sulamba, aruanã, bodó, acará, jaraqui, piranha, pirapitinga, são apenas alguns dos preferidos entre tantas espécies que compõem a mesa, no almoço e no jantar. Salgado, fresco ou salmourado, cozido, frito ou assado, cada um tem sua forma ideal de ser saboreado, assim como as épocas do ano (ou das águas) mais propícias para ser encontrado. Da mesma forma, há locais específicos para pescar determinados peixes, bem como diferentes técnicas empregadas na pescaria e apetrechos utilizados para alcançar o objetivo de levar comida para a família ou a comunidade.

Algumas qualidades de peixe são muito especiais, como o tambaqui, que possui maior valor de mercado nas cidades. O pirarucu, além de ser quase uma unanimidade, também representa uma importante segurança alimentar, visto que um peixe adulto grande pode render mais de 30 quilos de carne, depois de salgado. Alguns tem o período de defeso, quando de acordo com leis estadual e/ou federal, não podem ser pescados. O pirarucu é protegido o ano todo no estado do Amazonas, podendo ser pescado apenas através de manejo, sancionado por órgão ambiental competente (o que gera situações como a descrita no capítulo 7).

Para compreender vagamente como é complexo o simples ato de pescar, é necessário voltar a falar sobre os níveis da água. Pois tudo muda. Entre seca e cheia, dois mundos distintos coabitam o mesmo espaço, em diferentes tempos. A beira é móvel. O jirau precisa ser movido para cima e para baixo acompanhando o nível da água. A paisagem não parece ser a mesma em questão de meses, até voltar a se modificar de novo. A floresta fica submersa e árvores resistem debaixo d'água. Uma trilha que serve de caminho para a roça pode se transformar no local usado para esticar uma malhadeira. O mesmo lugar onde habitam os seres aquáticos é ocupado por seres terrestres. O sobe e desce das águas vai moldar o tempo do rio e definir onde e como conseguir alimento.

A pescaria de todo dia tem várias formas de se expressar. Pode ser cedinho, no fim de tarde ou durante a noite, do jirau da beira ou do outro lado do lago; pode ser farta e diversa, para vender, ou apenas para enganar a fome; pode ser com linha e anzol, malhadeira, flecha ou tarrafa. Crianças brincam de pescar, pescando e, assim, aprendem a pescar, brincando. Do mesmo modo como é mutável o ambiente, são diversificadas as técnicas utilizadas para conseguir o peixe. Por isso falarei um pouco sobre as técnicas de pescaria, remetendo à riqueza cultural e experiencial associada à atividade e as formas de interação com um formato de turismo que valorize as vivências relacionadas aos eventos cotidianos, em especial, a pesca.

As técnicas de pescaria são tão variadas quanto os próprios peixes ou os processos de transformação da mandioca. Cada período do ano e nível do rio implica o uso de determinadas técnicas e apetrechos, bem como resulta em diferentes peixes para o consumo. A seca é tempo de fartura. Os baixos níveis das águas agrupam as espécies aquáticas nos leitos dos rios e lagoas, tornando a tarefa dos pescadores mais fácil e produtiva. Usando a técnica da 'bateção', fecham a boca de uma enseada com uma malhadeira e batem na água com uma vara para empurrar os peixes para a armadilha. Em questão minutos, a pescaria pode render até uma centena de peixes para serem divididos por toda a comunidade. Também na seca os lagos acumulam pirarucus e tambaquis, espécies mais apreciadas, com alto valor comercial e que representam segurança alimentar, pois salgadas podem ser consumidas por vários dias. Podem ser pegos com malhadeira própria, espinhel, caniço, 'ártia' (espécie de longo arpão de madeira), em verdadeiras sagas que não deixam de produzir excelentes histórias de pescador. Na enchente, é época de os tucunarés ocuparem os igapós, e a técnica envolve o uso de linha e anzol, ou de zagaia durante a noite, quando saem para faixear e capturam os peixes

dormindo no raso. As grandes panelas de cozidos são então utilizadas para preparar a melhor das caldeiradas da Amazônia.

Certa vez, ainda na primeira fase de pesquisador, a família de José e Raimunda, do Baré, passou na base de pesquisa para me convidar para pegar tucunaré. Dois filhos pequenos também estavam na canoa. Lentamente, remaram próximo às folhagens do igapó, em busca de insetos: grilos e gafanhotos eram o alvo para virarem isca. Dois ou três foram pegos, cortados ao meio e colocados no anzol para logo pegarem pequenas piranhas, que por sua vez eram iscadas em pequenas tiras de filé, dispostas sobre o banco da canoa e colocadas uma a uma nos anzóis. De uma certa distância do igapó a linha é lançada e puxada com alguns trancos, quando, rapidamente começam a fisgar os tucunarés. As crianças se divertem e conseguem também pegar alguns peixes, que marcam: “esse vou comer fritinho”. Em um belo fim de tarde no lago Amanã, emoldurado por mais um lindo pôr do sol, socializamos enquanto pescamos o suficiente para o jantar e o almoço de uma família numerosa e seu convidado guloso. Antes de seguir para a casa de meus anfitriões, retribui o convite com um quilo de arroz e um pacote de macarrão, itens muito valiosos nos momentos em que a pescaria não é tão farta e divertida.

Isso acontece principalmente na cheia, quando os peixes se espalham pelas florestas alagadas, habitando as várzeas e igapós. A captura se torna mais difícil e a técnica mais recorrente é o uso de malhadeira atravessando algum trecho da floresta alagada. Vale muito o conhecimento sobre os locais mais apreciados para o consumo de frutas ou galhadas utilizadas para abrigo, bem como as rotas de migração de cardumes. Ao mesmo tempo que uma tentativa pode ser frustrada, a malhadeira pode também capturar dezenas de ‘peixes miúdos’, que servem para alimentar famílias grandes por duas, três ou mais refeições.

Neste sentido, é importante falar sobre a dádiva: a divisão do pescado entre as famílias das comunidades está envolvida em uma intrincada rede de sociabilidade, em que as questões associadas ao parentesco, à amizade e ao compadrio formam uma complexa relação de reciprocidade. Amigos saem juntos para pescar e dividem os frutos da pesca. Filhos levam peixe para a casa de seus pais idosos, que por sua vez repartem novamente com outros filhos e filhas que não conseguiram peixe naquele dia. Se hoje uma família recebeu peixe, amanhã deverá retribuir o alimento. Como explica Mauss (2008, p. 108-9), “as dádivas circulam [...] com a certeza de que serão retribuídas”, pois “a dádiva implica necessariamente a noção de

crédito”. E assim todos vão sobrevivendo, mesmo nos momentos de maior escassez ou dificuldade em encontrar o pescado. E quando o peixe é pouco, o caldo é muito, para se misturar à farinha e fazer o chibé.

Diversas outras questões associadas ao peixe poderiam ser esmiuçadas aqui. Por exemplo, os protocolos da alimentação: quando todos se sentam no chão em uma grande ‘rodada’ que se inicia após a esposa dizer ao marido que a refeição está pronta e ele convidar os demais para comer. O pires com sal, limão e pimenta, a tampa da panela virada para colocar as espinhas e as vasilhas com farinha espalhadas para atender a todos. Conchas para pegar o caldo e colheres para pegar o peixe sem despedaçar, pratos fundos e colheres para todos. Crianças ficam num canto ou próximas aos pais, tomando o caldo com o peixe já catado. E o caldeirão passa de um lado para o outro enquanto os adultos escolhem seus pedaços favoritos e conversam sobre a vida amazônica.

Ou então poderia discorrer mais sobre a participação das crianças na pescaria dos mais velhos: saem de noite ou acordam de madrugada para acompanhar o pai que vai faixear; coletam sementes de seringa para entregar uma sacola de isca ao pescador de tambaqui e, em troca, os pais podem receber um peixe, ou uma banda, em momentos de fartura. Ou falar mais sobre os apetrechos, ou as várias formas de ‘panema’ – quando um pescador não consegue mais pegar o peixe. Ou ainda sobre o manejo do pirarucu, talvez como uma forma de colonialidade do saber(-fazer), e do pescar, visto que o conhecimento tradicional sobre o comportamento do peixe gerou uma forma científica de contagem, que por sua vez originou um protocolo de manejo, que passou a ser a única forma permitida de se obter aquela espécie. Ou sobre o que determina as proibições na pesca local e a concepção de pescador ilegal, que por sua vez leva a novas disputas por territórios pesqueiros entre comunidades. Como expõem Ferreira e colaboradores (2015), o advento de uma ‘reserva’ propicia o surgimento da categoria ‘invasor’, que designa alguém que entra em um lugar reservado em busca de peixes, sem ter contribuído com o trabalho de ‘guardar’ aquele lugar, portanto, sem o direito sobre os peixes que retira. Ao mesmo tempo, um sistema de manejo tem também seu valor enquanto conhecimento científico e ferramenta valiosa para a conservação. Há, portanto, infinitas maneiras de se analisar o que representa a pesca e o pescado para os ribeirinhos e qualquer forma de turismo que pretenda ser libertador, deve valorizar essa relação.

“A matemática do ribeirinho é a farinha”: as culturas rurais – a vida da roça

A frase acima foi dita em um momento de descontração, por um amigo que explicava sobre a relação dos moradores com o sistema de educação e com o trabalho na roça. Para ilustrar uma compreensão de mundo, expressou que é o trabalho com a farinha que define a lógica de atuação e planejamento de vida local. Tantos paneiros (espécie de balaio de fibra de cipó ambé) de mandioca serão iguais a tantos tipitis de massa, que por sua vez irão produzir tantas fornadas, que se transformarão em tantas sacas de farinha torrada. Essa matemática define a quantidade de trabalho dos moradores, e já começa lá atrás, no plantio, quando conseguem olhar o tamanho de uma quadra e planejar quantos mil reais poderão obter do excedente, o que determina alguns roçados especiais, maiores, que servirão para adquirir algum item específico, como um barco, por exemplo.

Para utilizar a matemática ribeirinha para abordar a vida rural amazônica, irei descrever a batalha entre natureza e cultura no espaço das roças, onde o clima é favorável ao crescimento da maior biodiversidade do planeta e os humanos que ocupam este espaço dispõem de algumas poucas ferramentas de metal, como a enxada e o terçado, para enfrentar a batalha. Antes de qualquer descrição é preciso enfatizar a diferença entre os trabalhos na terra firme e na várzea. Interessante pontuar que, em meados do século XVIII, o padre jesuíta Joao Daniel acreditava na necessidade de transformações das técnicas agrícolas tradicionais dos povos indígenas, com a sugestão de erradicar o cultivo da mandioca – que julgava ser um fator de atraso econômico – para substituir por culturas como a do milho, trigo e arroz (PINTO, 2006). Ainda hoje a mandioca tem uma enorme importância econômica, cultural e nutricional para todos os amazônicos, tanto na terra firme, quanto nas várzeas. Enquanto os moradores da primeira são especialistas em agricultura, a segunda tem a agricultura como complemento, muitas vezes apenas para subsistência. Meus trabalhos se concentraram mais em áreas de terra firme, onde inclusive plantei a minha roça – com a ajuda de amigos – e fiz a minha farinha, em um trabalho familiar, que envolve amigos, parentes e até mesmo filhos pequenos, que vão desde cedo aprendendo como descascar a mandioca, peneirar a massa, em uma híbrida atividade lúdica e laboral instrutiva. Descrevo mais detalhadamente os processos da terra firme, e simplificada e os da várzea.

Primeiro se escolhe um local apropriado, onde a terra é mais alta, protegida das águas que subirão com a cheia. O homem mais experiente, conhecedor (ou até proprietário por direito

de uso) daquelas terras, avalia se a floresta ou a capoeira está formada, o que indica se a terra está pronta para receber a cultura. Assim começa a peleja, que vai durar vários meses ou até anos, a depender das condições da terra e das sementes que serão colocadas. O mesmo que escolheu o terreno, demarca o tamanho do roçado, podendo ser uma quadra, duas quadras, quatro, a depender da força de trabalho disponível e do planejamento doméstico determinado para aquela roça específica. Um caminho é feito em volta do terreno cortando com o terçado o mato menor, para que fiquem visíveis os limites estabelecidos. Em seguida toda a área é desvarada – quando são cortadas, com o terçado, as árvores mais jovens e finas – e depois a mata é derrubada, com machado e motosserra. Neste processo é comum enfrentar os perigos da floresta, principalmente as cabas (marimbondos), mas também as formigas e as cobras peçonhentas. Após derrubada toda a vegetação da área demarcada para o roçado, é preciso então esperar a natureza agir. O sol deve secar as árvores caídas, por semanas, até que estejam prontas para o fogo. Nesta etapa os dias de sol são muito bem contados, assim como os de chuva forte, pois a partir de três semanas aproximadamente já pode ser feita a queimada, desde que haja por volta de cinco dias consecutivos de sol antes de colocado o fogo. Quanto melhor é a queimada, menor o trabalho de limpeza do terreno, com a retirada dos tocos e troncos. Muitas vezes é preciso voltar várias vezes e fazer incontáveis coivaras – grandes fogueiras que terminam de queimar o material orgânico. As madeiras de boa qualidade são separadas para usar na cozinha de forno como lenha na preparação da farinha e para fazer carvão utilizado no preparo de alimentos assados. Pronto, a natureza foi parcialmente retirada, para dar lugar à cultura, restando apenas o solo fértil, base para o ato de plantar. Vem então a enxada, que abre as covas para a maniva, sementes de mandioca que irão gerar ‘árvores’ de mandioca, que irão formar as raízes que se transformarão em farinha, que será também comercializada e proverá tudo que a família precisa adquirir no mercado. Mas a batalha continua, plantar é apenas o final da primeira etapa. A natureza precisa continuar agindo, a terra deve estar fértil, boa, e as chuvas devem cair regularmente. Mas o mato também insiste em retornar, e por isso é preciso capinar todo o terreno, mato por mato, jurubeba, tiririca, pacoã e embaúba entre incontáveis espécies de gramíneas, arbustos e árvores que têm na terra o seu banco genético e berço de vida. E as capinas são muitas: a primeira vez para que a mandioca consiga crescer, e outra vez, para que a mandioca consiga engrossar e mais outra vez para que a roça já madura não fique no cerrado, dificultando a colheita. E enquanto isso, também se planta banana, e abacaxi e açaí

e abacate e cupuaçu... pois depois de arrancada toda a roça, é o sítio que deve tomar conta, e a batalha entre cultura (agricultura) e natureza continua, até que os açazeiros, cupuzeiros e abacateiros já estejam em um tamanho que possam crescer sem serem tomados pelo mato. Então é preciso roçar o sítio e vencer o mato, pois os sítios mais produtivos são aqueles mais 'limpos', onde há menos mato e é mais fácil também colher os frutos. Essa é a batalha constante entre cultura e natureza no meio rural amazônico. Depois da cheia, vem o verão, época de preparar o terreno para o plantio, que espera as chuvas do final da seca. E vem a enchente e outra cheia, e a vazante e mais uma seca, e já é a época de fazer um novo roçado, num ritmo constante e sempre novo de sobe e desce das águas, que nunca é igual ao ano anterior. Mas é nessa metamorfose das paisagens e ambientes mutáveis que se desenrolam os processos naturais, humanos inclusive.

A planta e o mato – Açaí de planta, açaí do mato.

Ainda no que se refere à batalha entre cultura e natureza, vale destacar o açaí. Dessa árvore surgem uma reflexão e um aprendizado importantes a respeito da ação humana versus a sucessão natural da floresta, que tem como foco da análise o açaí. Palmeira nativa, o açazeiro é uma espécie florestal de extrema importância – social, natural e econômica – na Amazônia. Uma grande diversidade de espécies animais utiliza seus frutos como parte da dieta, em especial as aves e os humanos, que podem também consumir o seu palmito, além de fazer uso de suas folhas, sementes e talos para artesanato, suas raízes para remédio, ou seu tronco para construção. No entanto, uma diferenciação local que é feita para identificar as subcategorias de açaí demonstra a forma de atuação do ser humano na produção da paisagem. Além das duas espécies distintas, que são chamadas de açaí do Pará (*Euterpe oleracea*), e de simplesmente açaí (*Euterpe precatoria*), há uma maneira específica de diferenciar esta última, entre açaí 'do mato' e açaí 'de planta'. O primeiro tem um status elevado como produtor de um 'vinho' muito saboroso, talvez o melhor açaí que se pode encontrar. Como o próprio nome indica, ele provém do açazeiro encontrado na mata, na floresta, enquanto o segundo é o açazeiro que foi plantado em área de sítio ou próxima a comunidade. A espécie é a mesma, mas a ação de plantar indica uma interferência humana, cultural, enquanto o outro nasceu e cresceu naturalmente. Esta observação pode ser replicada para inúmeras outras espécies vegetais que localmente são agrupados nas grandes categorias

‘planta’ e ‘mato’. Tudo que nasceu a partir da ação humana de coletar a semente, preparar e cavar a terra para semear ou ‘plantar’, é entendido como uma planta, que conseqüentemente indica propriedade de quem a plantou, enquanto tudo aquilo que brota e cresce livremente pela ação da própria natureza e se encontra nos domínios da floresta, é entendido como mato. Esta diferenciação ajuda a compreender as formas de interpretação da paisagem, em que um leigo pode inocentemente entender a uniformidade da floresta como sendo naturalmente instituída, enquanto os moradores conseguem identificar claramente na paisagem florestal as ações de intervenção humana. Indicam locais de antigas capoeiras, sabem de quem foi cada roça que já ocupou aqueles espaços, reconhecem açazais ou castanhais que concentram grande número de uma mesma espécie, sabendo a quem pertenceram ou ainda pertencem.

Cabe assim uma reflexão sobre a separação entre natureza e cultura. Natureza cabe ao domínio natural, exterior ao ser humano, enquanto cultura se refere a uma ação ou intervenção humana sobre a natureza. Um açazeiro que nasce na floresta é natureza. Um açazeiro plantado pelo ser humano, é cultura. Daí a forma de se referir à agricultura, ou cultura agrícola.

Independentemente de como o açá deu os frutos, uma coisa é certa: no (delicioso!) período da safra, seu vinho representa uma verdadeira segurança alimentar de muitas famílias, pois na enchente – quando pode se tornar difícil conseguir o peixe – o açá supre a demanda por nutrientes e ainda garante uma das mais saborosas épocas do ano. O conhecimento tradicional e o trabalho permitem transformar o fruto em ‘vinho’, passando pelos processos de extração do cacho, debulha, lavagem, cozimento (deixar amolecer em água morna), maceração e coagem. Há os especialistas em tirar açá, assim como aqueles que sabem bater o melhor vinho. Marcoy (2006, p. 99) relatava que “toda manhã eles também andam pela mata à procura da palmeira *açá*, com cujo fruto eles fazem uma grossa e insípida bebida de cor roxa tão cara a todos os brasileiros”. Um excelente alimento para oferecer às visitas, o açá já se tornou um importante item de comercialização entre as comunidades, pois nem todas as famílias possuem açazais. Durante a safra, o litro da bebida é vendido localmente, enquanto na entressafra, a saca de frutos é vendida por altos valores em Tefé, ambas representando um importante complemento na renda familiar.

Participar do processo de fabricação da bebida é uma atividade muito interessante, que pode tomar a tarde inteira, desde sair em busca dos frutos maduros – na mata ou no sítio – até a

coleta, debulha e sua transformação final, em vinho. E para um visitante que vivencia esta experiência, a simples ação de tomar um copo de açaí pode se tornar a atividade turística daquele dia (inclusive com a participação no trabalho), se dissociando de um serviço de alimentação e passando para a categoria de ‘vivência dos modos de vida amazônicos’, onde o aprendizado será ainda mais proveitoso que o consumo de um simples copo de açaí. Essa mesma lógica pode ser usada para vários elementos da culinária – como acompanhar os distintos processos de manufatura das farinhas amarela ou de tapioca, que acompanham o açaí – o extrativismo da castanha, a coleta de frutas como cupuaçu ou o cacau nos sítios, as inúmeras formas de pescaria, entre outras atividades. Todas essas, podem formar uma espécie de ‘curso de vida amazônica’, em que visitantes acompanhariam e aprenderiam como realizar algumas tarefas necessárias para sobreviver na floresta.

Curso de vida amazônica

Desde o período das primeiras pesquisas no lago Amanã, percebi a necessidade – e o interesse de quem vem de fora – de aprender como realizar diversas tarefas cotidianas, principalmente algumas já mencionadas anteriormente, como as inúmeras formas de pesca, os trabalhos da roça, ou com açaí, entre outros. Todos esses elementos do cotidiano rural amazônico podem ser muito bem aproveitados e apreciados por visitantes interessados em uma relação mais direta e próxima com os moradores. Nesse sentido, aprender a remar, a pescar, a tirar e preparar o açaí, compreender o trabalho na terra, os plantios e as colheitas, ‘tratar’ e cozinhar o peixe, aprendendo receitas locais, tudo faz parte dos modos de vida e das visões de mundo dos povos amazônicos e pode ser utilizado por eles como forma de valorizar um formato mais vivencial de viagens.

Durante uma viagem em que três turistas estrangeiros visitavam as comunidades no lago Amanã, hospedando-se no Cacau, foi possível perceber claramente o desejo desses por aprender mais sobre as atividades rurais, bem como o interesse dos anfitriões por ensinar mais sobre essas. Um casal de espanhóis, de origem urbana, mas que desejavam começar a construir uma vida no interior, se empolgavam em tomar lições sobre técnicas agrícolas, enquanto um holandês queria aprender tudo: desde remar a canoa no igapó a subir no açazeiro. Foi assim que os próprios moradores pensaram na possibilidade de uma espécie de

‘curso de vida amazônica’, em que visitantes pudessem ser instruídos sobre diversas questões do dia a dia.

Ao descrever o tempo despendido em uma viagem e as atividades que eram executadas, Marcoy (2006) se refere a ser ‘dono do próprio tempo’. O autor faz uma descrição de aspectos da culinária local, dizendo que ‘os visitantes’ se acostumam a pescar e a andar pela mata à procura de açaí e explica a dinâmica daqueles que viajavam ao interior, dizendo que “com essas paradas, trabalhos e diversões, o tempo corre rápido” (MARCOY, 2006, p. 98). Importante frisar o fato de ser ‘dono do próprio tempo’, em que, no caso, os moradores poderiam continuar com a liberdade de definir suas tarefas e atividades – a seu tempo – e incluir os visitantes dispostos a aprender, nessas atividades. Assim, um simples fato de tomar um açaí, ou comer um tambaqui assado, ou participar da pesca, ou do preparo das refeições, representaria não apenas as atividades de entretenimento dos visitantes, mas de transmissão de conhecimento para aqueles que estariam imersos nos modos de vida de seus anfitriões.

Apresentando a experiência da recém-criada Rede de Turismo Indígena do Rio Negro, Radler (16/12/2021), destaca alguns relatos de lideranças engajadas com a construção comunitária das iniciativas. Dentre elas, Castilho Tukano faz importantes observações:

precisamos descolonizar nosso jeito de pensar para valorizar nossa história e vermos que os nossos conhecedores são como mestres e professores, que sabem as histórias contidas em nosso território. Estamos refletindo que o turismo indígena de base comunitária pode ser como uma nova escola (C.T. apud RADLER 16/12/2021).

Não apenas estariam os povos indígenas e populações tradicionais sendo protagonistas de sua forma de desenvolvimento, mas emanando suas visões de mundo através dos encontros com os outros. Afinal, são os povos da floresta os verdadeiros professores da Amazônia, e um turismo libertador teria como obrigação, valorizar ao máximo todos esses conhecimentos, que são fundamentais, inclusive, para a proteção da floresta.

“Eu tenho essa floresta detalhada no pensamento”: os extrativismos na floresta

Entrar na floresta representa uma ação de transição, quase travessia para o terreno dos encantados. Na verdade, eles estão por toda parte, na água, na beira, atrás das comunidades, mas ao entrar na área de floresta – geralmente para caçar ou realizar alguma coleta ou extração – tem-se a plena sensação de passar a ocupar o espaço habitado pelos seres místicos que protegem as matas. Foi acompanhando o patriarca da comunidade Ubim, seu filho e neto em uma picada de castanha, que ouvi a frase acima, que representa a quintessência do conhecimento, que é tradicional, mas também ancestral, e mesmo sobrenatural. Ter a floresta detalhada no pensamento remete ao trabalho como seringueiro, como castanheiro, como caçador de fantasia, pescador e agricultor, já executado por um grupo humano que desenvolve assim uma relação íntima com a floresta.

A experiência de percorrer as picadas de castanha, por dias, foi com certeza uma das mais ricas do tempo de vida amazônico. Primeiro subir o igarapé por horas em um barco, até onde era possível chegar, e dali continuar subindo em pequenas canoas a motor, por mais algumas horas. Encontrar um igarapé afluente e atar a malhadeira de tambaqui em uma enseada, seguir a remo subindo o afluente em meio ao emaranhado do igapó, até encontrar um ponto – que, para um leigo, poderia ser qualquer outro – para descer em terra e começar a caminhar na picada. Não existe nenhuma marcação, nem mesmo vestígio de passagem de alguém, afinal só se caminha na picada de castanha uma vez ao ano, para recolher os frutos já caídos. Tudo parece igual para o olhar desatento, mas o guia e conhecedor da floresta caminha como em um campo aberto, ciente de onde deve ir. Às vezes para, olha, escuta, toma um rumo que, de repente, chega em um tronco muito grosso da velha castanheira. Todos passam a vasculhar no solo por ouriços caídos e vão juntando e contando os montinhos para serem quebrados na volta. Por vezes 100, outras vezes 200 ouriços, ou até mais. Percorremos até o final e então começamos a quebrar os ouriços no caminho de volta. Outro grande mistério do uso do terçado. É preciso força, precisão e jeito para quebrar o duro coco com apenas alguns golpes. No começo contava 30, 40 golpes. Ao final dos dias da expedição já conseguia quebrar quase com a mesma destreza de meus colegas. Junta-se então as castanhas em uma saca para seguir em direção à próxima árvore. Em um dia da expedição nos deparamos com uma enorme castanheira e começamos a amontoar os frutos: 300, 500, 700... 822 ouriços! Um dia inteiro de trabalho para quatro quebradores de castanha. Em meio a conversas e lições, o silêncio

para poder ouvir a floresta. Queixadas! Correria geral! Espingardas em punho e os agora caçadores somem rapidamente na floresta. Sons de tiros, e gritos para se comunicarem. Fico perto daquele que possui um mapa mental da floresta e logo reaparece o caçador com um porco nas costas. Voltamos à castanheira de mais de 800 ouriços e terminamos o trabalho ainda a tempo de conferir o que nos aguardava nas malhadeiras: dois quelônios e um tambaqui. Conhecer detalhadamente os caminhos da floresta é a garantia da sobrevivência e a única forma de colher bons frutos, da terra, da água e do ar.

Em outras incursões, eventualmente alguma outra coleta ou extração na floresta: cipós, talas e frutos estão também espalhados pelos caminhos, disponíveis para quem sabe encontrar e retirar. Certa vez a fila que caminhava ligeiro se espalhou, como se alcançasse uma castanheira e começasse então o desafio de encontrar todos os ouriços escondidos por entre a mata que brota e cama de folhas que caem. No entanto, procurei o tronco grosso da castanheira e não encontrei, mas todos se apressavam em achar no chão da floresta algo diferente e novo (para mim), disputando em esperteza com os demais. Era uma sorveira, e catavam no chão os seus deliciosos frutos: a sorva. Uma verdadeira iguaria, a ser apreciada ali mesmo na picada, renovando as energias dos quebradores de castanha. Aproveitam para procurar rastos da anta e seguem caminho, atentos a cutias, jacus e inhambus, enquanto enchem suas cargas de castanha, que também representam importante alimento – ali na mata e por vários meses seguintes – e incremento na renda.

Em uma viagem com turistas, os moradores do Ubim quiseram reproduzir, com eles – de forma mais leve – uma expedição para quebrar castanhas. Subimos de barco, dormimos nas redes e na manhã seguinte seguimos em canoa até um igarapé mais próximo. Percorremos um pequeno trecho da picada e então os visitantes puderam testemunhar o trabalho de quebrar castanha, tirar seringa e extrair certos cipós. No retorno, peixes assados em um moquem na beira do igarapé. Experiência que é turística para ambos – moradores podem realizar uma tarefa habitual (mesmo que sazonal) de maneira bem mais fácil, enquanto turistas vivenciam a fundo um aspecto do modo de vida ribeirinho.

As diferentes formas de caça

Segundo Wagley (1988), os povos que habitavam a região amazônica antes da chegada dos europeus, proviam sua subsistência da caça, da pesca e da agricultura, e foram eles que ensinaram os europeus a viver no estranho ambiente amazônico. Antes de discorrer sobre alguns aspectos relacionados a esta forma de subsistência, é necessário falar sobre os perigos de caçar. Os riscos são muitos e os relatos de acidentes, até fatais, são numerosos. A principal arma é a espingarda, e o terreno mais comum é no centro da floresta, onde habitam (mesmo) os encantados: a Curupira⁹⁶, o Mapinguari, o caboclinho do mato. A incursão para o alto do igarapé e de lá para o centro da floresta pode durar vários dias. Os caçadores (praticamente sempre, homens) vão em grupos de três, quatro ou mais, levando armas e cartuchos, terçados, farinha e sal e uma rede para dormir. O objetivo maior é sempre uma anta, um bando de queixadas, animais em quantidade para suprir a demanda por proteína de várias famílias por vários dias. Até encontrar o que procuram, elegem também animais menores, como cutias ou aves, para que tenham alimento durante a caçada. No caminho, os riscos da floresta – a onça, a cobra, a Curupira, mas também a fome, o cansaço e a preocupação com os que esperam na comunidade pelo alimento – acompanham os caçadores durante a busca pelos ansiados animais.

Mas as caçadas também podem ser uma atividade mais curta ou oportunística e durar apenas um dia, quando precisam ir à floresta coletar algum cipó, remédio, castanhas, ou quando simplesmente vão atrás de outros bichos nos momentos em que a pesca não está boa, ou ainda se a pesca está tão farta que até enjoam de peixes. Ou podem durar apenas uma noite, quando aproveitam a escuridão sem luar para encontrar uma paca ou a anta. Cada espécie tem suas determinadas técnicas de caça e algumas são apreciadas como verdadeiras iguarias. Podem também acontecer outros tipos de eventos oportunísticos, quando a caça se oferece inesperadamente, no roçado, ou próximo à área da comunidade.

⁹⁶ Em muitos trabalhos, a referência ao ente Curupira é encontrada precedida do artigo masculino: o Curupira. Também as ilustrações fazem referência a um ser masculino, portanto conclui-se que a representação do imaginário sobre este ser encantado, o considera um ser masculino. No entanto, as referências locais sempre mencionam 'a' Curupira. Talvez isso possa estar associado a um aspecto linguístico regional que faz a concordância do artigo definido com a vogal final da palavra: por exemplo, dizem a 'mota', ou a 'fota', ao invés de a moto (de motocicleta) ou a foto (de fotografia).

Certa vez, estava junto com moradores quando cruzamos com um bando de queixada na água, atravessando o lago Amanã, em seus aproximados dois a três quilômetros de largura (Fotos 103 a 106, página 356). Um bando enorme, com mais de 100 indivíduos, coeso, agrupado, até se assustar com a aproximação de uma voadeira e se dissolver em grupos menores. Estavam próximos à comunidade do Baré, e logo outras três canoas surgiram com mulheres no leme, crianças no centro e homens armados de machado na proa. É preciso muita habilidade para conduzir a canoa próximo a um bicho, desferir um golpe certo na cabeça, erguer um animal pesado sem desequilibrar a canoa e seguir atrás de mais um. Assim fizeram meus dois amigos, um no leme outro matando e tirando os porcos da água, inclusive um indivíduo vivo, para tentar criar. Ao todo as quatro canoas conseguiram mais de vinte animais, que foram tratados com pressa e salgados, repartidos com a comunidade e outros vizinhos, e representaram dias de alimento garantido para muitas famílias do lago. Quanto ao restante do bando, devem ter se separado e encontrado diferentes margens para seguir sobrevivendo.

Dentre muitas outras histórias de caça, de cutias, veados, queixadas e onças, algumas acompanhadas de perto, outras tendo apenas ouvido os relatos, destaco e narro a saga de uma anta, na comunidade Ubim, em janeiro de 2020, que demonstra quanto esforço e dedicação é preciso investir para conquistar o alimento. Como a anta representa uma segurança alimentar, pela quantidade de carne, aliada ao fato de ser uma iguaria apreciada por todos, desperta o desejo e a cooperação entre muitos familiares e vizinhos, favorecendo inclusive os laços entre os caçadores e momentos de aprendizado aos mais jovens e inexperientes. As incursões narradas aconteceram em um momento de total escassez de alimentos e começaram, como costuma acontecer, a partir da descoberta de uma fruteira ou um barreiro – chamado chupador – onde algum morador encontra vestígios recentes da passagem do animal.

Na comunidade do Ubim, a maior parte dos adultos e jovens se dedica à agricultura, mas precisa sempre encontrar tempo para pescar. Os domicílios que possuem crianças e adolescentes podem entregar a eles a tarefa de conseguir o pescado. Meninos e meninas, entre 10 e 18 anos, se ocupam de buscar o almoço na parte da manhã, mas quando o peixe começa a se espalhar pela mata alagada, nem mesmo os mais experientes tem sucesso. É nesse período que as técnicas são diversificadas. Pescam a noite, de faixo, vão mais longe no igarapé e esticam mais malhadeiras, esperando encontrar os cardumes que darão fim à fome

da família e até da comunidade. Uma pescaria bem-sucedida é repartida entre todas as famílias. Mas noites claras de luar não permitem a pesca ou a caça noturna, pois a luminosidade facilita a presa visualizar seu oponente. Bem como durante as etapas mais importantes do trabalho na roça, não é possível que os trabalhadores se ocupem em outras tarefas, pois a roça / mandioca / farinha ocupa todo o tempo. Com isso, há períodos em que os animais de criação, como frangos e carneiros, são a única opção para almoço e jantar. Às vezes, apenas os ovos. Em comunidades que possuem pequenas vendas, como o Baré e a Boa Esperança, produtos como salsicha, carne enlatada e frango congelado acabam rapidamente. Foi numa época assim, quando não se encontrava o peixe, os mercadinhos já estavam desabastecidos e nem os animais de criação deram conta de tantos dias sem proteína animal, que os homens do Ubim se dedicaram, por uma semana, a encontrar a anta.

Tudo teve início em uma fruteira. Alguma árvore de sorva, pequiá, guariúba – ou qualquer outra em que estejam caindo os frutos apreciados pela anta – foi identificada por um morador, que avisou aos demais familiares, e assim começaram a combinar a caçada. Tem início um certo alvoroço, espingardas são buscadas na casa dos parentes, enquanto lanternas, redes, farinha e sal são organizados e embarcados na canoa, rumo ao ponto do igarapé onde a tocaia será armada. Geralmente três a quatro homens vão, no fim de tarde, ‘esperar’ o animal. Caminham até a fruteira e armam suas redes nas árvores, em uma altura onde o bicho não possa encostar. E esperam. Em silêncio. Não podem dormir, mas também não podem conversar. As vezes escutam mais ao longe, mas até mesmo acender suas lanternas pode afugentar a cobiçada presa. Enquanto isso, na comunidade, os que ali ficaram escutam atentos, esperando por algum som de tiro. E pela manhã aguardam ansiosos o retorno dos caçadores. Ainda cedo chegam... nada. Só ouviram o animal, mas de longe, nem chegaram a atirar. E o trabalho do dia segue normal, até que ao fim da tarde outra equipe se forma, prometendo agora trazer o bicho. E o mesmo processo se repete, com a saída do grupo que pernoita na mata. E nada... Sempre há os relatos de que fulano dormiu, ou que ela passou muito longe e logo fugiu em disparada, ou que a arma não disparou quando o tiro era possível, e histórias são contadas e lembradas pela comunidade durante o dia. E logo se juntam mais três ou quatro homens em missão de encontrá-la. E assim vai, até que uma noite, alguém dá um tiro, que é ouvido na comunidade, que se enche de esperança de dar fim à dieta de farinha e qualquer mistura que se possa conseguir naquele dia. Mulheres já imaginam, saboreando,

a mixira, a linguiça e o torresmo que irão preparar. E pela manhã, nada. Mas ela está baleada, diz o atirador. E assim se forma uma nova equipe, agora para sair logo cedo e rastrear o animal ferido, antes que este desapareça na mata ou vire almoço de jacarés ou urubus. O mais experiente dos caçadores embarca em uma das canoas, rumo ao local da caçada. Agora são dez homens divididos em grupos, buscando a anta baleada. Depois de muita espera, uma das equipes, com quatro homens, consegue encontrar o enorme animal, ainda vivo, que quase escapa, mas tem seu fim nas mãos de seus caçadores – que tanto dependiam dele para alimentar suas famílias. O animal é repartido ainda na mata, para ser transportado em quartos, mais leves. Na comunidade a carne é entregue ao patriarca, que reparte um pouco entre seus filhos e envia o restante para serem feitos os processos de conservação. Salgada uma parte, cozida e guardada na banha outra, frita a pele em torresmo e enchidas as tripas em linguiças. E novamente repartidas. E assim por dias, às vezes até semanas, há carne nas refeições. E não é qualquer carne, mas a tão apreciada linguiça de anta! Mixira de anta! Os dias de ovos com farinha no jantar ficam para trás, e em breve os peixes voltariam a aparecer. Talvez já seja tempo do tucunaré, que, na enchente é muito encontrado próximo às beiras dos igapós. Então será tempo de caldeiradas, paneladas repletas de um dos cozidos mais deliciosos da Amazônia. E assim o ciclo das águas, vai também ditando o ciclo das mesas, dos caldos, dos assados, das caças, da fartura e, também, da escassez, que é enfrentada com o apoio de todos os moradores.

Portanto, a caça funciona como uma forma de relação intensa com a floresta, e assim uma relação com outros seres (encantados) da floresta, que por vezes enganam os caçadores, mas que também podem prover a caça àqueles que desenvolvem uma relação respeitosa com a mata. Serve também como uma importante forma de sociabilidade e reciprocidade, quando grupos se fortalecem através do contato nos momentos de caça, e quando os excedentes são repartidos com aqueles membros da comunidade que não puderam participar.

Mas há também aqueles que gostam de caçar sozinhos, seja em uma canoa margeando as terras da beira, em busca de uma paca ou a pé pela floresta, geralmente atrás da área da comunidade. Foi um desses que presenciei ficar perdido, em uma noite em que toda a comunidade vizinha pensava se tratar da Curupira. A comunidade Bom Jesus do Baré é a mais próxima do Ubim. Cada uma está assentada em um igarapé homônimo, com desembocaduras

próximas, na margem esquerda das cabeceiras do lago Amanã. Da primeira saiu o caçador que se perdeu e foi socorrido pelos moradores da segunda.

Em uma noite calma de céu estrelado, após um fim de tarde de chuva forte, o motor de luz não funcionou na comunidade. A luz de velas iluminava o escasso jantar da família na casa do meu amigo e anfitrião Áquila, onde muitas vezes fiquei hospedado em meus trabalhos de campo, antes de me tornar um comunitário do Ubim. Os adultos cansados de um dia intenso de trabalho e as crianças que dormiram cedo, pois não tinha televisão para assistir. Meu amigo e eu conversávamos do lado de fora da casa, próximo à beira do rio. Repentinamente ele me manda parar de falar: “escuta, escuta, escuta! É a Curupira!”. Eu, pouco podia ouvir, mas já me animava com a possibilidade de presenciar de fato um episódio envolvendo os seres encantados. Rapidamente Áquila confirmou que poderia ser a Curupira, ou alguém perdido na mata batendo sapopema – as enormes raízes tabulares que algumas espécies como a sumaúma podem formar. Foi logo acordar seu pai, que confirmou a possibilidade e mandou avisar seu avô Mimi, o patriarca da comunidade. No caminho, passávamos pelas casas silenciosas, acordando os outros tios de Áquila, até chegar ao seu avô. Todos concordaram que poderia ser alguém perdido, mas a Curupira estava sempre na história, podendo ser a causa dos barulhos que fizeram o caçador se perder. Rapidamente duas equipes se formaram e em duas canoas saímos ao encontro do mistério. Atravessamos o igarapé até a outra margem e, antes de entrar no igapó remando, um tiro para o alto avisava o que quer que nos esperava, que íamos preparados. A luz das estrelas já não penetrava o emaranhado escuro do igapó, por onde remamos por algum tempo em direção à batida que ficava cada vez mais forte, sempre fazendo marcas de terçado nas árvores. “lúúúúú”, costumam gritar para se comunicar com parceiros na floresta, e assim faziam esperando ouvir um grito de resposta. Mas a batida seguia firme, assim como a tensão, misturada com empolgação e medo. Conseguimos chegar na beira e a batida estava próxima. Seria a Curupira? Ou apenas um caçador que se perdeu enquanto perseguia sua presa? Para nossa sorte, logo se mostrou verdadeira a segunda opção. O irmão de uma moradora da comunidade se perdeu correndo atrás de um catitu e, após conseguir matar sua presa, foi surpreendido pelo temporal e, em seguida, pela noite que o impediu de encontrar seu caminho de volta. A solução foi encontrar uma sapopema e bater até ser ouvido por alguém. Para sorte dele, dois jovens sem sono ouviram o pedido de socorro. Para sorte nossa, ele conseguiu um porco do mato, que nos

presenteou com uma banda, em agradecimento à ajuda. A falta de peixes daqueles dias não seria sentida no almoço seguinte. Quanto à Curupira, continuava lá, habitando entre o real e o imaginário de todas as histórias que permeiam o cotidiano da floresta.

Mas nem só em busca de comida saem os caçadores. Eles também defendem suas comunidades e, principalmente, suas criações de grandes predadores que rondam seus espaços. Sempre há histórias de onças, jacarés, gaviões, que literalmente dizimam as criações de gado, caprinos, porcos ou galinhas dos moradores – o que pode comprometer não só a alimentação, mas também a renda. Presenciei uma onça que, por várias noites, atacou os carneiros no Ubim, ou outra que matou bezerros no Cacau. A onça é tida como animal muito artiloso e traiçoeiro, que, após descobrir uma fonte de alimento, irá se manter por perto e matar o máximo de animais que conseguir. Seu Moisés do Baré relatou uma ocasião em que a onça praticamente exterminou mais de vinte porcos que ele criava na ilha do Ubim. Para combatê-la os caçadores recorrem a algumas estratégias, como esperar um ataque aos animais do alto de uma árvore próxima, ou entrar na mata com cachorros para encurralar a fera.

Portanto, é preciso considerar três questões importantes sobre a caça: o valor e prestígio do caçador que consegue retornar com o alimento (nesse sentido existe um valor muito grande nas histórias de caça, sempre considerando a destreza, a dificuldade, ou, por outro lado, a panema); a preferência sobre determinadas caças em detrimento a outras (ex. em comunidades pessoas não comem macaco, enquanto em outras é muito apreciado); e o valor nutricional (em quantidade) de um animal: quantas pessoas, ou famílias, por quantos dias consegue alimentar. Isso é muito importante em épocas que a pesca está escassa, pois, enquanto uma paca ou uma cutia podem ter um apreço alto, mas mal conseguem alimentar uma família grande (dependendo do tamanho), a anta pode representar uma segurança por dias para uma família ou comunidade, pois, além da carne fresca repartida, são produzidas mixira, linguiça e torresmo, além da carne salgada.

Outras questões associadas à caça se relacionam com o turismo comunitário e precisam de amplos debates: como seriam definidas as regras para participação de visitantes em atividades relacionadas à caça? Seria permitido o consumo por parte dos visitantes? Pelo ângulo da conservação como avaliar o impacto do consumo de caça, em relação ao consumo de carne bovina, que precisa ser transportada e armazenada resfriada (necessitando de gelo

ou energia elétrica), além de o avanço da pecuária ser um importante causador do desmatamento da floresta? E qual o impacto na fauna pelo consumo em relação ao impacto na Amazônia, associado ao avanço da fronteira pecuária? E como definir essas questões em relação ao turismo – quais seriam os fóruns de discussão e tomada de decisão? Os visitantes hospedados em casas de moradores, por exemplo, poderiam comer carne de caça? Poderiam acompanhar atividades dos moradores associadas ao ato de caçar? Desde os trabalhos iniciais de pesquisa (COELHO, 2012; 2013) esses questionamentos já são levantados, pois a caça faz parte dos modos de vida na Amazônia rural e, se o intuito dos moradores é construir um modelo de turismo que propicie a inserção dos visitantes nessas realidades, é preciso ter bem definidos os limites legais. Vale ressaltar que um projeto de lei 6268/2016⁹⁷ poderá alterar a lei de proteção a fauna (código de caça, de 1967), prevendo a ‘utilização sustentável dos recursos faunísticos’ e a comercialização por populações tradicionais residentes em RDS. Independente desta ou de outras proposições legais, as situações vividas pelas comunidades precisam ser debatidas localmente antes de qualquer atividade de turismo que envolva alguma relação de consumo da fauna.

O universo feminino

Aprofundados alguns dos principais aspectos, que na verdade representam a essência do saber-ser / saber-fazer do homem rural amazônida – na floresta, na água, na terra plantada – preciso também adentrar mais o ambiente doméstico e o universo feminino. Mas devo novamente demarcar que, sendo um homem que chegou a primeira vez com 27 anos e conviveu em diversas ocasiões, com inúmeras comunidades, em diferentes contextos, até os 38 anos de idade, acompanhei muito mais o dia a dia dos homens, do que o das mulheres, da mesma forma como fiquei mais amigo dos jovens da minha idade. No entanto isso não me impediu de perceber e até executar as tarefas que são mais específicas das mulheres, notando ainda a divisão de gênero em uma sociedade machista (como a nacional) que reproduz muitos valores machistas.

Esclareço também que, ainda em 2010 conheci, na cidade de Tefé, a jovem Naiara, nascida no lago Amanã, mas que estudava na cidade. Desde 2014 estamos juntos, com três filhos – os

⁹⁷ <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2113552>

dois primeiros nascidos em Tefé. Portanto, mesmo que frequentando as casas de muitos moradores desde a primeira visita, há muitos anos também frequento e ajudo a construir uma família, que por parte de vó dos meus filhos é das comunidades Ubim e Bom Socorro, mas habita no sítio São Miguel do Cacau, e por parte de vô é da comunidade Santo Estevão.

Durante a pesquisa de campo do doutorado, vivendo no Ubim e no Cacau, sendo estudante e pai de duas crianças, diversas vezes preferia ou precisava ficar em casa lendo e cuidando dos filhos, aproveitando para ter tempo de convivência em uma fase tão única do crescimento infantil. Ao passo que isso me permitia presenciar a forma de organização do trabalho feminino, muitas vezes me colocava como um homem que não servia para as tarefas masculinas. Não saber pescar para prover para a família ou não ter o próprio roçado me colocava em uma categoria diferente, obviamente, por não ser 'nascido e criado' no ambiente rural amazônico.

Mas foi importante acompanhar as tarefas domésticas: lavar roupa na beira, cuidar da casa, das crianças, tratar o peixe, cozinhar... além de ajudar na roça, acompanhar na pescaria, bater o açai, entre outras, demonstram o quanto o papel da mulher é decisivo para a existência e a manutenção do grupo familiar. Entender um pouco sobre resguardos, regras, restrições: em períodos associados ao ciclo menstrual, à gravidez e à amamentação, as mulheres ficam impedidas de realizar várias tarefas, ou consumir diversos tipos de alimentos. O peixe salgado que dá cólica no recém-nascido, as carnes e peixes remosos que podem fazer mal. O 'empanemar' os apetrechos de pesca e caça, ou mesmo o próprio pescador / caçador: pois a mulher tem o poder de retirar a habilidade ou a sorte do homem (muitas vezes seu marido) para conseguir o alimento, por exemplo, se passar por sobre uma artia ou tocar na espingarda quando estiver no resguardo.

Peralta e Alencar (2008) demonstram que, por estarem relacionados à esfera doméstica e à reprodução da família, os trabalhos das mulheres eram vistos como de menor importância, enquanto os dos homens eram considerados mais importantes por estarem ligados ao mercado e à geração de renda. No entanto, as autoras afirmam que a inserção das mulheres em atividades assalariadas tem lhes garantido o acesso a uma renda fixa e à possibilidade de se tornarem provedoras de suas famílias, por exemplo, através dos trabalhos com o turismo (PERALTA; ALENCAR, 2008). Muito importante enfatizar essa análise de gênero (aqui pouco

aprofundada) no que se refere às formas libertadoras de turismo, que precisam também auxiliar no empoderamento e na emancipação das mulheres.

O jirau

Cabe aqui uma ênfase a um exemplo claro de extensão da categoria 'doméstica'. A visão urbana sobre os espaços habitacionais tende a limitar o termo doméstico ao que se insere dentro da casa, ou ainda mais comumente, do apartamento. Nos espaços rurais, os quintais e terreiros são também parte do ambiente doméstico, mas na Amazônia rural, os espaços domésticos se ampliam nas comunidades, tendo a beira do rio como espaço e o jirau como estrutura da sociabilidade doméstica e comunitária, local de lazer e trabalho de toda a família, extensão inequívoca da casa, funcionando ao mesmo tempo como banheiro, cozinha, área de serviço, estacionamento, garagem, oficina, piscina, área de lazer e de pescar.

Na beira do rio, o jirau, geralmente flutuante, no porto de cada casa, é um espaço doméstico onde se acessa a água; local de tratar o peixe, lavar roupas e vasilhas e tomar banho. É também um importante espaço de socialização, principalmente para as mulheres e para as crianças. De manhã cedo, após o café, os homens vão arrumar as canoas amarradas no jirau e sair para pescar e trabalhar na roça. As mulheres chegam em seguida carregando grandes bacias com a louça do café da manhã ou do jantar da noite anterior, que lavam e sobre de volta para casa. Em seguida retornam para cuidar da roupa suja, já deixada de molho em bacias sobre o jirau. Dessa vez, vêm acompanhadas das crianças, que brincam e tomam banho enquanto as mães e irmãs mais velhas lavam a roupa. Quando os maridos e filhos mais velhos vão olhar a malhadeira para retirar o peixe do almoço, é no jirau que o alimento começa a ser preparado. Faca peixeira e terçado são as ferramentas em mãos para tratar o peixe, tirar as escamas, o bucho, as nadadeiras e guelras, às vezes 'ticar' ou dividir em tamanhos menores para facilitar o preparo. Em baldes ou vasilhas os peixes já tratados são então levados para a cozinha para serem consumidos no almoço, ou salgados para as refeições seguintes. À tarde, a 'quentura' deixa o jirau mais desabitado, até o momento de ir de novo tirar malhadeira, tratar o peixe para o jantar, e então começarem os membros da família a chegar, um a um, para tomar banho e se preparar para o merecido descanso, até começar tudo de novo no dia seguinte.

Visitantes que experimentaram as formas de socialização no jirau – nadando, lavando roupa, tomando banho – puderam sempre perceber uma característica lúdica do cotidiano de quem vive na beira do rio e depende dele para sua existência. Outras questões que se referem à vida comunitária, por terem relevante relação com a atividade turística, serão pontuadas na sequência, sem, no entanto, entrar em muitos detalhes no momento.

As relações comunitárias

Cada comunidade tem suas características específicas, marcadas pela própria fisionomia de seus habitantes, pelas crenças religiosas que praticam, pelas atividades que se especializam em realizar e pelo engajamento com as decisões referentes a toda a reserva. Portanto, dentro da comunidade, entre as comunidades, entre os setores da Reserva, ou ainda entre as Reservas e as cidades, há uma infinidade de relações que formam uma rede emaranhada e complexa, que, por sua vez, tem papel fundamental nas relações que possam ser desenvolvidas para o turismo comunitário.

Enquanto as comunidades que participam dos trabalhos com turismo (na Pousada Uacari e na Casa do Caboclo) estão bem próximas da cidade de Alvarães – onde podem conseguir itens industrializados, ou até mesmo captar turistas que passam nos barcos da linha Manaus / Tabatinga – as comunidades do lago Amanã ficam a 12 horas de barco de Tefé, o que lhes impõe uma relação distinta com a cidade. Novos ‘patrões’ começam a emergir no lago, pois, muitas vezes, é mais fácil vender a farinha a estes, do que realizar uma longa e dispendiosa viagem à cidade.

Um sem-número de aspectos foram percebidos nessas relações comunitárias, mas irei destacar brevemente apenas um: a reciprocidade com relação às visitas a moradores de outras comunidades, ou até mesmo na participação nos campeonatos de futebol. Pimentel e colaboradores (2007, p. 26) falam sobre a “dialética inerente à dádiva perante a hospitalidade”, quando, ao receber alguém em sua casa ou comunidade, uma pessoa (ou família) se faz anfitriã e, assim, cria a possibilidade (ou obrigação) de ser visita deste que foi seu visitante. Ou, novamente nas palavras de Mauss (2008, p. 112), estes são “os três temas da dádiva, a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir”. Isso era muito percebido nas visitas de domingo, quando uma família visita algum parente ou amigo,

mas também se prepara para futuramente receber essa mesma visita. Ou quando uma comunidade organiza um campeonato de futebol – que pode durar meses – e as demais comunidades levam seus times para disputar (e prestigiar) o campeonato. Isto gera a obrigação de também participar de um campeonato organizado por aquelas comunidades que inscreveram seus times. E assim vão se sucedendo as interações e se aprofundando os relacionamentos entre os membros das comunidades – que também se encontram nas festas, nas reuniões de setor, nas viagens a Tefé, em uma complexa trama social.

‘O tempo dos antigos’ – E as novas tecnologias da vida rural

Novamente o terçado pode surgir como uma ferramenta que reconfigurou a forma de inserção no espaço das populações amazônidas. Colchester (1984) cita o exemplo dos povos Yanomami, relatando que a introdução de ferramentas de aço e de novos cultivos teria transformado radicalmente sua economia pré-colombiana. Desde a chegada dos novos habitantes europeus – e os africanos que traziam consigo – as populações da Amazônia e das Américas têm experimentado constantes transformações.

Considerando-se influências mais recentes, diversos relatos dos moradores das Reservas Amanã e Mamirauá demarcam essas mudanças. Os ‘mais velhos’ sempre contam que, antigamente, quase não havia motores, e a viagem do lago Amanã para Tefé se fazia a remo, em dois dias. Mencionam os antigos regatões – barcos a motor dos antigos patrões – que traziam mercadorias e pessoas para povoar o interior da floresta no período do aviamento. Gomes (2022) faz uma interessante análise sobre a divisão temporal na interpretação dos habitantes de Amanã, até chegar no ‘tempo da Reserva’ – ou, diria também, ‘tempo do manejo’.

Alguns mais jovens ainda se lembram do primeiro motor (rabeta) que os pais compraram. Motor de luz também não era comum (muitos lembram que a primeira Copa do mundo de futebol que assistiram pela televisão foi a que o Brasil ganhou, mas não a de 1994, e sim a de 2002). Assim como não eram comuns os motosserras e então a mata era derrubada no machado, as casas não eram feitas de tabua, mas de paxiúba (palmeira cujo tronco era serrado no meio para se fazer o assoalho). Era utilizado um ralo manual para cevar a mandioca mole para fazer a farinha, hoje um ralo é ligado a um motor a gasolina que o gira e torna o serviço

mais rápido. Até mesmo a tarefa de torrar farinha na beira do forno já está se modificando, pois começaram a ser distribuídos (através do Programa Bolsa Floresta), equipamentos para torragem de farinha (palhetas giratórias conectadas a um motor movido a gasolina), permitindo que o ‘torrador’ apenas supervisione o forno, enquanto executa outras funções na casa de farinha.

Assim, hoje em dia, os ‘mais velhos’ das comunidades criticam os jovens, que não podem sequer ‘espiar a malhadeira’ sem ‘funcionar o rabeta’. A percepção sobre o tempo se altera. A urbanização extensiva se estende por sobre as periferias (MONTE-MÓR, 1994). E o turismo pode se fazer mais um fator de conexão das comunidades com o mundo, aumentando a comunicação, os contatos e a velocidade das mudanças.

Tecnologias no interior

Além dos motores, transportes e eletrodomésticos, de uma forma geral, o período entre 2009 e 2022 – que abrange o recorte de análise desta pesquisa – representou, também no interior do Amazonas, um incremento no acesso a tecnologias, principalmente no que tange à comunicação móvel. Os celulares e smartphones estão cada vez mais disponíveis e o acesso à internet também. Inclusive as crianças das comunidades já passam muito tempo ‘jogando joguinhos’ nos telefones dos adultos. A internet está chegando em algumas comunidades, o que melhora o acesso ao ensino e a capacidade de comunicação com a cidade e com o mundo, o que é fundamental para o desenvolvimento do turismo, de forma independente.

Um ponto específico precisa ser enfatizado aqui: o uso dessas tecnologias para a produção de conteúdo. Duas irmãs da comunidade Santa Luzia do Baré (próxima ao Bom Jesus do Baré, nas cabeceiras do Lago Amanã) criaram dois canais de Youtube – ‘ribeirinhas da Amazônia Fabiola e Fabiane’⁹⁸ – onde publicam vídeos sobre seu cotidiano. Já possuem mais de 300 mil inscritos nos canais e alguns vídeos que ultrapassam 8 milhões de visualizações, totalizando mais de 80 milhões de visualizações em todos seus vídeos postados. As irmãs já foram entrevistadas em canais da rede aberta de televisão e conseguiram captar recursos para reformar o barco da família. Conheço as jovens desde 2010 e entrevistei a mais velha em julho de 2022, quando a

⁹⁸ <https://www.youtube.com/c/RibeirinhadaAmazoniaFab%C3%ADolaAlvesPedrosa> e <https://www.youtube.com/channel/UCGlpf8hghXvjdXdT6USaygQ>

indaguei sobre sua percepção do turismo comunitário, a partir do alcance dos conteúdos que produzem. Ela disse que percebe muito interesse das pessoas, por ser algo diferente, visto que as pessoas não sabem sobre o cotidiano ribeirinho e não há muitos canais que mostrem isso. Disse também que frequentemente recebem mensagens perguntando sobre a possibilidade de visitar a comunidade e, com isso, estão se organizando para, no futuro, começar a receber turistas, inclusive utilizando o barco da família que está sendo reformado.

Como última análise na questão das tecnologias na relação com o turismo comunitário, vale uma reflexão sobre 'o tempo do rio', em comparação com o que os 'mais velhos' dizem sobre os jovens. Muitas lideranças jovens que tentam organizar o turismo – tanto no Amanã, quando em Mamirauá – pensam na utilização de voadeiras para o transporte, instalação de internet nas comunidades, energia solar e outros itens mais modernos, para o turismo de um modo geral. Se, por um lado, isso pode facilitar na captação de visitantes, há também aqueles que vêm de fora em busca do diferente e de uma vivência mais 'autêntica' da floresta, sendo importante os moradores terem uma visão para equilibrar o moderno e o tradicional, buscando sempre o que é melhor para suas comunidades.

Diferentes formatos de turismo comunitário

É possível fazer uma avaliação dos exemplos de turismo desenvolvidos nas reservas considerando uma gradação de formatos de turismo comunitário, que levem em conta diferentes níveis de participação local – em alusão ao que apresentam Pimbert e Pretty (2000) – desde um envolvimento mais passivo (apenas como prestadores de serviço, por exemplo), até níveis mais complexos que envolvam o empoderamento, a autodeterminação e a completa autonomia sobre todos os processos que abrangem a hospitalidade e a prestação de serviços turísticos.

Entre os modelos de turismo comunitário analisados, cada um tem suas particularidades. A Pousada Uacari segue um padrão de atendimento que visa receber turistas – na maioria, estrangeiros – com um certo nível de exigência, quanto a serviços e encontros com a fauna, mas que não dão tanta importância a questões culturais. Apesar de se interessarem pelo aspecto comunitário do turismo, são mais dispostos a ver animais, caminhar pelas trilhas na mata e entender sobre os processos de conservação da Amazônia. Estão dispostos a pagar

mais e esperam ser recompensados por isso. Alguns estão dispostos também a ajudar as comunidades com doações. A participação institucional na Pousada Uacari sempre foi muito forte, na condução dos processos, tomadas de decisão e aporte financeiro. A Pousada serviu inclusive de apoio à divulgação do Instituto Mamirauá, como uma verdadeira vitrine da proposta de conservação e desenvolvimento (PERALTA et al, 2016).

Os formatos de Amanã e da Casa do Caboclo são similares entre si, mas bem distintos da proposta da Pousada Uacari. A primeira, ainda em processo de formação, parece mesmo privilegiar o contato mais próximo entre visitantes e comunidades, quando os primeiros podem vivenciar os modos de vida e participar do cotidiano de vida ribeirinha. Já o segundo parece oferecer uma experiência intermediária, que aproveita o aprendizado que os moradores da Boca do Mamirauá tiveram nos anos de trabalho na Pousada Uacari, mas aplica este modelo de viagem em um formato mais simples e em contato mais direto com a comunidade. Outras duas comunidades que trabalham na Pousada Uacari – a aldeia Vila Alencar e Caburini – também procuram definir seus modelos de turismo comunitário, aparentemente em um formato mais similar ao que vem sendo construído no lago Amanã, com ênfase na interação entre visitantes e anfitriões. Por outro lado, no extremo leste da Reserva Amanã, a comunidade Vila Nunes – que já prestou serviços de turismo de pesca esportiva – tentava construir um modelo comunitário que se adequasse aos serviços de pesca esportiva, em um formato similar ao que a Pousada Uacari começou a oferecer desde 2015. Percebe-se que há muitas nuances e particularidades nos modos de organização e formatação de produtos do turismo de base comunitária, mas nenhum deles implica, necessariamente, que o efeito será libertador.

O trabalho de guia na Pousada Uacari

Já havia trabalhado como condutor bilingue na Pousada Uacari entre 2010 e 2012, e pude exercer novamente o trabalho durante a pesquisa de campo do doutorado, em agosto de 2019. Por mais que o contato com as principais lideranças da pousada tenha se mantido ao longo dos anos, o retorno foi muito importante para perceber como está sendo a prestação de serviços, como está sendo renovada a equipe e como está se dando o processo de transferência de gestão. Serviu também para realizar uma breve etnografia dos turistas da

pousada – com um perfil bem distinto dos visitantes do lago Amanã. Além de voltar a visitar as comunidades e entender melhor sobre os estágios de desenvolvimento dos projetos locais de turismo.

Na relação com os turistas, eu tinha o importante papel de interlocutor. Como afirmam Ozorio e colaboradores (2016, p. 92), “o guia naturalista atua como uma ‘ponte’ entre o visitante, o local visitado e a comunidade local”. Para Salazar (2012a), os guias turísticos costumam ser os únicos ‘locais’ com quem os turistas desenvolvem uma relação de proximidade, tornando-se fundamental o papel dos intermediários profissionais na facilitação desta experiência de contato cultural e encontro com o ‘outro’. Foi possível identificar como nas conversas durante as refeições entre visitantes de uma variedade de nacionalidades (que costumam produzir em profusão a categoria ‘turista’) surgiam sempre temas comuns relativos a ‘viagens’, como safaris na África, ou as aves do paraíso, da Papua Nova Guiné. Quase como se houvesse ‘destinos símbolo’ de uma categoria de viajante, ‘ecoturista de luxo’ ou de elite.

Percebe-se também como as experiências vão ficando repetidas a cada ciclo de turistas, que já tem todas as atividades programadas, em roteiros de 3 ou 4 noites, sempre seguindo um padrão, como mostram Ozorio e colaboradores (2016). Cohen (1972) afirma que as pessoas devem ser processadas pela indústria turística da maneira mais eficiente, suave e rápida possível em todas as fases do passeio, tornando-se imperativo que a experiência do turista – por mais nova que lhe pareça – seja tão ordenada, previsível e controlável quanto possível. O autor conclui que os turistas devem ter a ilusão de aventura, enquanto todos os riscos e incertezas da aventura são retirados do passeio (COHEN, 1972).

Outros pontos interessantes também podem ser assinalados, como – por mais que as experiências com os visitantes comecem a se repetir (mesmo alterando-se a identidade pessoal por trás da figura do ‘turista’) – as relações entre os trabalhadores sempre se renovam, no rodízio que é feito entre os moradores de diferentes comunidades. As visitas às comunidades parecem algo muito distinto e destoante da experiência na Pousada Uacari: certa vez acompanhando um grupo de turistas na visita, uma delas manifestou explicitamente (em inglês) sua decepção com o fato de os moradores terem acesso à antena parabólica e televisão, estando, conseqüentemente, conectados com os eventos nacionais e mundiais, principalmente através dos jornais, além de novelas e outras formas de entretenimento – o que, em sua visão, corrompia sua cultura e desconstruía a visão romantizada sobre eles. Isto

corrobora o apontamento de Cater (2006) quando diz que o ecoturismo presume um estilo de vida 'zooificado'. Importante também destacar o fato de os visitantes da pesca esportiva também utilizarem as estruturas da Pousada Uacari (em parceria com outras empresas), enquanto o turismo comunitário da Boca ainda não pode usar nem mesmo o lago Mamirauá como local de passeio. Este fato reforça uma conversa presenciada ainda em 2012, quando uma liderança da Vila Alencar recebeu a resposta da então coordenadora do Programa de Turismo de Base Comunitária (PTBC) do IDSM de que não seria possível apoiar a iniciativa da comunidade que, naquele momento⁹⁹ desejava construir seu próprio modelo de turismo.

O trabalho como professor de inglês no Ubim

Nos momentos em que a pesquisa de campo se concentrava na comunidade Ubim, pude conciliar, de forma voluntária, o ensino do inglês para as crianças do nível fundamental. Até mesmo como uma forma de atender a uma lacuna que está associada ao turismo, o inglês para as crianças é uma demanda curricular não atendida e que pôde ser preenchida durante algum tempo, inclusive com um curso introdutório para os demais professores do lago Amanã.

A novidade instigou também os adultos da comunidade, ao verem seus filhos e netos arriscando algumas palavras. Mas, apesar de tentativas, não foi possível organizar uma aula noturna de inglês para esses (que seriam, talvez, os principais interessados no curto prazo, pois já estiveram em contato direto com visitantes estrangeiros). Não obstante, por diversas vezes o trabalho com os alunos foi reconhecido, como na festa do dia das crianças, quando o patriarca da comunidade destacou em sua fala a satisfação de testemunhar seus netos já expressando um conhecimento que até então não se tinha naquele local.

Diversas outras questões ainda se destacam, em uma infinidade de tópicos, abordagens ou análises possíveis de serem feitas aqui, mas não há como esgotar um assunto tão vasto, complexo e cheio de interconexões, que foi acompanhado de perto sob diversos ângulos. Um

⁹⁹ Enquanto pesquisador do IDSM me dispus a contribuir com a organização das comunidades e, mesmo trabalhando na RDS Amanã, fui em uma reunião na comunidade, ainda em 2010.

exemplo é a relação do interior com a cidade, principalmente Tefé, onde também o rural e o urbano convivem e interagem.

Polo regional, Tefé tem muito forte a ruralidade, nos quintais, sítios, roças, além claro da pesca, até o aspecto de comunidade em alguns bairros, com casas de madeira, córregos e igarapés, ruas de terra (ou barro) em péssimas condições, açazais, e outras características rurais. Pude viver em Tefé e, como um morador da reserva, apenas visitar a cidade tanto pernoitando na beira, em uma embarcação, quanto ficando em casa de amigos comunitários do Amanã. Mas outras áreas das reservas comunicam diretamente com as cidades de Alvarães, Uarini, Jutaí, todas na margem direita do Solimões, ou Maraã, no Japurá. Para os moradores das comunidades próximas à Pousada Uacari, basta atravessar o Solimões para chegar a Alvarães, onde muitos tem casa e chegam a utilizar a casa do interior para passeio de finais de semana e eventuais trabalhos – na Pousada Uacari, inclusive. Ao passo que algumas principais comunidades das reservas estão desenvolvendo um caráter urbano, com ruas (por vezes calçadas), motos e moto-carrocerias para carregar mandioca, distanciamento da beira, banheiros dentro de casa.

Outra questão que penso ser necessária abordar brevemente é a minha vivência etnográfica, relativizada. Até que ponto posso ser um ‘comunitário’? Até que ponto posso realizar uma etnografia? Quais as minhas identidades, atribuídas pelos moradores, a partir das construções conjuntas e convivências com cada um deles: pesquisador, morador, membro da família, amigo, compadre, cunhado, comunitário, guia, Mappinguari¹⁰⁰, colega de trabalho, professor, tio, marido, pai. Acompanhar ou realizar sozinho, por conta própria, as atividades cotidianas não eram unicamente uma questão de pesquisa, mas de sobrevivência, pessoal e familiar. Conseguir peixe para o almoço, produzir farinha, tirar açaí, quebrar castanha, eram atividades mais relacionadas ao ‘saber-viver’ amazônico do que simplesmente uma imersão antropológica. Era preciso assumir meu papel de chefe de família, provedor (como são ali os homens casados, pais de família), e realizar as tarefas que cabem a esta figura. Estudar, cuidar de filhos, fazer comida, são tarefas que os homens dali não costumeiramente assumem, por isso são vistas com desconfiança. Estudar, principalmente, no caso ainda sem bolsa (o que agrava a compreensão sobre a necessidade do estudo), era visto como desnecessário,

¹⁰⁰ Na primeira estada na Pousada Uacari, ainda em 2009, ganhei – como de costume local – um apelido que me seguiu ao longo do tempo, mesmo que também me chamassem pelo nome.

improdutivo. Principalmente por ser um pesquisador diferente dos daqueles que estavam acostumados a receber em suas comunidades, vindos em suas voadeiras potentes, em equipes numerosas, uniformizados, realizando entrevistas com pranchetas e gravadores, conduzindo reuniões, dominando os espaços de diálogo. Muito distinto de um pesquisador que ‘anda por aí’, nas canoas e barcos dos moradores, dorme e come com os moradores, ajuda nos trabalhos da roça, enfim, perde-se a imagem do pesquisador tradicional. E como se misturavam as formas de pesquisa – como os moradores se apoderam dos processos de indagação e aproveitavam os ambientes familiares a eles para ‘me entrevistar’. Na casa de farinha, em uma capina na roça, ou na beira de um campo de futebol, surgiam assuntos importantes para o conhecimento e a confiança mútua. Ou um verdadeiro teste, como quando o patriarca da comunidade onde vivia me arguiu sobre ‘como se faz farinha’. Após explicado o processo, foi a vez de provar na prática que sabia fazer a farinha junto a minha família. Ele me ‘deu’ um pedaço de sua roça madura para arrancar a mandioca e completar todo o trabalho – feito com êxito (e avaliado por todos os moradores, que provaram e aprovavam a farinha).

Como última questão, uma forma de ‘protesto-homenagem’ (se é que é possível) à figura da mulher, que é subalterna na periferia da periferia. O interior da Amazônia é uma região periférica do Brasil, que, por sua vez, é um país periférico. Qual o papel (e os desafios) de uma mulher cabocla ribeirinha – como sujeito subalterno, de uma categoria social subalterna – em uma sociedade machista patriarcal? Como é importante (e até determinante) o papel das lideranças femininas no turismo de base comunitária no Amanã e no Mamirauá! Personagens como Jucineia (Ubim), D. Maria e Eleninha (Baré), Ruth (Boca do Mamirauá), Ednelza (Vila Alencar) e Deuzeny (Caburini) têm tido um protagonismo não apenas nas questões relativas ao turismo, mas em todos os aspectos do desenvolvimento comunitário. Este relato é apenas para enfatizar a importância da mulher amazônida na preservação da cultura e da floresta.

CONSIDERAÇÕES

Este capítulo visou apresentar uma abordagem mais etnográfica, relativo aos anos de pesquisa de campo na região do médio Solimões, principalmente nas comunidades do lago

Amanã. Independente das conexões com a atividade turística, a intenção foi apresentar múltiplos aspectos das realidades locais das bases comunitárias onde o turismo pode se inserir, ou se intensificar. Mesmo que, muito provavelmente, as experiências turísticas possibilitadas em alguns poucos dias não permitam aos visitantes captar ou vivenciar a complexidade associada à cosmovisão de seus anfitriões, as análises apresentadas cumprem algumas funções: aprofundam o olhar sobre os modos de vida dos habitantes, que recebem em seus lugares as pessoas de outras partes do Brasil e do mundo; comprovam a complexidade e a importância de serem consideradas as múltiplas ideias e opiniões dos atores envolvidos e que, para isso, é preciso tempo, respeito e confiança; demonstram como o turismo de base comunitária se relaciona com todas as facetas do lugar onde se insere. Por tudo isso, é indispensável apresentar uma análise que contemple essas relações e suas possíveis consequências.

Assim como as lições das águas amazônicas – que na cheia se espalham por cima das terras, alargando e aprofundando rios e paranãs, abrindo furos que possibilitam novos caminhos – busquei ampliar a área abarcada pelas ideias, com o intuito de assim tornar mais profundos os cursos do pensamento sobre o turismo que mina e se manifesta da perspectiva das comunidades.

A intenção foi demonstrar um pouco sobre os modos de vida das pessoas que habitam as comunidades que se organizam para o turismo. Assim como a atividade pode chegar para alterar muitas dessas formas de as pessoas se relacionarem com o ambiente, pode também chegar para valorizar essa cultura, buscando inserir os visitantes nas dinâmicas locais, libertadoras. Principalmente algumas atividades como a pesca, a agricultura e os diversos extrativismos, envolvem um conhecimento profundo da floresta que pode ser também aproveitado como uma forma de inserção dos visitantes no cotidiano ribeirinho, podendo, inclusive estar associado a um meio de transmissão de conhecimento dos povos da floresta, para os habitantes da cidade. E quando as atividades cotidianas são acompanhadas de perto, a interação com o rio e a floresta é intermediada por aqueles que, naturalmente, desenvolveram essa relação e, assim, os visitantes podem compreender melhor como é a vida na Amazônia.

CAPÍTULO 9

UM MZUNGU NA ÁFRICA – ETNOGRAFIA DE VIAGEM PELO CONTINENTE

RESUMO: Neste capítulo em formato de relatos de viagem pretendo apresentar duas Áfricas, (re)conhecidas em 2014 durante uma viagem de seis meses por dez países. A África dos africanos, sejam eles negros (bantu), bosquímanos, etíopes ou descendentes dos árabes; e a África dos brancos, dos *mzungus*¹⁰¹, sejam eles descendentes dos colonos ou turistas em viagem. Este ensaio se apoia no turismo para reflexões sobre estas duas Áfricas e o abismo que as separa, usando como base para a construção do argumento, uma experiência de viagem do autor, que visava e priorizava conhecer a África dos africanos. Como método de viagem, a simples ação de viajar para conhecer o desconhecido, tendo como ponto de partida Angola e como destino final a Etiópia, além de alguns locais de interesse a serem visitados ao longo do caminho. Isto delineava um possível percurso, considerando-se o tempo de seis meses e como meio de locomoção o transporte público terrestre. A viagem tinha como principal objetivo o aprendizado, que foi conquistado a cada despertar naquele continente. Este capítulo irá apresentar alguns desses aprendizados sobre a relação entre turismo, comunidades locais, áreas protegidas, processos de colonização e emancipação, entre outros. A intenção é reconhecer que o abismo existe, para então pensar em formas de superá-lo, buscando maneiras de aproximar as duas Áfricas através de um turismo que seja libertador

Palavras-chaves: África, turismo comunitário, liberdade, independência.

¹⁰¹ A palavra *mzungu*, do suaíli, significa branco, e é utilizada em diversos países africanos para fazer referência ao homem-branco.

INTRODUÇÃO

“Ao vir para a África, eu esperava, talvez, ter, enfim, um coração!”

(Michel Leiris – A África fantasma)¹⁰².

Quantas Áfricas existem dentro de um continente? E quantas visões de África são produzidas por olhares internos e externos a ela? Para Anibal Quijano (2005) a identidade geocultural atribuída ao continente africano foi parte do processo de sua incorporação ao ‘sistema-mundo’, estabelecido pelas potências europeias em sua condição de centro do capitalismo mundial. A partir da dominação colonial, África se torna um ‘ente-geográfico’ (SAID, 1990; PRATT, 1999), onde a relação com as metrópoles é baseada na desigualdade de forças e na dominação.

Congo Belga, África Oriental Alemã, África Ocidental Francesa, Rodésia, África Oriental Britânica, Somália Italiana, eram os nomes de algumas das colônias ultramar e denotavam a força da dominação estrangeira imposta aos novos territórios estabelecidos e repartidos do continente (BOAHEN, 2010c). As viagens ao interior passaram a produzir novas relações entre os povos dominados e os exploradores em busca de riquezas, com grande valor às atividades de missionários e exploradores, na produção do conhecimento geográfico (BOAHEN, 2010a). Pratt (1999, p. 28) analisa que “o relato de viagem e exploração produziu ‘o resto do mundo’ para leitores europeus”. Nesse sentido, África passou a ser o que os europeus diziam e relatavam sobre ela. Ainda hoje, visões preconceituosas atribuem apenas guerra, fome, doenças e miséria ao rico continente africano, estigmatizando seus povos e relegando-os a uma condição periférica, enquanto empresas e governos estrangeiros seguem explorando as riquezas locais em um claro processo de neocolonialismo (N’KRUMAH, 1967). Para Appiah (1997, p. 21), a “opinião negativa sobre a África não foi fácil de distinguir de uma opinião negativa sobre os negros”.

¹⁰² Assim como tantos outros etnógrafos, antropólogos, geógrafos, biólogos, cosmógrafos, naturalistas, Leiris realizou, na década de 1930, uma longa expedição científica cruzando o continente (em seu caso, do Senegal a Djibuti). Robbins (2003) aponta que, mais tarde na vida, Leiris admitiria que sua experiência africana havia desconstruído o mito da viagem como meio de fuga.

Mas antes de iniciar esta parte da ‘viagem’ – e de seus relatos – é deveras preciso falar de fronteiras, afinal para viajar é necessário transpor fronteiras. Limites imaginados, impostos, atribuídos, absorvidos, reconstruídos, ressignificados, inventados, incorporados, negados, negociados, aceitos, assimilados. Muitas foram, são (e continuam sendo e deixando de ser) essas fronteiras africanas. Processos históricos, internos e externos (principalmente), amplificados pelas diversas formas de colonização, buscaram estabelecer o que são definidas hoje como as fronteiras dos Estados-Nação africanos. E é preciso reconhecer estas demarcações territoriais, neste movimento de viagem que pretende ser ‘através’. Pois foi atravessando o continente que pude ter uma ideia de África, para além das fronteiras: por sobre uma terra, uma África. Dos sonhos pós-coloniais de união africana às sangrentas disputas internas e entre países, um continente que continua em formação, desde Lucy, até o futuro que não se sabe ainda, mas que se pode imaginar próspero (desde que seja, de fato e em todos os aspectos, libertador).

Então quando esta pesquisa fala de África, de que ente geográfico, lugar, território, paisagem, se atreve a falar? Como ousa um não-africano falar sobre, para, por África? É um brasileiro, ‘*mzungu*’, mestiço, fruto da união sangrenta de três continentes um não-africano? É preciso então analisar como enxergo meu corpo-político no mundo e como os africanos que me encontraram no caminho enxergavam este corpo-político. Retorno então a minha primeira viagem à África, em 2005, cruzando o estreito de Gibraltar, até o Marrocos, quando um policial de fronteira em Tanger me chamou de Bob Marley. Na época nem carregava os *dreadlocks* que me acompanharam por diversas vezes em quase duas décadas de anos, mesmo assim, o primeiro africano que me encontrou, reconheceu em mim um símbolo caribenho pan-africano da luta anticolonial pela liberdade e união dos povos. Jamais esqueci essa feliz homenagem.

Por muitos anos guardei o desejo de voltar à África, enquanto aguardava uma oportunidade de realizar uma viagem sem pressa, sem muitos planos ou objetivos e que me permitisse de fato ver e viver a África. Algumas ideias na cabeça, países, roteiros, interesses, mas nada de muito concreto além de desejos diversos para territorializar o meu conhecimento sobre África. Quando em 2014 pude realizar o sonho, percebi que a imagem de um continente pobre, doente e em guerra – propagada aos quatro cantos do mundo – era uma construção ocidental (colonial) interessada em manter todos os povos africanos no lugar destinado ao medo e à repulsa. Na verdade, apesar de alguns casos pontuais ainda frutos dos problemas

(neo)coloniais, nada na África remete a este imaginário degradante e, muito pelo contrário, a riqueza do continente pode ser percebida e vivenciada a cada novo destino, por mais que os projetos coloniais tenham, de fato, deixado um fraco legado no que se refere às estruturas físicas.

Foi com a intenção de ver com meus próprios olhos e vivenciar de corpo e alma o que é (e pode ser) o vasto continente africano, que me dispus a viajar por ele. Assim, o objetivo principal da viagem era conhecer a África e os africanos – ou a África dos africanos. Buscando também aprofundar o conhecimento sobre a área de trabalho e pesquisa, que envolve o turismo de base comunitária em áreas protegidas com populações tradicionais, tentava incluir no roteiro a visita a algumas iniciativas locais. O objetivo desta parte do trabalho é apresentar algumas questões apreendidas durante a viagem, em especial no que diz respeito à relação entre as comunidades locais e os arranjos locais para o turismo, associados também, e principalmente, aos aspectos da conservação da natureza.

Esta viagem vinha sendo planejada por dez anos, quando entre os anos de 2003 e 2005 residi nos EUA e na Europa¹⁰³ para ganhar experiência em turismo através do trabalho e das viagens – e, com a renda acumulada, custear mais viagens. A partir da Inglaterra eram muito acessíveis os bilhetes para Johannesburgo, daí nasceu o primeiro esboço do roteiro entre a África do Sul e o Quênia, já viajando por mapas e imagens de satélite. Foram imaginados deslocamentos terrestres para o percurso e o desejo de conhecer Angola e Moçambique (para tentar aprender mais sobre o Brasil). Naquela época a viagem acabou não se realizando, mas o sonho persistiu. Entre o primeiro esboço e o primeiro passo da caminhada, dez anos se passaram e, durante esse tempo, me dediquei ao trabalho e à pesquisa com turismo em áreas protegidas e turismo de base comunitária, vivendo e trabalhando em Minas Gerais, na Bahia, no Amazonas e no Rio de Janeiro – o que ajudou a construir o caminhante que iria percorrer um continente com o puro desejo de conhecer o desconhecido e, com isso, adquirir conhecimento.

¹⁰³ Morar nos EUA e na Europa como trabalhador imigrante ajudou a entender a relação entre colonizador (*mzungu*) e colonizado, do ponto de vista do segundo, que é, de certa forma, similar à forma como europeus veem os ‘latinos’ ou os ‘africanos’. Moser (2016) confirma que ‘latino-americano’ é uma categoria próxima de ‘negro’ ou ‘indígena’.

A conjuntura no Brasil de 2013, com o aproximar de uma Copa do mundo¹⁰⁴ que se desenhava excludente e elitizada e trabalhando como professor e coordenador do curso de turismo de uma faculdade na caótica cidade do Rio de Janeiro (que se preparava para a copa e os jogos olímpicos), decidi que era hora de ‘escapar’ e retomar o sonho. Cruzando o Atlântico do Brasil para a África, o roteiro foi adaptado para que a viagem se iniciasse em Angola, atravessando o continente até Moçambique e subindo até a Etiópia. Assim, os países visitados foram Angola, Namíbia, Botsuana, África do Sul, Moçambique, Malawi, Tanzânia, Quênia, Uganda e Etiópia. Exatos seis meses para percorrer mais de 20 mil quilômetros¹⁰⁵, com a condição de viajar ‘*on the road*’¹⁰⁶, fazendo uso dos meios de transporte locais utilizados pelos africanos e com orçamento pessoal de no máximo 50 US dólares por dia, mas tentando manter os gastos próximo de 30 dólares, para poder despender mais em determinados locais, ou para eventuais emergências. Partindo sozinho para Luanda aos 27 de janeiro de 2014 com o compromisso de estar em Addis Abeba no dia 25 de julho, no meio tempo a África dos africanos seria minha morada, deixando o caminho e os amigos que surgiam ditarem o ritmo e a direção dos passos seguintes.

Em minha longa viagem pude distinguir várias Áfricas, das quais destaco duas: a África dos africanos, e a África dos turistas, brancos, ocidentais, colonos. A fronteira entre elas é abissal. A primeira é escassa em infraestrutura, pois como relatou detalhadamente N’Krumah (1967), os colonizadores não tinham interesse em desenvolver nada além de seus acessos às riquezas do continente. A segunda possui tudo que precisa para suprir os habitantes das metrópoles coloniais de tudo aquilo que o imaginário projeta como positivo em África, sempre relacionado à natureza, ao selvagem (‘*wilderness*’) e aos ‘exóticos’ membros das ‘tribos’. Para se alcançar os grandes animais das savanas há um sistema de áreas protegidas providas de pistas de pouso para pequenos aviões, hotéis de luxo, estradas para veículos de safari adaptados, redes de supermercados europeus com produtos importados nas prateleiras e

¹⁰⁴ Acompanhar os jogos pela televisão por diversos países africanos, testemunhando a colonização das arquibancadas e gerais por cadeiras e camarotes – que eram ocupados por pessoas brancas – muito contribuiu na concepção da ideia sobre o turismo colonizador.

¹⁰⁵ Ao elaborar o mapa com o roteiro da viagem, foi utilizada a ferramenta do Google Earth que mede as distâncias entre os destinos. A soma de todos os trechos percorridos entre os destinos foi de 19.687 km, mas a estes devem ser somados o que foi percorrido a pé ou em algum tipo de transporte em cada lugar visitado e que não pôde ser contabilizado, mas que com certeza somou para ultrapassar os 20 mil km.

¹⁰⁶ A tradução ‘na estrada’, é também uma alusão ao título do livro de 1957, de Jack Kerouac, em que o autor narra as histórias de personagens autobiográficos, inspirados em suas próprias viagens.

guias treinados, nos idiomas europeus, para propiciarem as melhores experiências ocidentais da “África selvagem”. Daí se materializaram, ao longo de toda a viagem pelo continente, as experiências que definiram a percepção sobre o turismo colonizador.

A viagem foi transcorrendo de maneira livre, de modo a deixar o inesperado e o imponderável ditarem as decisões sobre o planejamento (por exemplo, quase não consegui visto para Moçambique, o que me obrigaria a ir por Zimbábue e Zâmbia). Ao chegar em um destino, procurava informações sobre aquele lugar, um local de hospedagem barato, locais com comida local e barata, muitas vezes, ‘comida de rua’. Era preciso também descobrir o ponto ou paragem das saídas de automóvel para o próximo destino, e ali decidir para onde ir em seguida. Muitas vezes, ao conhecer alguém no transporte e aprender sobre o destino seguinte com ela (por vezes até ficar hospedado em sua casa), ia sendo decidido sobre o percurso (por exemplo, em Angola, no ponto onde aguardava o transporte entre Benguela e Lubango, fiz amizade com um morador de Tombua, que me passou seu contato e disse que poderia me ajudar a conhecer a região do Parque Nacional do Iona. Chegando em sua cidade ele me colocou em contato com as pessoas que me ajudaram a atravessar uma das áreas mais remotas e de difícil acesso de toda a viagem). Assim foi transcorrendo grande parte da viagem, de forma espontânea, aprendendo com os desconhecidos do caminho e formando a maior parte do roteiro ao longo da jornada.

A figura 41 apresenta uma linha do tempo da viagem, desde seu início em Angola, com chegada aos 27 de janeiro em Luanda, até seu final na Etiópia, com partida aos 25 de julho de Adis Abeba. Já a figura 42 espacializa este roteiro de viagem nos dez países visitados no percurso (com os mesmos critérios apontados na figura 25, página 81). Na sequência, a tabela 5 apresenta o roteiro de forma mais detalhada, com os locais por onde a viagem foi sendo construída. Os nomes das cidades em cada país, indicam os locais de pernoite.



Figura 41: Linha do tempo da viagem por África (chegada aos 27 de janeiro em Luanda e partida aos 25 de julho de Adis Abeba). Elaborado por: Jaqueline Gomes e o autor.



Figura 42: Imagem do roteiro da viagem por África. Fonte: GoogleEarth. Elaborado por: Henrique Delgado e o autor.

VIAGEM ÁFRICA 2014	
PAÍS	ROTEIRO PERCORRIDO (locais com pernoite)
Angola (28 jan. / 25 fev.)	Luanda – Sumbe – Benguela – Lubango – Namibe – Tombua – PARNA Iona – Oncocua – Cahama.
Namíbia (25 fev. / 16 mar.)	Oshikango – Ondangwa – Walvis Bay – Swakopmund – Windhoek – Sossusvlei – PARNA Namib-Naukluft – Windhoek – Tsumeb – Rundu.
Botsuana (16 mar. / 5 abr.)	Shakawe – Maun – Boro Vilage – Maun – Moremi GR – Maun – Ghanzi – Dqãe Qare GR – Gaborone
África do Sul (5 a 22 abr.)	Joanesburgo – Pretoria – Durban – Port St. John – Mthatha – Joanesburgo
Moçambique (22 abr. / 9 mai.)	Maputo – Inhambane – Vilanculos – Tete
Malawi (9 a 18 maio)	Mwanza – Blantyre – Mangochi – Monkey Bay – Senga Bay – Nkhotakota – Nkhata Bay – Chiweta – Karonga
Tanzânia (18 maio / 23 jun.)	Mbeya – Dar es Salaam – Zanzibar (Stone Town – Nwngui – Kiwengwa – Stone Town) – Dar es Salaam – Moshi – Arusha – Karatu – Olbalbal (Ngorongoro) – Karatu – Arusha
Quênia (23 jun. / 8 jul.)	Nairobi – (Uganda) – Kitale – Lokichar – Lodwar – Lokitang – Todonyang
Uganda (25 jun. / 3 jul.)	Kampala – Kabale – Kisoro – Jinja
Etiópia (8 a 25 jul.)	(Quênia) Omorate – Turmi – Arba Minch – Adis Abeba – Shashemane – Adis Abeba

Tabela 5: Cidades e destinos visitados na viagem pela África.

ASPECTOS GERAIS DA VIAGEM

Pela primeira vez na África subsaariana, a jornada começava em um país tão conectado e tão importante para a construção do Brasil: Angola. Infelizmente, para o povo angolano, a ligação com o Brasil, mesmo que involuntária, representou séculos de escravização, morte, tortura e sofrimento. Mesmo por isso, são os antepassados comuns que unem as populações dos dois lados do Atlântico, através da história, da cultura, das línguas e de formas distintas de colonização imposta pelos portugueses. Ali comecei a me formar o viajante que atravessaria o continente africano, por terra e água, fazendo amigos, recebendo ajuda de estranhos, conhecendo histórias e reconhecendo formas ainda colonizadoras de dominação dos brancos sobre os povos africanos, muitas das quais, através do turismo.

Meu ponto de partida da jornada foi Luanda. Turisticamente, a capital não apresenta grandes atrativos desejados por estrangeiros, nem dispõe de sólida infraestrutura de apoio. Para piorar, é extremamente cara. Mas foi ali que comecei a definir meu *modus viajantis* que se reproduziria pelo continente. Viajar. Apenas estar; observar; conhecer. Sem buscar por atividades ou grandes emoções, nem valorizar simplesmente o 'exótico', ou desejar o que o imaginário turístico ocidental projeta para a África. Viver situações cotidianas, andar pelas ruas, conhecer pessoas, me locomover de uma cidade até a próxima nos meios de transportes locais, comer comida de rua, fotografar cenas do dia a dia das grandes e pequenas cidades, vilas e zonas rurais. Com esse espírito de descoberta fui caminhando pelo continente, compreendendo as histórias e as geografias da África e absorvendo, a cada encontro, o que o povo africano tem, como valores e representações de si mesmos.

Em cada local, país ou lugar visitado sempre uma vivência simples ou corriqueira, nova ou inimaginada, permitia trazer uma argumentação possível para as elucubrações sobre os espaços (as Áfricas) e os turismos neles praticados. A narrativa da viagem através da África será apresentada em temas e eventos que foram se sucedendo à medida que ia descobrindo os lugares e ao mesmo tempo me descobrindo enquanto sujeito / viajante. Buscarei mostrar de que formas minhas experiências ao longo do percurso de viagem pela África me ofereceram situações de vivências com a população em geral e com os principais atores associados às conjunturas turísticas (inclusive turistas). Visitas a reservas e parques nacionais,

especialmente por ser minha área de trabalho e pesquisa no Brasil, já eram ponderadas desde as preparações para a viagem. Os safaris, os grandes animais, as ‘tribos’ locais em seus lugares, já habitavam meu imaginário, como o novo, o desconhecido, o ‘outro’ sempre o fazem, naquele que resolve transpor as fronteiras (de si mesmo).

No entanto – e já se delineando como uma prerrogativa, desde Angola – as visitas às áreas protegidas se mostravam extremamente difíceis para os parâmetros de viagem praticados pelo viajante (que também priorizava conhecer e relacionar-se com os africanos, fazendo uso das estruturas locais utilizadas pelo povo, evitando, assim, a ‘bolha turística’). O fator econômico é o primeiro a apresentar-se como obstáculo para este formato de viagem, pois as taxas e os gastos logísticos encarecem demais as visitas às áreas protegidas, se comparados aos gastos necessários para simplesmente manter-se e deslocar-se, ou por assim dizer, sobreviver na África. A entrada em parques e reservas exige que o visitante possua um veículo, dado o risco de encontros com a fauna selvagem, sendo preciso então contratar os serviços de agências, ou alugar um veículo. Portanto, praticamente só é possível visitar tais espaços de reservas e parques nacionais recorrendo-se aos meios oferecidos pelo mercado turístico.

São apresentados a seguir algumas das situações que marcaram a viagem e o viajante, não apenas no que diz respeito a experiências turísticas memoráveis, mas, principalmente, no que se refere ao aprendizado sobre a relação entre as formas endógenas e exógenas de organização para o turismo e a conexão com a conservação, no que está sendo interpretado como modelos libertadores e colonizadores de turismo. A disposição dos eventos narrados em relatos segue a mesma cronologia da viagem, começando em Angola e passando pelos demais países visitados, até terminar na Etiópia. Muitos desses relatos foram anotados nos dois cadernos de viagem e posteriormente descritos em maiores detalhes.

Na paragem do Cabo Ledo vi Angola passar – ser reconhecido branco

Cabo Ledo é uma praia na província do Bengo, ao sul de Luanda, separada pelo rio Kwansa. Carros e quadradinhos (vans) saem de uma ‘paragem’ na periferia da capital e vão para os destinos ao sul, como Cabo Ledo e Barra do Kwansa. A caminho do museu da escravatura (antigo porto de tráfico de pessoas para o Brasil) cheguei à paragem e me tornei amigo do

coordenador do ponto, aquele que consegue os passageiros e organiza os veículos para as viagens. O espaço não tinha nenhuma infraestrutura, mas funcionava como uma espécie de rodoviária no extremo sul de Luanda, onde todo o comércio local era organizado informalmente. Motoristas, carregadores de malas, vendedoras de cervejas e gasosas (refrigerantes), churrasquinhos, pequenas bancas de verduras e diversos outros conseguem seu sustento na movimentada paragem.

Dali, pude ver Angola passar. Percebendo a incrível vivacidade local e com a possibilidade de conhecer melhor Luanda acompanhado de um morador, frequentei a paragem vários dias e pude aprender muito sobre Angola e sobre o que se definiria como as formas de viajar por África. Muitas pessoas vindas do interior buscavam ali uma chance de conquistar o ganha pão, ou como se diz localmente, o jabaculê. Algumas nem sequer falavam o português. O sistema informal de transportes usa a capacidade de carga máxima para seu funcionamento: o veículo só sai quando tem a lotação máxima, ou suficiente para ser completamente preenchida ao longo do trajeto.

Certa vez, uma senhora percebeu minha interação com os demais trabalhadores da paragem, com os quais já estava familiarizado – enquanto ajudava meu amigo a coordenar as saídas para Barra / Cabo Ledo – e me questionou por que estaria ‘trabalhando’ ali, naquele lugar, já que um ‘branco’ poderia ter outros empregos. Foi então que percebi que seria sempre considerado um ‘branco’ – ou *mzungu* – pelos africanos (mesmo não sendo visto assim por ingleses, estadunidenses ou europeus em geral¹⁰⁷). Esse ‘estranhamento’ por parte dos africanos me acompanharia por toda a viagem, pois frequentava espaços raramente ocupados pela figura do ‘turista’.

Kuisebmond / Katutura *reaction* – Namíbia e a separação: lugar de branco / de preto

Assim como aconteceu em Angola, as paragens na Namíbia exigiam um entendimento sobre sua organização e funcionamento, com uma diferença importante, a Namíbia tem a menor densidade populacional da África, portanto, muitas vezes o tempo de espera para se atingir a

¹⁰⁷ Nas ocasiões em que pude trabalhar formal ou informalmente nos EUA e na Europa, sempre era considerado um ‘outro’ por eles, muitas vezes na categoria ‘latino’. Bem como nas oportunidades de interagir com europeus na África, sempre pode ser percebido um olhar de diferença e distanciamento, como quem o julga como um não-igual.

carga máxima dos carros de passeio era muito grande, com o uso de estratégias peculiares (descritas mais adiante). Vale destacar as reações de motoristas e demais passageiros em duas oportunidades: primeiro em Walvis Bay e depois em Windhoek: ao entrar nos carros e anunciar meu destino – os bairros periféricos de Kuisebmond e Katutura – todos lançaram um olhar de surpresa, ao ver um branco, que deveria ser um turista, utilizando um transporte local e indo a locais nada usuais para não africanos.

Entre Walvis Bay e Swakopmond carros de passeio eram utilizados para o transporte de passageiros no trajeto de aproximadamente 30 km entre as duas cidades. Estratégias interessantes eram utilizadas: ao se chegar na paragem vários homens (ajudantes dos motoristas) tentavam conquistar o passageiro para seu veículo. Não havia uma fila, mas o carro que estivesse cheio e pronto para sair realizava a viagem. Caso buscasse o carro mais cheio, o passageiro poderia encontrar um em que já estavam, por exemplo, dois passageiros e faltavam então outros dois – portanto, apenas um, caso ele escolhesse este. Entrar no veículo era se comprometer com a viagem. Ao entrar, logo este saía da paragem, mas não para seguir viagem, pois passava antes em outros pontos da cidade tentando encontrar mais um cliente. Encontrado o passageiro que faltava, o motorista seguia na busca e, ao encontrar mais outro, um de seus passageiros que já estavam no veículo descia, para dar lugar ao que entrou. Após mais algumas voltas para continuar buscando passageiros (mesmo o carro estando aparentemente lotado) retornava para o ponto inicial e continuava buscando passageiros. Ao final percebia-se que nenhum dos dois passageiros que estavam no carro no primeiro momento, nem eram de fato passageiros, pois estavam ali apenas para fazer parecer que o carro estava quase pronto para seguir viagem. Quando encontrava o último passageiro, o motorista dirigia a um outro ponto, onde ele mesmo descia e dava lugar ao verdadeiro motorista da viagem, que dava então uma comissão ao seu ajudante por encontrar os passageiros. Uma dinâmica tão particular e complexa, que uma simples viagem de 30 km, sem compromisso, ganhava em entretenimento. Outras vezes esse rito de espera pela lotação máxima se repetiu, mas não de forma tão divertida, pois eram cruzados trechos mais remotos do continente e o atraso obrigava a chegar de noite em locais quase sem estrutura.

Visitando parques da Namíbia – safaris com *mzungus* e novas possibilidades

O desejo de ver as áreas naturais e savanas africanas, seus animais, os 'big five', habitava meu imaginário e se manifestava na vontade de visitar algum parque nacional da antiga colônia alemã. Já no começo da viagem, em Angola, um contato com um receptivo local para tentar visitar um parque pouco conhecido – o Parque Nacional da Quiçama – mostrou que, além de uma logística complicada, os altos custos envolvidos também seriam um empecilho para viabilizar as visitas às áreas protegidas. A não ser de formas alternativas, como foi o caso no sul do país – quando foi possível atravessar o Parque Nacional do Iona, de carona com uma comitiva local da prefeitura, que se reunia com as lideranças dos povos (sobas) que habitam o parque. Na ocasião, foi possível inclusive abandonar por completo as rotas turísticas e conhecer mais a fundo a realidade dos povos tradicionais, exatamente como era a proposta da viagem.

Chegando à capital Windhoek foi preciso ficar hospedado em um hostel – ambiente mais frequentado por turistas ocidentais – onde vi no quadro de anúncios, a mensagem de uma alemã buscando companhia para alugar um carro para visitar o Namib-Naukluft National Park. Conversamos, acordamos o período da viagem, agregamos um turista espanhol no passeio e, munidos de um automóvel alugado (e adaptado) para safari pelos parques e seus acampamentos, passamos três dias por uma experiência que poderia definir como 'ocidental' na África.

A forma da viagem se diferenciava de tudo que tinha sido africano até então. Tudo que necessitávamos estava disponível no nosso veículo-casa. Todos os utensílios e ferramentas necessárias para sobreviver, uma pequena geladeira na carroceria de cobertura metálica, que sustentava uma das duas barracas dobráveis acondicionadas no teto do veículo, e prontas para se tornarem seguros abrigos. Panelas, mesas e cadeiras para, ao redor do fogo, comer e vislumbrar o céu da África. Banheiros e cozinhas e até restaurantes na área de camping do parque, que oferece também hotéis e lodges para turistas mais exigentes.

Antes do primeiro raiar do dia em Sossusvlei, levantamos o acampamento para ver o nascer do sol no topo das dunas do mais antigo dos desertos, que dá nome ao país. Dezenas de automóveis e ônibus se enfileiravam para levar seus ocupantes ao mesmo destino, ao mesmo tempo. Africanos apenas como motoristas ou guias para aqueles que contratam os serviços

de agências especializadas. Nossa experiente alemã já vivera na Namíbia e conhecia os caminhos do Namib-Naukluft e as possibilidades turísticas apreciadas pelos ocidentais. Apenas assim me foi possível experienciar esta parte da África turística.

Ainda na Namíbia e com o intuito de visitar outros parques nacionais e saciar o desejo construído no imaginário de ver os grandes animais em manadas nas savanas, fui a Tsumeb tentar visitar o Etosha National Park. Novamente a possibilidade única de contratar um serviço de uma agência se mostrava inacessível para o orçamento da viagem. Mas a Namíbia apresenta aquela característica peculiar de transportes coletivos, devido a sua grande extensão e pouca densidade demográfica: carros particulares estilo taxi esperam ou procuram passageiros para fechar uma lotação para um determinado destino. Aproveitando-me deste sistema, negocie e contratei um veículo para me levar para um passeio de um dia no Etosha, em um formato muito mais econômico que pelas agências. Posteriormente, em Tsumeb, um morador que me hospedou em sua casa e um guia sul-africano se espantaram com minha experiência e disseram que talvez estivesse inaugurando um novo formato de viagem, que nem os próprios motoristas dos coletivos tinham percebido.

O safari como bolha turística – O Delta do Okavango

Na pequena cidade de Maun – incrustada no Delta do Okavango – foi possível testemunhar na prática a bolha turística (COHEN, 1972; JAAKSON, 2004) ou, mais especificamente, a bolha do ecoturismo, que perde elementos importantes das paisagens culturais em que os turistas operam (BUTT, 2012). Esta bolha circunscreve os visitantes estrangeiros em ambientes familiares controlados: do avião para o veículo de safari, daí para o hotel de luxo, e então para o próximo destino igualmente controlado, até que para o avião e de volta pra casa. O turista moderno não abandona seu ambiente habitual por um novo, mas apenas é transposto para solo estrangeiro (COHEN, 1972).

Em Maun, pude observar o comportamento dos carros e ‘caminhões’¹⁰⁸ de safari, sempre com um rosto negro (do guia) entre os brancos, transitando entre o aeroporto e os lodges, hotéis e áreas de camping dos parques e reservas, parando em postos de gasolina e

¹⁰⁸ Caminhões com suas carrocerias adaptadas para carregar passageiros e equipamentos para camping.

supermercados para se abastecerem de produtos ocidentais e seguindo estrada, para então surgir uma outra espécie de veículo, com outro desenho na porta, outros nomes que usam palavras misturando inglês e idiomas africanos e que fazem referências aos animais, montanhas e povos africanos, que são apropriados pela conservação e pelo turismo para serem então invadidos pelos veículos que transportam rostos brancos.

Também no Delta as visitas pelas agências eram caras e em um formato puramente ‘turístico-ocidental’. Carros de safari e ônibus de excursão cruzam a estrada principal a todo tempo, revelando o potencial turístico do destino. Consegui descobrir um albergue que oferecia pacotes de uma noite até uma vila próxima e de lá por canoa para acampar no Delta. Contratado o serviço, junto a ingleses e estadunidenses, seguimos em um desses veículos que transportam *mzungus* para a vila de Boro, onde guias esperavam os clientes do dia. Observando toda aquela logística receptiva, consegui combinar com nosso guia que, no retorno, me levasse para conhecer sua vila. Ao final do passeio turístico ele me levou para pernoitar em sua casa, onde fui muito bem recebido pela família e amigos. Ele me explicou que já trabalhavam com turismo há muitos anos e que a vila se desenvolvera em função dos passeios para o Delta, mas era a primeira vez que recepcionavam ali um estrangeiro. Limites tênues entre a África ‘inventada’ ou construída para o turismo e a África dos africanos, que pode também se abrir para receber os visitantes.

De volta ao albergue, os ingleses – companheiros de acampamento no Delta – planejavam seguir viagem, agora em automóvel próprio, pela *Moremi Game Reserve* e me convidaram para ir junto. Os quatro dias na companhia de quatro britânicos foi de fato a mais duradoura experiência de safari no estilo do imaginário ocidental. Novamente me chamou a atenção como a estrutura é completa para este formato de viagem, quando se tem todos os equipamentos e utensílios necessários. Tendas com cama, geladeira, mesa, cadeiras, barraca, utensílios, fogão e dispensa abastecida permitiam o chá da tarde antes de um *game drive*¹⁰⁹ pela *Moremi Game Reserve*. A experiência de turismo em parques, da maneira produzida para europeus, pôde ser vivenciada do ponto de vista destes. Até o chá das cinco era preparado e servido ao retorno de cada busca por leões e elefantes. Narro no tópico “*So, are we no longer*

¹⁰⁹ Representa a essência do safari, e consiste em dar voltas de carro pelas estradas da área protegida, à procura dos animais, alvos dos clicks.

appreciating giraffes?” dois momentos que trouxeram uma percepção sobre a possibilidade de interação turística com a fauna.

Downtown Jo'burg – África cosmopolita

Deixando Botsuana em direção a África do Sul, duas pessoas da van me ajudaram a encontrar um hotel no centro de Johannesburgo. Saí cedo no dia seguinte para andar pelas movimentadas ruas e na banquinha de celular conheci um amigo do Senegal, que voltei outros dias para visitar. Na esquina, rastas do Zimbábue, que faziam dreadlocks nos cabelos de quem se interessa pelo visual, se ofereceram para arrumar os meus. Agradeço e começo a conversar com o grupo, que me acolhe como um amigo. Um deles me levou para tomar ‘medicine’ com as doutoras da Nigéria, e me apresentou seus amigos da Tanzânia. Daquele pequeno pedaço do centro pude ver passar etíopes, quenianos e sudaneses, e saímos a procura de um grupo do Moçambique para me ajudar com questões referentes ao visto para meu próximo destino. Também pude perceber muitas lojas de indianos, grupos da Zâmbia, do Congo, de Angola e do Malaui. Nunca presenciei em minha vida tantas nacionalidades juntas num espaço tão pequeno e vivendo como um povo. Africano.

Assim como em Luanda, encontrei um local – no caso, uma esquina do centro – de onde pude ver a África passar. Os amigos do Zimbábue estavam sempre ali, trabalhando nas tranças e dreads de seus fregueses, e se divertindo. Me levaram para conhecer uma Jo'burg pouco (ou nada) frequentada pelos turistas brancos ocidentais em busca de safaris, ou em visitas guiadas ao bairro de Soweto. Eventualmente, uma visita ao museu do apartheid ou alguma outra atividade mais turística e, entre os dias passados no centro de Johannesburgo, pude conhecer uma África verdadeiramente cosmopolita, que pulsa uma verdadeira mistura africana, em uma de suas maiores cidades.

Frelimo e Renamo – zona de conflito em Moçambique

Os processos de independência dos países africanos muitas vezes geraram conflitos e cisões internas que ainda reverberam nos Estados pós-coloniais. A conjuntura de guerra-fria do período das independências implicou na influência soviética ou estadunidense aos grupos que

disputavam o poder, tornando os contextos locais espaços de disputas geopolíticas globais. Para piorar, as antigas potências coloniais seguem agindo para desestabilizar os governos instituídos, gerando conflitos e guerras civis. Podem ser citados inúmeros casos que se enquadram nestas situações, como o recente conflito no Mali, que tem a França como potência desestabilizadora; a guerra civil em Ruanda com o genocídio do povo tutsi; a guerra na fronteira entre Namíbia e África do Sul; e as guerras civis em Angola (com as disputas entre Unita e MPLA) e em Moçambique (entre Frelimo e Renamo).

Ao atravessar Moçambique, veio a notícia de que rebeldes da Renamo estavam atacando a estrada que conecta Maputo ao norte do país. Quase que diariamente aconteciam emboscadas, ataques e até mortes. Comboios eram formados para receberem escoltas do exército na passagem. Meus anfitriões em Vilanculos me orientaram a retornar a Maputo e seguir de avião ao meu próximo destino, mas a premissa da viagem era percorrer a África por terra e água. Ainda naquelas praias, desenhei na areia as palavras que brotavam da mente e do coração. Resolvi enfrentar a adversidade e atravessei no comboio, sem maiores problemas, a zona em conflito. No capítulo 11 está redigido o poema que traduzia meu sentimento na oportunidade.

'Muli bwanji' effect – Malawi (aprender a língua local);

Vencido com segurança o pequeno percalço em Moçambique, alcançado então o Malawi, país maravilhoso na beira do gigantesco lago homônimo. Ali fui subindo o lago, pela estrada próxima ou pela água, enquanto tentava aprender mais sobre o país que nunca havia planejado visitar e que se tornou a maior surpresa positiva da viagem. Aprendi que para a saudação se diz *'mulu bwanji'*. Isso foi suficiente para abrir todos os caminhos e sorrisos pelo país. Se alguém me olhava com surpresa ao tentar entender o que um *mzungu* estava fazendo ali em meio aos habitantes locais, a surpresa dava lugar a risos e euforia ao receber um cumprimento com *'mulu bwanji'*. Alguns pareciam quase indignados com o fato de um turista branco, quase um ser alienígena, estar ocupando aquele lugar que é do morador local, e ainda usando uma das línguas nativas para se comunicar. Quase sempre respondiam a saudação e continuavam o diálogo em uma das línguas oficiais, das quais eu não compreendia mais nem uma palavra.

De qualquer forma, essas situações demonstraram o quanto é valorizado pelas populações locais o fato de estrangeiros tentarem se comunicar utilizando não suas próprias línguas ocidentais (tanto impostas pelos processos de colonização), mas os idiomas usados naquele país ou região, que é uma importante expressão cultural de cada povo. Um esforço mínimo por parte do viajante, que tem como recompensa a mais genuína hospitalidade, traduzida em forma de sorrisos.

Zanzibar e as impressões sobre o turismo colonizador

Zanzibar é um arquipélago formado pelas ilhas principais de Unguja e Pemba, além de outras pequenas ilhas. Unguja é a mais famosa, que acaba sendo reconhecida como Zanzibar. A viagem de barco desde Dar es Salaam dura aproximadamente 4 horas e na chegada ao porto da histórica Stone Town, já se pode ter uma ideia da riqueza cultural do lugar. Torres de mesquitas e igrejas despontando por entre as construções históricas, vendedores oferecendo transporte ou acomodação em todos os idiomas, vielas labirínticas que levam a praças, casas de chá e mercados de especiarias, as famosas portas de madeira esculpida que são verdadeiras obras de arte e ainda palácios e antigos mercados de seres humanos escravizados.

Zanzibar é considerada o centro de dispersão da cultura suaíli ou do ‘povo da costa’ – do árabe sawahil: ‘a costa’ (M’BOKOLO, 2011). A civilização suaíli – formada por uma população de língua bantu do interior da África além de árabes, persas e indianos – teve seu apogeu entre os séculos XII e XV, até quando a chegada dos “conquistadores portugueses no começo do século XVI interrompeu o processo de desenvolvimento, modificando sensivelmente suas condições e características” (MATVEIEV, 2010, p. 511). Em 1698 os portugueses sofreram a queda do forte de Mombaça e o controle da costa índica passou de volta aos omâni, mas apenas em 1828, quando o sultão Seyyid Said visita Zanzibar, a economia da ilha atinge uma expansão, até a transferência da capital de Omã para Zanzibar em 1840 (M’BOKOLO, 2011).

Neste período, o comércio de escravizados passa a representar uma importante atividade comercial e M’Bokolo (2011, p. 273) usa a expressão “o marfim negro e o marfim branco” para se referir a dois dos principais ‘itens’ comercializados através de Zanzibar, vindos do continente africano: o marfim dos elefantes e os negros escravizados que transportavam o marfim e em seguida se tornavam o produto do tráfico de humanos. No séc. XIX as plantações

de cravo-da-índia e coco no arquipélago demandavam muita mão de obra escrava, que era importada do continente, até o ponto que, “nas vésperas da colonização, Zanzibar era simultaneamente o maior importador e o maior redistribuidor de escravos do continente” (M’BOKOLO, 2011, p.275).

A busca por marfins obrigava a caça aos elefantes cada vez mais continente adentro, até os grandes lagos, por onde se espalhou o povo swahili (M’BOKOLO, 2011). Posteriormente, a caça e o comércio de marfim foram fundamentais para o estabelecimento do domínio colonial alemão, quando as políticas alemãs para a vida selvagem na África Oriental eram regidas pela ecologia política deste comércio de marfim (GISSIBL, 2016a). O autor aponta que, já “em 1912, a expropriação dos africanos do controle de sua vida selvagem estava virtualmente completa” (GISSIBL, 2016a, p. 22).

Portanto, uma verdadeira profusão de história e culturas, com Influências bantu, árabe e cristã, comércio continental com a Ásia e a Europa, capital de um império da Península Arábica, rota de marfim, africanos escravizados e especiarias, maior produtor de cravo-da-índia do mundo, colonização britânica e atual ‘paraíso’ turístico das praias do Índico, são algumas características desse maravilhoso arquipélago, que possibilitou – além de vivências e registros fotográficos belíssimos – algumas percepções importantes sobre o turismo colonizador, que apresento em dois temas: o chá e as praias de Nungwi.

‘T’ (tea) for tourism’¹¹⁰

Perdendo-me pelas ruelas estreitas de Stone Town tive uma espécie de epifania – que contribuiria para toda a argumentação sobre o turismo colonizador. Em uma pequena casa de chás, um balcão oferecia cinco ou seis garrafas com diferentes sabores e misturas. Escolhi um (e depois outro, e outro) delicioso e me sentei em uma mesa compartilhada, ao lado de um guerreiro maasai e outros homens – muitos com seus tradicionais gorros muçulmanos (kufi), demonstrando a principal religião local. Cardamomo, canela, cravo, baunilha, noz-moscada

¹¹⁰ A tradução seria ‘T, de turismo’, mas o efeito do duplo sentido não se completa em português, funcionando, no entanto, em inglês, francês ou espanhol, pois a palavra ‘chá’, nesses idiomas, tem o mesmo som da letra ‘T’, completando o duplo sentido de ‘T, de turismo / Chá, de turismo’.

entre outros perfumes que exalavam das xícaras fumegantes, a serem adoçados com abundante açúcar disponível no centro das mesas.

Enquanto mexia a colher pelo meu chá percebi – como um filme em velocidade super acelerada – quanta história do mundo não caberia dentro daquela xícara? Quantos navios negreiros transportaram africanos para os canaviais e engenhos das Américas; quantas plantações de *Camellia* na Ásia, e quantas especiarias foram plantadas e comercializadas – como o próprio cravo, que era o principal produto de exportação de Zanzibar – para que os europeus (britânicos em especial) pudessem desfrutar daquela mesma xícara de chá que eu estava a saborear. Assim, é possível traçar – também a partir do chá – um histórico entre as viagens de colonização, a modernidade, o capitalismo e o turismo como hoje é praticado: colonizador.

O chá talvez seja um dos maiores símbolos do Império Britânico, e não há nada em seus elementos que seja produzido na ilha da Inglaterra. As folhas, as especiarias e o açúcar, cada elemento que compõe esta “bebida que conquistou o mundo” (STANDAGE, 2005, p. 139), exigiu do império que a consumia a manifestação de sua maior característica à época: o poder de conquistar o mundo. “A história do chá é a história do imperialismo, da industrialização e da dominação mundial” (STANDAGE, 2005, p. 140). Originário da Ásia e amplamente consumido por milhares de anos pelos chineses, o chá foi mencionado pelos europeus na década de 1550, nos relatórios de marinheiros portugueses que retornavam da China (STANDAGE, 2005). Foram os holandeses os primeiros a comercializar o chá para a Europa, que chegou à Inglaterra na década de 1650; e em 1662 alcançou a corte britânica, levado por Catarina de Bragança – filha do rei de Portugal (STANDAGE, 2005; GOMES, 2019).

O chá deu a volta ao mundo, desde o império mais antigo até o coração do império que florescia então e, assim, a ascensão do chá se misturou ao crescimento do Império Britânico como potencial mundial, preparando o terreno para a expansão comercial, imperial e industrial que estava por vir (STANDAGE, 2005). O autor explica que os trabalhadores das novas fábricas do século XVIII escolheram o chá como bebida favorita, que aguçava a mente e mantinha os operários trabalhando (STANDAGE, 2005). O líquido também teria benefícios para a saúde da população, que se tornava mais urbana, impulsionava o comércio de itens assessórios, e até mesmo teria financiado a maior empresa (multinacional) da época, a Companhia Britânica das Índias Orientais: assim, “a história do chá reflete o alcance e o poder

– tanto de inovação como de destruição – do Império Britânico (STANDAGE, 2005, p. 173). Enquanto saboreava o chá cosmopolita / inglês de Zanzibar, percebia como a própria estrutura das viagens e do turismo moderno estão historicamente ligadas ao poder de dominação dos impérios que colonizaram e produziram o sistema-mundo colonial/moderno (GROSFOGUEL, 2008).

As praias de Nungwi e o turismo colonizador

Durante as várias caminhadas por Stone Town conheci um morador local que me acolheu em sua casa e me ajudou a conhecer algumas praias da ilha. De Daladala – o tradicional transporte local – fomos até Nungwi, no norte da ilha, para ficar em uma pequena pousada de um amigo seu, que também me levaria para conhecer a região. Ali foi possível ver de fato a colonização do turismo em Zanzibar. Hotéis e resorts de extremo luxo ocupam a frente das praias até a faixa de areia e rochas, onde são literalmente colocados guerreiros maasai como seguranças. Os homens Maasai costumam ser empregados como guardas para fazer a segurança de equipamentos turísticos (BUZINDE; KALAVAR; MELUBO, 2014), o que, no caso dos hotéis que se apoderaram de toda a faixa de areia, obriga eventuais caminhantes a seguir seu caminho passando pela água.

Ou seja, se o turista não está hospedado em um desses hotéis, não pode frequentar a praia em frente. Como toda a praia é ladeada por hotéis de luxo, o acesso a esses trechos fica restrito aos seus privilegiados hóspedes – geralmente muito brancos, que se tornam vermelhos de sol, deitados nas espreguiçadeiras e protegidos pelos guerreiros maasai. Na parte mais distante da faixa de areia, onde é possível transitar livremente pela estrada que dá acesso aos resorts, um bairro pobre abriga casas e comércios daqueles que provavelmente prestam serviços aos turistas nos hotéis de luxo.

A relação entre a apropriação do espaço e o usufruto exclusivo dos turistas permite fazer uma análise através do que Memmi (2003) fala sobre a usurpação, novamente relacionando o colono ao turista e o colonizado às populações locais: ele, o turista, é um ser ilegitimamente privilegiado, ou seja, um usurpador, que sabe que é um usurpador. Memmi fala de três desdobramentos da consciência do colonizador: lucro, privilégio e usurpação. O lucro é dos proprietários dos grandes empreendimentos, na maior parte das vezes estrangeiros, o

privilégio é dos turistas, também na maioria estrangeiros, e a usurpação acontece quando o turismo (colonizador) passa a controlar lugares e territórios que antes eram das populações locais. Para Memmi (2003, p. 95), “aceitar a realidade de ser um [turista] colonizador significa concordar em ser um privilegiado não legítimo, ou seja, um usurpador. Com certeza, um usurpador reivindica seu lugar e, se necessário, o defenderá por todos os meios à sua disposição”.

O turista (colonizador) que usufrui dos espaços ocupados pelos grandes hotéis, sabe que está tomando o lugar da população local, e por isso não deseja nem sequer ver que essa população existe. Não quer vendedores ambulantes – os *beach boys* – perturbando, não quer nem mesmo ‘outras’ pessoas (diferentes dele) transitando na praia. E por isso um guerreiro maasai protege aquela faixa de areia, para que os estrangeiros possam usufruir daqueles espaços, sem ter que sentir culpa por usurpar o lugar das populações locais. Ainda segundo Memmi (2003, p. 95), “quanto mais o usurpado é oprimido, mais o usurpador triunfa e, a partir daí, confirma sua culpa e estabelece sua autocondenação”. O autor segue argumentando que “esse processo autodestrutivo empurra o usurpador a dar um passo adiante; desejar o desaparecimento do usurpado, cuja própria existência o leva a assumir o papel de usurpador, e cuja opressão cada vez mais pesada o torna cada vez mais um opressor” (MEMMI, 2003, p. 95).

Esta foi a sensação vivida nas areias de Nungwi, acompanhado de moradores locais: os grandes empreendimentos hoteleiros (provavelmente pertencentes a investidores estrangeiros) usurparam a praia, se apoderaram do acesso ao mais belo atrativo natural da ilha de Unguja, e que compõe o imaginário sobre Zanzibar. Para ter acesso às maravilhosas praias, basta ser um hóspede – um *mzungu* – e ter dinheiro, muito dinheiro.

***Local vs. mzungu prices* – nos parques nacionais da Tanzânia e em outros produtos**

Na Tanzânia (bem como em outros países africanos) é praticada uma diferenciação de preços para as taxas dos parques nacionais e que se desencadeia para uma série de produtos, que acabam por ter um preço específico para turistas – ou ‘*mzungu prices*’. Apesar de se poder relativizar a questão, principalmente devido às taxas de câmbio (que favorecem muito as moedas estrangeiras, como libras, euros ou dólares), conferindo um poder de compra

desproporcional aos turistas, a prática exacerba uma segregação entre estes e os africanos. Muitos dos visitantes querem de fato uma experiência mais habitual e próxima ao que estão acostumados em casa, com produtos e símbolos mais, seguros, conhecidos e confortáveis – inserindo-se na ‘bolha turística protetora’ (COHEN, 1972). Mas aqueles que querem fugir dessa bolha turística, conhecer de fato a África dos africanos, ficam muitas vezes impedidos, ou sentindo-se sempre passados pra trás, posto que qualquer troca comercial é repensada e os preços dos produtos são recalculados para um turista pagar mais. Diferente de uma experiência com árabes (no Marrocos por exemplo), onde todos os preços são sempre negociados. O fato de os parques nacionais terem preços para turistas e preços para africanos ou tanzanianos, de uma certa forma, institucionaliza a prática de preços distintos para turistas. No meu caso, como brasileiro e um orçamento de aproximadamente 30 dólares por dia, ficava inviável pagar preços de turistas para tudo. Portanto, mesmo circulando em áreas com poucos *mzungus*, estava sempre sujeito a um ‘reajuste’ de preços.

Daí surge uma relevante constatação: a importância de se compreender o valor da moeda local. Em uma viagem como essa, atravessando vários países, cada um com sua moeda local e suas taxas de conversão de câmbio, é necessário compreender quanto vale, localmente, o dinheiro. Ao circular pelas ruas, consumir produtos locais, comida de rua, utilizar os equipamentos de hospedagem, alimentação e transportes mais simples, vai se aprendendo o valor do dinheiro: quanto custa uma garrafa d’água, ou quanto um morador paga por um prato de comida. Assim, chega-se à conclusão de que os valores dispendidos por turistas em suas ‘ilhas ocidentais de luxo’, nos *lodges* nas áreas protegidas onde fazem seus safaris, são completamente distintos da realidade dos países onde esses locais se inserem. Como percebe Cohen (2002), a taxa de hospedagem em hotéis dentro dos parques nacionais pode ser maior do que a renda anual de uma família. O autor conclui que os moradores locais são, de fato, excluídos de visitar alguns dos lugares mais importantes de seu patrimônio e ressalta que esse problema não se resolve com preços diferenciados – preços altos para estrangeiros, preços baixos e acessíveis para nacionais (COHEN, 2002).

Ainda no que se refere às taxas de ingresso das áreas protegidas, é possível fazer mais uma reflexão sobre o valor dos parques em comparação ao valor para entrar nos países. O visto para alguns países (por exemplo, Malawi, Tanzânia, Quênia e Uganda) a ser pago na fronteira, era de 50 US dólares, com validade de um ou até três meses. A taxa para visitar Ngorongoro,

à época, era também de 50 US dólares. O que se torna uma contradição: o mesmo valor que se paga para entrar em um país inteiro e permanecer por um mês, é o valor que se paga para entrar em uma pequena parte protegida deste mesmo país e permanecer por apenas 24 horas. O que corrobora com a conclusão sobre a elitização da visitação nas áreas protegidas.

O drama para conhecer Ngorongoro

“If you don’t have money, don’t come to Ngorongoro”. Esta foi a resposta de um oficial que trabalha na área protegida. Foi também a frase que materializou no viajante/pesquisador a consciência sobre o turismo colonizador. Se refere ao evento que mais marcou a viagem e, por isso, está detalhado no capítulo 10.

Os maasai da Tanzânia – Lições em Ngorongoro

A presença de indivíduos ou grupos maasai pode ser percebida em várias partes da Tanzânia. Viajantes, trabalhadores dos complexos turísticos de Zanzibar, seguranças em lojas de Dar-es-Salam ou Arusha, quase sempre com suas vestes características, estampas xadrez em vermelho e azul, um cajado na mão e uma faca em um coldre na cintura. Guerreiros maasai fazem bons seguranças nos resorts de luxo à beira-mar, garantindo a exclusividade do espaço aos turistas brancos. Buzinde e colaboradores (2014) confirmam que os homens maasai tem mais chances de serem empregados no turismo como guardas e seguranças. Embora o meio de vida pastoral continue sendo um ideal cultural para os maasai, não é a única realidade (HUGHES, 2006). Jovens (especialmente homens) saem em busca de experiências distintas em outras terras. Adaptando-se, reinventando-se ou mantendo seus modos de vida pastoris, os maasai ocupam há muito um lugar de destaque no imaginário dos visitantes europeu. Desde o início da colonização, guerreiros maasai dominaram as representações populares dos povos africanos (HUGHES, 2006). Mas, devido ao contato assimétrico com os europeus, vivem também há muitas décadas as mudanças implicadas pelas novas formas de poder exercidas sobre suas terras.

Apesar da dificuldade em conhecer a *Ngorongoro Conservation Area*, o tempo aproveitado na comunidade de meu anfitrião, Lazaro Saitoti, proporcionou importantes aprendizados. Em

uma caminhada pelos planaltos de Olbalbal, por entre árvores retorcidas, bois e girafas, Lazaro explicou a forma como as acácias se defendem dos herbívoros que comem suas folhas. A primeira estratégia é a formação de muitos espinhos ao longo de todos os galhos. Mesmo assim quando suas folhas estão sendo comidas por girafas, elefantes, zebras ou carneiros, a árvore começa a produzir uma substância – o tanino – e transmite para as outras acácias o aviso de perigo, para que comecem também a produzir as enzimas. No entanto os animais, sabendo que existe essa comunicação entre as árvores através do ar, seguem se alimentando de árvore em árvore, contra a direção do vento. Admirável como os maasai conseguiram perceber tudo isso, observando o comportamento dos animais (e das acácias).

Em uma conversa sobre a relação dos maasai com os animais, Lazaro me falou: *“Animals are our friends”*. Só o leão é tradicionalmente caçado: em cerimônias de passagem, os jovens guerreiros devem matar um leão. Nessas cerimônias, acontece o sacrifício de um boi (Fotos 226 a 231, página 394) e, aqueles que se tornam guerreiros ou anciãos, devem comer o coração do boi sem usar as mãos, como se fossem um leão predando o animal. Então o maasai, de uma forma simbólica e ritualística, é o próprio leão.

A chegada de exploradores, aventureiros e missionários à África Oriental no final do século XIX deu início a uma relação violenta com a vida selvagem, enquanto os maasai haviam convivido em harmonia com os animais por muitos anos (RUTTEN, 2002). A fauna selvagem da África Oriental começou a atrair safaris e o número de caçadores visitantes passou a crescer rapidamente, com a caça tornando-se subitamente acessível pela criação das colônias alemã e britânica, onde a abundância de animais se devia ao predomínio dos maasai, que não tinham costume de matar ou comer caça (MCCORMICK, 1992). Tudo isso comprova a fala de meu amigo e anfitrião, que afirma que *“os animais são nossos amigos”*.

“So, are we no longer appreciating giraffes?”

Narro aqui dois eventos presenciados em circunstâncias bem distintas, quase antagônicas, quando as reações de ingleses e quenianos ao encontro com a fauna silvestre demonstrou a diferença de oportunidades vividas por eles. A partir disso, foi percebido *in situ* o quanto o turismo de safari é herdeiro de um processo histórico de colonização e como se vale de inúmeros mecanismos para seguir explorando as populações locais em benefício dos

visitantes estrangeiros. Uma situação presenciada durante um *game drive*, com os ingleses no Delta do Okavango, associada a um outro evento observado em um transporte local no Quênia, permite construir uma importante reflexão para a relação de turistas vs. africanos com a fauna, levando em conta a oportunidade de encontros com os animais – que são africanos, mas que não parecem pertencer a África.

Em Botsuana, o grupo de turistas ingleses que me convidara para o safari pela *Moremi Game Reserve* tentava veementemente encontrar os *big five* – em especial leões e leopardos – ao passo que avistavam com facilidade muitos antílopes, ungulados e outros herbívoros. Ao encontrar uma manada de girafas, a mulher que as avistou se surpreendeu com a falta de entusiasmo de seus colegas e os questionou: “então já não estamos mais apreciando girafas?”. Eles realmente pareciam não mais se importarem tanto com essa espécie. Em contraponto, meses depois, ao atravessar o interior do Quênia em um transporte coletivo local, um passageiro africano se surpreendeu com a visão de uma única girafa e se apressou para registrar, euforicamente, uma foto em seu modesto telefone. O mesmo animal parecia uma visão banal e corriqueira para ingleses, enquanto era uma verdadeira novidade para um africano. Garland (2008) explica que o continente africano é associado a animais selvagens icônicos e carismáticos, expostos aos ocidentais desde a primeira infância na forma de brinquedos, mídia visual e em parques zoológicos, em uma onipresença decorrente da história de exploração e colonização europeia do continente, quando a África passou a figurar como um importante espaço da natureza em um imaginário ocidental. Assim, as espécies carismáticas da fauna foram transformadas em uma mercadoria que expressa as desigualdades de raça, riqueza e status (GISSIBL, 2016b).

Analisando os dois exemplos, que aparentemente demonstram o desinteresse de europeus e a euforia de africanos ao ver um animal que é facilmente avistado em passeios por parques e reservas, é possível inferir sobre a possibilidade de acesso à fauna africana, cada vez mais confinada às áreas protegidas, que por sua vez se destinam ao usufruto quase que exclusivo de turistas estrangeiros. Fica a impressão de que a questão de pertencimento ou propriedade não se aplica ao aspecto geográfico do território desta girafa. Os grandes animais africanos – os de alto interesse turístico – não pertencem (mais) a África, eles apenas estão geograficamente localizados na África, mas servem em todos os sentidos aos europeus e demais turistas ocidentais, *mzungus*. Desde a ideia de proteção da natureza – que isola os

animais e retira os habitantes das áreas protegidas – que vem da Europa, e mesmo muitos parques africanos foram criados ainda pela administração colonial. Muitos gestores dessas áreas são europeus ou descendentes dos colonos, assim como os donos dos hotéis de luxo construídos no interior ou entorno para abrigar os turistas ocidentais que viajam para ver os animais – de Londres ou Paris se chega a Jo'burg ou Nairobi e, de lá, um pequeno avião para um safari na terra dos maasai ou dos bosquímanos. O hotel mantém um padrão europeu de serviços e bens de consumo, assim como segue esse padrão de conforto o veículo de safari. O motorista, o guia, a cozinheira, a camareira, todos foram treinados para manter o padrão dos serviços associados a estas infraestruturas. Uma semana, dez dias, dois parques, ou quatro, e o turista europeu vê a 'sua África', imaginada e recriada a cada contato artificialmente produzido. E retorna então à sua Europa, com histórias e conceitos formadores sobre o que é esse continente, que ele nem de fato conheceu.

Gorilas das montanhas – turismo exclusivo e excludente

Entre Uganda, Ruanda e a República Democrática do Congo (ou Congo-Kinshasa), montanhas, vulcões e florestas equatoriais abrigam a maior espécie de primatas do mundo, o gorila das montanhas (*Gorilla gorilla beringei*). Apesar de conseguir chegar à tríplice fronteira (Foto 159, pág. 379) e conhecer pessoas que trabalham com o turismo associado aos gorilas, não tive o tempo ou o capital necessário para viver tal experiência. Em Uganda, a logística é toda bem estruturada: um veículo de safari leva até a entrada da trilha, no interior de um parque nacional; de lá um guia se comunica com outros que já buscam na mata os grupos de gorilas a serem visitados; uma hora de caminhada em média e se alcança o objetivo, onde se permanece por uma hora observando os animais. Na época, apenas quatro grupos de gorilas neste parque – o *Bwindi Impenetrable National Park* – e apenas dez turistas por grupo, por dia, num total de 40 turistas por dia. Para isso, cada um(a) dos felizardos precisa pagar, felizes, US\$600. Em Ruanda pagava-se US\$750, mas o governo nacional achou melhor dobrar o valor. No Congo eram 'apenas' US\$400, muito devido à instabilidade e aos conflitos que podem ocorrer nas áreas onde vivem os gorilas.

Isto posto, percebe-se que há organização para aproveitar a riqueza ecológica da região, assim como há preocupação em não perturbar a dinâmica das populações, mas o que mais fica claro

é que pretendem restringir ao máximo quem tem acesso a esta experiência, e isto é feito por um critério meramente econômico. Os gorilas já estão completamente inseridos no centro do monopólio turístico sobre os espaços e seus objetos e sujeitos turistificáveis e, assim, se tornam produtos para serem consumidos pelo imaginário europeu. Portanto, ver os gorilas das montanhas pode custar até 1500 US dólares por um passeio de um dia, com uma hora observando um grupo de animais. O turismo em locais tão raros pode ser sustentável, mas usa o mecanismo de preços para restringir números de visitantes, garantindo exclusividade ao limitar a participação a uma pequena minoria de turistas abastados (CATER, 2006). É um turismo exclusivo – e excludente – acessível apenas às elites das antigas metrópoles coloniais que agora se aproveitam das estruturas e esquemas herdados do período colonial. São os resquícios da situação colonial postos a serviço dos turistas (principalmente) europeus.

Etnografando os turistas – As experiências com *mzungus*

Ao longo da viagem através da África aconteceram algumas situações em que pude acompanhar turistas brancos e, principalmente, observar alguns padrões de comportamento dos *mzungus*. Antes de pontuar algumas situações, levanto uma reflexão sobre a questão de etnografar o 'outro', sendo que a categoria 'outro' costuma ser ocupada apenas por aquelas sociedades que os brancos, etnógrafos, ocidentais conceituam como 'exóticos', 'selvagens' ou não-modernos. Mas o *mzungu* também pode ser etnografado, no caso, por outro branco, que na verdade não ocupa a categoria 'branco' aos olhos do *mzungu*. O turista branco é o 'outro' para as comunidades visitadas.

Alguns eventos já foram abordados anteriormente, como a primeira experiência de safari na Namíbia junto a uma turista alemã, organizada e metódica que dominava todo o conhecimento sobre o veículo de safari, completamente preparado (o carro) e preparada (a turista) para a viagem. Em *Moremi*, o grupo de ingleses que não estava mais apreciando girafas, pois desejavam apenas os animais mais raros e, por isso, cobiçados pelos turistas. Ou, ainda no delta do Okavango, na cidade de Maun, observando as 'bolhas de turistas' nos carros e caminhônibus de safari, transitando como que sem realmente conhecer o lugar, apenas passando por, sem de fato estar.

Outras situações puderam ser observadas, como na Mafalala – bairro histórico e maior favela de Maputo – onde nasceram e viveram importantes personagens da história de Moçambique e onde existe um projeto cultural e comunitário de turismo (IVERCA¹¹¹). Buscando contato com o líder da associação, participei de uma visita guiada ao bairro histórico, junto com um grupo de mulheres turistas (em geral, esposas de estrangeiros viajando a trabalho). Em um momento da visita pelas vielas do bairro, o guia ofereceu uma pequena fruta desconhecida, colhida em um dos quintais. As mulheres turistas brincaram em inglês que aquele seria o momento que, ao provarem a frutinha, iriam desacordar e ser assaltadas pelos guias e moradores. Muitas sequer provaram, demonstrando que medo e preconceito caminham lado a lado com o imaginário de uma África selvagem, pobre e violenta

Na pequena cidade de Karatu, próximo à entrada de Ngorongoro, conheci um artista local que me convidou para assistir uma apresentação de ‘dança tribal’ em um hotel de luxo. Turistas desinteressados bebiam e conversam, enquanto outros assistiam o belo espetáculo de música e dança. Após a apresentação os artistas que tocavam tambores e outros instrumentos e usavam vestimentas tradicionais convidaram os turistas para se juntar à dança, mas esses participavam timidamente. Então uma senhora mais idosa foi puxada para o meio da roda e tentou acompanhar a dança junto a outros três *mzungus*. O ritmo descompassado denunciava a falta de gingado e requebrado, mas a empolgação da senhora fez parecer que aquele era o momento mais ‘wild’ – selvagem e livre – de toda sua vida: mexendo o corpo livremente ao som de tambores no salão de um hotel de luxo no interior da Tanzânia.

Em Botsuana, em um *walking safari* guiado por um guia local bosquímano, no projeto de turismo comunitário Dqãe Qare, um turista estadunidense pediu para o guia sorrir para a foto, orientando-o a dizer ‘Mickey Mouse’ no momento de abrir o sorriso. Para enorme surpresa do *mzungu*, o guia não conhecia o personagem do desenho, nem fazia ideia do que se tratava Disney. A indignação do turista, que contou e relembrou o evento outras vezes, demonstra como os ocidentais normalizam a condição colonial do mundo, que deve estar alinhado aos valores e imagens do ocidente.

¹¹¹ <https://www.iverca.org/>

A cerimônia do café na Etiópia – preso na fronteira

Como último relato deste capítulo, narro uma circunstância ocorrida ao me aproximar do destino final. Na fronteira entre Quênia e Etiópia, pelo vale do rio Omo, se deu a situação mais difícil da viagem. Escolhi atravessar por terra uma fronteira difícil, mais inóspita, onde acontecia um pequeno conflito por água e pastagem, entre grupos dos dois lados da fronteira: os Turkana, do Quênia e os Dassenech, da Etiópia. Com muito custo, consegui chegar à vila de Omorate já no lado etíope da fronteira, onde tive a passagem impedida pela falta de visto, que pensei poder retirar no posto fronteiriço. Um homem que me conduzira até o posto, percebendo meu desespero (pois não teria condições de voltar pela zona que tinha atravessado), me convidou até sua casa, onde terminei ficando hospedado por cinco dias. Sua primeira atitude foi ordenar a uma criança que comprasse café, vendido em grãos maduros, embrulhados em cones de papel (como os de amendoim, no Brasil). A irmã do meu anfitrião logo fez o fogo no pequeno fogareiro a carvão e utilizou uma chapa côncava para torrar os grãos de café. Em um pequeno pilão, transformou os grãos torrados em pó e o acrescentou à água que já esquentava em um pote cerâmico sobre o fogareiro. Trouxe uma bela bandeja, lindas xícaras e um pouco de pipoca. Quando o café ficou pronto, jogou pequenas pedras de resina da mirra, anunciando que a cerimônia do café estava preparada. Apesar da tensão da circunstância, o momento sagrado e ancestral do povo que primeiro domesticou a planta nativa espalhada para o mundo inteiro foi apreciado como a melhor xícara de café já tomada por um viajante preso na fronteira. Cerimônia que seria repetidamente apreciada por todos os dias que se seguiram na Etiópia, até o fim da viagem pela África.

Já em Adis Abeba a ‘cerimônia’ do café passou também a ser apreciada em sua versão, digamos, colonial. Sentado em um *coffee shop*, em uma Piazza da capital, apreciando um delicioso *machiatto*, aprendia mais sobre a luta anticolonial etíope e africana em geral, e como os resquícios e permanências se mesclam às culturas dos recém independentes estados nacionais, no processo que Pratt (1999) chama de transculturação, quando povos subjugados determinam, a partir do que emana da cultura dominante, aquilo que absorvem em sua própria cultura. O café expresso – feito em grandes máquinas, operadas por baristas e coberto com uma pequena espuma de leite – parecia fundir a sabedoria milenar etíope sobre a arte de fazer café, com a modernidade e elegância italiana para utilizar a mesma planta, em uma deliciosa mistura que remetia a disputas, conquistas e lutas de libertação. A situação do

viajante sem visto foi resolvida com a ajuda da embaixada brasileira em Adis Abeba, e a viagem através da África chegou ao seu fim, com as mais importantes lições de vida, e a categórica certeza de que o turismo é colonizador.

CONSIDERAÇÕES

Estas foram algumas das histórias e lições da viagem através da África. Penso então que se tratou de uma rota ‘conhecional’ – de conhecimento e não-convencional – pela África, reconhecendo o trajeto como uma porção, fração do continente que foi percorrido e vivenciado durante um período de seis meses em uma noção de espaço contínuo, por diversos territórios em terra e papel, e lugares com povos e paisagens em seus ambientes incríveis e maravilhosos.

Pelos caminhos do continente foram incontáveis as vezes que o encontro com os africanos proporcionou a chance de seguir bem a jornada. E na interação com desconhecidos é de vital importância reconhecer rapidamente as intenções da pessoa (ver o coração dela) e saber em quem era possível confiar. Em locais muito turísticos as pessoas se aproximavam com interesses comerciais, enquanto nas ‘tribos’ as pessoas se acostumaram a pedir dinheiro em troca de suas fotos e em locais não turísticos, onde os *mzungus* ainda não invadiram a aproximação era mais pela curiosidade, ou total estranhamento. Em todas as ocasiões, algum novo amigo surgia como verdadeiro guia da caminhada.

Com relação aos *mzungus*, o encontro com os turistas ingleses em Botsuana, assim como com a turista alemã na Namíbia, mostrou que, mesmo querendo fugir do convívio com europeus, seria necessário por vezes transitar em locais e equipamentos (hostels, cafés) mais frequentados por turistas estrangeiros, para conseguir viabilizar as visitas aos parques e reservas. Essas observações relacionadas ao comportamento dos turistas reforçam que a maioria deles parece precisar de algo familiar ao seu redor, para conseguir aproveitar a experiência da mudança a partir de uma forte base de familiaridade, que lhes permita sentir-se seguros para desfrutar da estranheza de sua experiência (COHEN, 1972). Observando os comportamentos dos turistas ou compartilhando experiências de safári – entre *game drives* e

chás da tarde – ficou evidente como o turismo encena, como aborda Bruner (2001), uma nostalgia imperialista ao reproduzir imagens estereotipadas e fantasias românticas.

Por outro lado, como demonstraram os casos da Vila de Boro, em Botsuana, ou do Iona NP, em Angola, e até do Etosha NP, na Namíbia, seria necessário por vezes fugir por completo, transpondo as fronteiras e limitações da bolha turística, para conseguir conhecer, de forma alternativa, os ambientes e as culturas africanas associadas ao imaginário dos parques nacionais, mesmo que isso implicasse em desbravar novas possibilidades. Como argumenta Cohen (1972), o andarilho (*'drifter'* ou *'wanderer'*) descarta quase completamente os ambientes familiares, enquanto busca com entusiasmo o estranhamento e o contato direto com a população local. Nesse sentido, o viajante (*'wanderer'*, vagundo, andarilho) é o sujeito que vagueia de maneira incerta e a viagem adquire um significado de experiência de vida, a partir da abertura do sujeito ao mundo (ALMEIDA, 2013), em que vagar sem destino pode significar um ato de resistência (FIGUEIREDO; RUSCHMANN, 2004). Enfim, libertar-se das imposições limitantes do mercado turístico – representado, no caso da África, principalmente, pelo safári – pode ser um grande ato de resistência por parte do viajante.

Os dois eventos de encontros com girafas, que demonstraram um visível desinteresse de europeus, em contraste com a euforia de um africano ao ver um animal de fácil avistamento em safaris por parques e reservas, permitem inferir sobre a restrição de acesso à fauna africana, cada vez mais confinada às áreas protegidas, que se destinam ao lazer, praticamente exclusivo, de *mzungus*. O modelo de 'exposição' dos gorilas das montanhas a uma parcela (privilegiada) do mundo, comprova esta constatação. Entretanto, o fardo de manter essa herança global recai sobre os ombros africanos e os termos em que essa responsabilidade é assumida raramente são determinados pelos povos ou nações africanas (GARLAND, 2008).

A diferença de preços é uma das questões mais complicadas do turismo, considerando-se o poder de compra dos visitantes em comparação ao poder aquisitivo dos moradores. Os altos valores pagos em hotéis e agências terminam por retornar aos países europeus, de onde se originam as grandes empresas que controlam o turismo. Então como resolver a questão? Cohen (2002) relata sobre países na África Ocidental em que as crianças locais nunca tiveram a oportunidade de ver os animais selvagens pelos quais seus países são famosos, porque eles são encontrados apenas nas reservas de vida selvagem, onde elas não têm acesso – não por discriminação de cor, mas por discriminação de preço. Por mais que se crie mecanismos de

preços duplos, os africanos seguem tendo acesso restrito a suas mais icônicas paisagens. Os que nelas ainda vivem, seguem sendo desterritorializados (como será apresentado no capítulo 10). A renda gerada com o turismo, apesar de importante para os principais destinos africanos, ainda não consegue representar uma solução para os problemas históricos, enraizados nos processos de colonização. Afinal, um turismo colonizador pode apenas fortalecer esses processos históricos e, cada vez mais, aprofundar e alargar o abismo que separa colonizadores e colonizados, *mzungus* e africanos, turistas e todos aqueles que devem empenhar seus corpos e suas terras, para servi-los.

CAPÍTULO 10

“IF YOU DON’T HAVE MONEY, DON’T COME TO NGORONGORO” – Colonialidade do Turismo e da Conservação em Áreas Protegidas da África

RESUMO: Para tentar realizar uma visita de caráter técnico a uma das mais renomadas áreas protegidas africanas, a condição imposta por um representante do órgão gestor foi, categoricamente, ter dinheiro. O episódio vivenciado na Ngorongoro Conservation Area (NCA), poderia ter acontecido em qualquer outra famosa área protegida do continente e demonstra como estes espaços estão sendo cada vez mais dominados pelos interesses do capital através do turismo e da conservação. Os princípios atrelados à conservação da natureza foram ali impostos durante o período colonial, quando também se estruturou a cultura de turismo de safari, primeiro para a caça de troféus, e então para a observação de animais. Durante o processo de apropriação das paisagens africanas para usufruto das potências coloniais e seus cidadãos, as populações locais foram expulsas, criminalizadas, destituídas ou tornadas serviçais. Este capítulo discute a temática relacionada à colonialidade da conservação e do turismo, comum a tantas áreas protegidas do mundo colonizado e que foi vivenciada na *Ngorongoro Conservation Area*, durante uma viagem de seis meses pela África. Percebe-se que os moldes atuais da atividade de turismo associada a conservação perpetuam a situação colonial, tornando essas áreas – ditas patrimônio da humanidade – acessíveis apenas a uma parte privilegiada dela, enquanto usurpa o lugar-território das populações locais. Em contrapartida, a insurgência das comunidades contra esse sistema que continua a subjugar-las, pode transformar o turismo em uma atividade positiva e em conformidade com a conservação da natureza, a valorização da cultura e dos modos de vida locais e a possibilidade de inserção econômica das populações tradicionais.

PALAVRAS-CHAVE: Colonialidade, áreas protegidas, turismo, safari, Tanzânia, Ngorongoro.

“If you don’t have money, don’t come to Ngorongoro” – Coloniality of Tourism and Conservation in African Protected Areas

ABSTRACT: Trying to visit the local office in one of the most renowned African protected areas (PA), the condition imposed by a representative of the managing authority was, categorically, to have money. This episode, experienced in the Ngorongoro Conservation Area (NCA), Tanzania, could have happened in many celebrated PA on the continent and demonstrates how these spaces are being increasingly dominated by the interests of capital through tourism and conservation. The principles linked to nature conservation were imposed during the colonial period, when safari tourism was also structured, first for trophy hunting, and then for game viewing. During the appropriation process of African landscapes for the enjoyment of colonial powers and their citizens, local populations were expelled, criminalized, destitute or made servants. This chapter discusses the coloniality of conservation and tourism, common to so many PA in the colonized world and which was experienced in the Ngorongoro Conservation Area, during a six-month trip through Africa. The current patterns of tourism activity associated with conservation perpetuate the colonial situation, making these so-called World Heritage areas, accessible only to a privileged part of humanity, while usurping the place-territory of local populations. On the other hand, the insurgency of the communities against this system that continues to subjugate them, can transform tourism into a positive activity, in accordance with the conservation of nature, the appreciation of culture and local ways of life and the possibility of economic insertion.

KEYWORDS: Coloniality, protected areas, tourism, safari, Tanzania, Ngorongoro

INTRODUÇÃO

A frase autoritária e excludente que dá título a este trabalho foi proferida por um funcionário do órgão que administra a referida área protegida, após inúmeras tentativas de contato, para negociar uma visita técnica ao escritório local da *Ngorongoro Conservation Area Authority* (NCAA). A situação aconteceu na pequena cidade de Karatu, na Tanzânia, no ano de 2014, quando por mais de uma semana foram feitas tentativas de visitar o escritório dentro da *Ngorongoro Conservation Area* (NCA) para compreender melhor a relação entre conservação, comunidades locais e turismo, em vistas de definir um local para uma futura pesquisa de doutorado. Algumas visitas prévias aos escritórios de Arusha e da própria cidade de Karatu apontavam para uma rica possibilidade de investigação, que viria a ser confirmada pela forma como um alto funcionário se manifestou para impedir a visita ao escritório no interior de Ngorongoro. Devido ao histórico de criação da área e sua relação com o Parque Nacional do Serengeti (SNP), além de questões relacionadas aos modelos de colonização alemã e, posteriormente, britânica, o contexto se apresentava muito rico para as teorizações pretendidas sobre os aspectos colonizadores do turismo e as formas libertadoras de organização local.

As circunstâncias da viagem de seis meses pela África determinaram a futura pesquisa sobre o 'Turismo Colonizador' e as 'Bases Comunitárias para um Turismo Libertador' (COELHO; GONTIJO, 2019). Antes de empreender a viagem, a atuação profissional como professor e coordenador de um curso de turismo em uma faculdade¹¹² no Rio de Janeiro, além de anos trabalhando com pesquisa em comunidades da Amazônia brasileira, definiu o principal interesse do viajante, que buscava percorrer diversos países do continente, conhecendo comunidades que desenvolvem o turismo em áreas protegidas. Com início em Angola e término na Etiópia, o roteiro não fora definido previamente, à exceção de vagas ideias e possibilidades, além da proposta de percorrer o continente por terra, buscando conhecer a África dos africanos. Desde o início da viagem, o propósito de conhecer parques e reservas se mostrou extremamente caro e difícil, o que acabou por definir a futura linha de investigação para o doutorado em geografia.

¹¹² cujo diretor togolês encorajou a licença para realização da viagem.

As situações vivenciadas ao longo do percurso mostraram como a conservação da natureza e o modelo de turismo associado às áreas protegidas têm enraizamentos nos processos coloniais, que podem ser percebidos em toda África. A história moderna de criação das áreas protegidas, desde Yellowstone e Yosemite, nos EUA, está associada ao lazer público e ao turismo de natureza, através da visão ocidental de colonização dos espaços e domínio sobre a natureza (MCCORMICK, 1992). As ideias e instituições ocidentais moldaram a gestão pós-colonial da natureza (RANDERIA, 2007) e, assim como poucos estudos focaram a atenção nas dimensões coloniais da conservação (GARLAND, 2008), também poucos estudos demonstram os legados coloniais nas políticas de gestão de áreas protegidas e seus efeitos no turismo de base comunitária (SÈNE-HARPER; SÉYE, 2019).

O objetivo deste trabalho é apresentar uma situação vivenciada em uma área protegida africana materializada pela frase que dá título ao artigo e que simboliza uma construção histórica no que se refere à conservação da natureza voltada para fins turísticos. O relato se baseia em uma experiência pessoal do autor durante viagem de seis meses por dez países do continente africano, quando as tentativas de conhecer exemplos de comunidades que desenvolvem o turismo em áreas naturais nem sempre puderam ser concretizadas, por questões logísticas ou financeiras. Nas circunstâncias em que foi possível visitar essas áreas – muitas vezes de maneiras alternativas, que escapavam ao mercado de safari – foi possível vislumbrar algumas oportunidades para a organização comunitária local.

Como estratégias metodológicas para a construção do artigo, utilizo vasta pesquisa bibliográfica sobre o tema da conservação e do turismo na África, associados aos processos de colonização, além de uma pesquisa de campo, de caráter etnográfico, a partir de uma viagem através do continente. Portanto, o método de investigação se baseou em uma perspectiva autoetnográfica, a partir das experiências da viagem de seis meses por África. A autoetnografia usa a experiência pessoal do pesquisador, valoriza as relações do pesquisador com os 'outros' e busca uma profunda e cuidadosa autorreflexão (SANTOS, 2017).

Por sua vez, com relação à viagem que deu origem à investigação, esta foi empreendida com o desejo de conhecer mais a fundo a África e os africanos, para ver além das imagens pejorativas que buscam associar o continente apenas a guerra, fome e doenças. Os deslocamentos nos transportes coletivos locais, sempre por terra e água, bem como a hospedagem em equipamentos simples, privilegiavam o contato direto com a população local.

A intenção era escapar da bolha turística, e tentar conhecer comunidades que se organizavam para o turismo em áreas protegidas.

O capítulo se divide em três partes, além da introdução e da conclusão. A primeira apresenta uma construção teórica, a fim de contextualizar os temas da conservação da natureza e do turismo na África, balizados pelos aspectos da colonização do continente. A argumentação busca abranger de forma genérica a maneira como a criação de áreas protegidas e o turismo de caça e de safari têm suas origens no período colonial, reverberando para a atual forma de exploração turística, através dos parques e reservas. Neste ponto, é dado especial destaque à África Oriental e à Tanzânia. A segunda parte apresenta a descrição da situação vivenciadas durante a viagem pela África – em especial na visita à *Ngorongoro Conservation Area* – que se conectam à discussão teórica e corrobora a argumentação sobre os aspectos colonizadores do turismo. A terceira parte apresenta uma discussão que contrapõe as experiências vivenciadas pelo viajante, com as teorias aplicadas à colonialidade da conservação e do turismo.

O CONTEXTO HISTÓRICO

Esta parte do trabalho visa relacionar de que maneira o processo de criação das áreas protegidas e turistificação desses espaços está assentado em um ideal ocidental de conservação da natureza e lazer (luxo) em contato com o ambiente natural, sem, no entanto, aprofundar a ação colonial na África em geral, nem na Tanzânia especificamente. Cabe explicar também que, para as referências ao território em questão – hoje independente – denominado Tanzânia, será usado o termo África Oriental Alemã, para o período sob dominação colonial da Alemanha e Tanganica (Tanganyika), para o período sob dominação colonial britânica.

Colonialismo, conservação e turismo

Na história da África jamais se sucederam mudanças tão rápidas e com consequências tão trágicas como no período que marcou a conquista e instauração do sistema colonial em quase todo o continente pelas potências imperialistas, que, até então, dominavam apenas algumas áreas restritas (BOAHEN, 2010a). Na África Oriental, anterior ao colonialismo europeu, havia uma rica história de interação entre pastores e ambientes de pastagens (BUTT, 2012), cenário que se alterou depois que governos e autoridades britânicas e alemãs começaram a assumir o controle.

O colonialismo moldou o projeto de ocidentalização e modernidade em todo o mundo (D'HAUTESERRE, 2004). A narrativa da 'modernidade' tem origem na Europa e constrói a civilização ocidental ao celebrar suas conquistas, enquanto esconde seu lado mais sombrio, a 'colonialidade' (MIGNOLO, 2017). A colonialidade é diferente do colonialismo, pois a segunda denota uma relação política e econômica na qual a soberania de uma nação ou povo repousa sobre o poder de outra nação, enquanto a primeira, em vez disso, refere-se a padrões de poder de longa data que surgiram como fruto do colonialismo (MALDONADO-TORRES, 2007). Como diz o autor, “a colonialidade sobrevive ao colonialismo”.

A questão da colonialidade é relevante devido à influência das antigas potências imperiais em estados pós-coloniais, como relações neocoloniais, quando um país independente continua sofrendo a intervenção de um estado estrangeiro (TUCKER; AKAMA, 2012). Como explica N'Krumah (1967), em vez do colonialismo, como principal instrumento do capitalismo, temos agora o neocolonialismo. As relações neocoloniais são muitas vezes incorporadas ao corpus pós-colonial, embora também tenham sido usadas para se referir à expansão do capitalismo para que os poderes centrais continuem a exercer influência sobre a periferia pós-colonial (HALL; TUCKER, 2004). O pós-colonial não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos, pois problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização persistem no pós-colonial resumidas em uma nova configuração (HALL, 2003). Em um sentido mais amplo, pós-colonial se refere a uma posição contra o imperialismo e o eurocentrismo (TUCKER; AKAMA, 2012).

No período das colonizações, 'Natureza' significava regiões e ambientes não dominados por 'europeus' (PRATT, 1999), ou como Raymond Williams (2011, p. 89) explica: "a ideia de natureza [...] contém uma quantidade extraordinária de história humana". Os ambientes naturais foram então concebidos como '*wilderness*', áreas 'selvagens' mantidas na ausência de pessoas (GÓMEZ-POMPA; KAUS, 1992). À medida que grandes terrenos da África e de outros continentes foram explorados, a vida selvagem tornou-se vulnerável à colonização por um mito em constante expansão (GROVE, 1992). O mito do '*wilderness*' (ou 'sertão') como terra 'virgem' desabitada sempre foi cruel com os povos indígenas que antes chamavam esses lugares de lar, e foram forçados a se mudar para que os turistas pudessem desfrutar da ilusão de um 'Éden' (CRONON, 1995). Então, não há nada de natural no conceito de '*wilderness*', pois é uma criação da cultura que o valorizava (CRONON, 1995).

Com o argumento da proteção da vida selvagem, as autoridades coloniais estabeleceram parques nacionais principalmente para fins de caça e turismo, ao mesmo tempo em que expulsavam populações indígenas (KING, 2009). A natureza foi produzida nesses parques com base na visão da África como uma selva primitiva (NEUMANN, 1995) e assim, devido ao colonialismo, o estabelecimento de áreas protegidas reforçou a separação entre as populações humanas e a natureza, enquanto se justificava como meio de desenvolvimento econômico (KING, 2009). Havia dimensões raciais e de gênero na criação dos parques nacionais, pois compartilhavam um sentido de 'brancura' e 'masculinidade', assumindo a necessidade de desenvolver países de 'homens brancos' (HARPER; WHITE, 2012). Os parques nacionais eram representações simbólicas da visão europeia da África e, portanto, apropriados para uso exclusivo dos europeus, servindo como demonstração do poder dos estados coloniais de controlar o acesso ao território (NEUMANN, 1995, 1996).

Os meios de subsistência dos povos indígenas foram erodidos à medida que as potências coloniais reivindicaram o controle de suas terras ancestrais, e a continuação dos regimes fundiários europeus na África fez com que a retirada das potências coloniais não retornasse à posse consuetudinária da terra (DOMÍNGUEZ; LUOMA, 2020). Através do colonialismo, a tradição paisagística inglesa foi transportada para a África Oriental, com esforços na Tanganyika para preservar a natureza em parques nacionais e intensificar a produção agrícola no restante do território (NEUMANN, 1995). No Senegal, aspectos importantes das antigas políticas coloniais francesas ainda se refletem na forma como essas áreas protegidas são

gerenciadas (SÈNE-HARPER; SÉYE, 2019). Nas guerras de conquista, o efeito último da ideologia preservacionista era desumanizar os africanos que viviam nos parques nacionais propostos (NEUMANN, 1995), e assim o objetivo do discurso colonial era apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados, justificando a conquista (BHABHA, 1998).

A crítica pós-colonial argumenta que os modelos ocidentais de conservação da vida selvagem e desenvolvimento do turismo estão inseridos em um legado colonial baseado na exclusão das comunidades indígenas e na perpetuação das práticas coloniais no turismo para manter a dominação econômica, política e sociocultural (AKAMA et al, 2011). A teoria pós-colonial direciona nossa atenção para a continuação das relações de poder colonial no turismo em níveis estruturais e ideológicos (TUCKER; AKAMA, 2012), considerando também que o conhecimento sobre o turismo ainda é predominantemente 'colonial', e por isso deve ser empurrado para uma abordagem epistemológica desvinculada dos modos de pensamento ocidentais (CHAMBERS; BUZINDE, 2015).

Hollin'shead (1992) indaga se o turismo não seria outro ciclo do colonialismo ocidental, pois suas práticas e relações são baseadas em relações estruturais coloniais passadas e atuais, e o legado de atitudes e comportamentos continuam a ser reificados através do turismo. (TUCKER; AKAMA, 2012). O turismo (re)inscreve estruturas e narrativas colonizadoras em um emaranhado profundo com o poder colonial (GRIMWOOD; STINSON; KING, 2019), de modo que parece ter um legado substancial nas relações entre antigos colonizadores e colonizados (HALL; TUCKER, 2004). Na maioria dos países onde o turismo está intimamente ligado à era do domínio colonial, a atividade é influenciada por valores filosóficos ocidentais, responde a interesses políticos e econômicos externos, depende de controle e apoio externo, reencena narrativas coloniais e perpetua relações coloniais centro-periferia (TUCKER ; AKAMA, 2012).

Nash (1989) compara o turista ao conquistador como o agente de contato entre culturas e a causa de mudança nas regiões menos desenvolvidas, pois os turistas geralmente são membros de sociedades mais desenvolvidas que trazem consigo influências que afetam seus anfitriões (NASH; SMITH, 1991). Uma análise do trabalho de Albert Memmi (2003) sobre o colonizador e o colonizado permite transpor sua interpretação para o campo do turismo, associando o

turista ao colonizador e os anfitriões aos povos colonizados¹¹³. Nesse sentido, os turistas podem muito bem completar o trabalho de seus antecessores, que também eram viajantes do ocidente: o conquistador e o colonialista (COHEN, 1972). Como irei argumentar a seguir, o domínio colonial moldou o turismo de safári e a conservação, enquanto os parques e reservas nacionais tornaram-se centros de turismo de safári particularmente para os turistas ocidentais (AKAMA et al, 2011).

Parques Nacionais e o turismo de safari

O primeiro tratado internacional de conservação, foi assinado em Londres pelas potências coloniais em 1900 e lançou as bases para a gestão autoritária, de cima para baixo, que caracterizou as políticas de Conservação da África (HONEY, 1999). A partir de então, os primeiros parques nacionais foram criados sem a devida consideração dos processos sociais e ecológicos existentes e consideravam os métodos indígenas de uso de recursos como destrutivos para a vida selvagem e incompatíveis com as atividades de turismo de safári (AKAMA, 2004).

Os parques nacionais da Tanzânia e de outros países africanos moldaram as fantasias ambientais de milhões na Europa e nos Estados Unidos que desfrutam de imagens do Jardim do Éden (NELSON, 2003) e, embora sejam vistos como natureza intocada, seu estabelecimento e gestão são um processo altamente político (KING, 2009). O plano de preservação da natureza em Tanganica era confiná-la dentro dos limites das reservas de caça e parques nacionais (NEUMANN, 1995), de modo que a criação destas áreas pressupunha uma dicotomia entre civilização e natureza (HARPER; WHITE, 2012) e, como resultado, os parques nacionais da África estão cada vez mais assumindo o caráter de grandes zoológicos¹¹⁴ ao ar livre (NELSON, 2003).

Durante o período inicial do colonialismo europeu, a caça de grandes animais foi percebida como um símbolo importante do domínio europeu sobre natureza e sociedade, portanto, a

¹¹³ tema discutido de forma mais aprofundada no capítulo 3.

¹¹⁴ Cabe aqui mencionar o livro sobre o Serengeti, de Thomas Lekan, intitulado 'Our gigantic Zoo', ao qual não consegui acesso, mas cujo título já parece comprovar o argumento de Nelson.

evolução do turismo de safári tem suas origens no período das expedições de caça pelos pioneiros europeus e aventureiros estadunidenses (AKAMA, 2004). A caça como prática turística e símbolo do imperialismo europeu foi reformulada como um turismo de luxo baseado em uma complexa atuação do poder branco / masculino sobre os espaços coloniais 'selvagens' (GISSIBL, 2016b). A caça no período colonial tornou-se um meio importante para os exploradores e colonos estabelecerem um papel privilegiado para si mesmos (GARLAND, 2008). Foi então que os colonialistas britânicos e alemães incorporaram o termo kiswahili 'safari', que significa 'viagem', mas passou a denotar o avistamento de animais, como a nova forma consciente de consumo de luxo dentro e ao redor dos parques nacionais (GISSIBL, 2016b).

As áreas protegidas tornaram-se grandes centros de turismo de safári, recebendo visitantes internacionais, principalmente de países ocidentais (AKAMA et al, 2011), à medida que a 'wilderness' se tornou a paisagem preferida dos turistas de 'elite' (CRONON, 1995). O regime conservacionista estabelecido na África Oriental depois de 1900 implicou a criação de novos mercados, uma vez que a conservação da vida selvagem prosperou no espírito de privilégio e luxo e, assim, a caça como luxo desenvolveu o setor de turismo de vida selvagem que popularizou a África Oriental como o paraíso do caçador de grandes animais, criando imaginários de uma vida selvagem primitiva (GISSIBL, 2016b). O controle colonial moldou o turismo de safári e as iniciativas de conservação, enquanto os programas de turismo e as políticas de conservação foram orientados para proteger a vida selvagem dos parques para turistas estrangeiros (AKAMA et al, 2011). Assim, a caça e a preservação coexistiram como formas alternativas de utilização dos recursos da vida selvagem (GISSIBL, 2016b).

Desde as origens do turismo de safári, o marketing da vida selvagem se apropriou de elementos centrais do discurso da caça imperial e, assim, a conservação e o turismo perpetuam imagens e imaginários coloniais da natureza africana, pois a atração da caça de grandes animais que sustentava o turismo de luxo na África Oriental era uma construção ocidental (GISSIBL, 2016b). O turismo de safári de vida selvagem, como um fenômeno recreativo europeu, foi permitido nas reservas de caça, enquanto a caça de subsistência indígena foi proibida e classificada como "caça ilegal" (AKAMA, 2004). Uma das políticas mais abrangentes do colonialismo alemão e britânico foi limitar os direitos tradicionais de caça dos africanos enquanto promovia a caça recreativa de safári para os europeus" (GARDNER, 2016).

Em tempos pós-coloniais, o que constitui caça versus caça ilegal também é uma demarcação racial, já que o 'passatempo' da caça de troféus só pode ser comprado, quase exclusivamente, por estrangeiros brancos ricos (MKONO, 2019). Como explica Gardner (2016), o entusiasmo dos colonos brancos, não se restringia a observar ou fotografar a paisagem e a riqueza da vida selvagem, mas, até a década de 1930, a principal atração do Serengeti para os europeus, era matar leões. Assim, o safári reforça a separação entre 'natureza' e 'cultura' (BUTT, 2012), pois seu desenvolvimento está intimamente ligado à era do colonialismo na África, ainda é influenciado por valores ideológicos ocidentais e responde a interesses econômicos externos (AKAMA, 2004).

A indústria de safári tornou-se um produto do Império Britânico, emergindo como um setor líder da economia colonial da África Oriental, moldada pelas leis, instituições e atitudes do domínio colonial (SIMMONS, 2015). Seu desenvolvimento inicial – impulsionado por colonos e governos coloniais – era, portanto, de orientação colonialista e privilegiava os modelos ocidentais de desenvolvimento do turismo e conservação da vida selvagem, com exclusão das comunidades indígenas (TUCKER; AKAMA, 2012; AKAMA et al, 2011). Os destinos de safári não são áreas atemporais dos 'sertões' da África desprovidas de interação humana, mas tiveram que ser esculpidas em territórios agropastoris (BLUWSTEIN, 2017). A Tanzânia é um dos quatorze países africanos que ainda permitem a caça, referida como caça de troféus ou safári de caça (GARDNER, 2016).

Brower (2005) analisa a relação entre a exibição fotográfica de animais, como troféus, e a masculinidade, à medida que os fotógrafos de vida selvagem descreviam sua prática como uma forma de caça, e assim esses '*camera hunters*' (caçadores com câmeras) usavam suas fotografias como prova de desportivismo, virilidade e proeza de caça. As práticas culturais de safári de caça ou observação de animais selvagens são o legado mais persistente do domínio colonial europeu na África Oriental, que surgiu como uma prática de luxo ritualizada e comercializada para elites ricas expressarem status, brancura, masculinidade e autoridade transformando animais em troféus (GISSIBL, 2016b).

Aristocratas e políticos descobriram a caça de grandes animais como uma forma de reivindicar liderança social e política, sendo o presidente Theodore Roosevelt o mais famoso em uma extensa lista de celebridades que também incluía Ernest Hemingway – cujos escritos elevaram a caça ao reino da literatura e transformaram o 'caçador branco' em objeto de romance e

aventura (GISSIBL, 2016; STEINHART, 1989). A caça esportiva foi marcada pela cultura, ideologia e prática do imperialismo britânico, e deu origem a um ideal de "homem imperial caçador" que encapsulava virtudes e valores como coragem, auto-organização, resistência, individualismo, desportivismo e domínio ambiental, inspirando também turistas a seguir os caminhos do imperialismo oficial (GISSIBL, 2016b).

Durante o estágio inicial de desenvolvimento do turismo, sob o colonialismo britânico, a participação africana na conservação da vida selvagem, assim como a única forma de interação com viajantes ocidentais era uma relação de 'mestre-servo', pois os africanos eram contratados principalmente para trabalhar em posições servis e os princípios dessas formas de conservação e turismo persistiram no período pós-colonial (HONEY, 1999; AKAMA, 2004; TUCKER; AKAMA, 2012). As práticas e políticas de conservação pós-independência eram avessas às necessidades das comunidades locais, que foram privadas do acesso às terras ancestrais e tiveram poucos benefícios tangíveis com a criação dos parques e a chegada do turismo (HONEY, 1999). Hoje, no Quênia, natureza e vida selvagem são preservadas como recursos valiosos para o usufruto dos turistas (SIMMONS, 2015) e na Tanzânia, as áreas protegidas estão no centro do boom do turismo e no palco central das lutas sociais rurais (HONEY, 1999). O safári de caça representou o sacrifício da vida selvagem africana para a satisfação de uma minoria rica e de moral depravada (GISSIBL, 2016b), fazendo da caça esportiva o maior paradoxo do ecoturismo (HONEY, 1999).

Serengeti National Park e Ngorongoro Conservation Area

Na Tanganica colonial, o estabelecimento de parques nacionais era tanto um processo de produção quanto de preservação da natureza (NEUMANN, 1995), e as paisagens de vida selvagem do norte do território – como as planícies do Serengeti e Ngorongoro – eram ícones populares celebrados como 'Jardim do Éden' africano, representando espaços privilegiados de natureza no imaginário global (SALAZAR, 2013; GARLAND, 2008). Remontando ao período colonial, a história do Parque Nacional do Serengeti e da Área de Conservação de Ngorongoro (NCA) está entrelaçada com o turismo – e inicialmente turismo significava caça (HONEY, 1999).

Diversos autores detalharam o conturbado processo de criação do Parque Nacional do Serengeti e da Área de Conservação de Ngorongoro (GISSIBL, 2016a; NEUMANN, 2003; HONEY, 1999; ROGERS, 2009; GOLDMAN, 2011, NELSON, 2003, ARHEM, 1985, GARDNER, 2016), em que conservacionistas expulsaram a população local para formar uma área como era antes da presença do ser humano – com o argumento de protegê-la da humanidade, para então transformá-la em objeto de desejo dos turistas estrangeiros (GARLAND, 2008). Os maasai haviam se mudado para a região do Serengeti e de Ngorongoro por volta do final do século XVIII, expulsando outras populações e se tornando o grupo étnico dominante (Homewood; Rodgers, 1991 apud NELSON; MAKKO, 2005), mas desde a virada do século passado, a história maasai tem sido sobre perdas de terra e marginalização contínua (ARHEM, 1985).

O pretexto legal para a expulsão dos maasai de suas terras foi inventado durante o domínio colonial alemão, quando um lobby de conservação da vida selvagem demandou a criação de um parque natural na África Oriental Alemã – inspirado em Yellowstone – e forçou sua remoção em 1907 (GISSIBL, 2016a). A chegada dos primeiros colonos alemães em Ngorongoro desencadeou a expropriação de terras ancestrais e sua transformação em uma paisagem agrícola produtiva, ao criar uma retórica de um paraíso da vida selvagem – provando que as intervenções conservacionistas 'modernas' em prol da preservação da vida selvagem africana são anteriores ao período britânico (GISSIBL, 2016a). Nesse sentido, o “chauvinismo ambiental” representou uma marca cultural importante do imperialismo alemão (ROLLINS, 1999), e ao final do domínio colonial alemão, a vida selvagem era reconhecida como uma fonte fundamental de receita turística (GISSIBL, 2016a).

Após a derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial e a perda do controle da África Oriental Alemã, os britânicos passaram a governar Tanganica como um Mandato da Liga das Nações (ROGERS, 2009). Uma Portaria de Caça de 1921 colocou a região do Serengeti sob proteção como Reserva de Caça, mas a Sociedade para a Preservação da Fauna Selvagem do Império (SPFE) estava determinada a transformá-la no primeiro parque nacional da África governada pelos britânicos – o que aconteceu em 1940, quando o Serengeti foi declarado Parque Nacional e os moradores foram autorizados a permanecer, com os limites sendo disputados até 1951 (NEUMANN, 2003).

Os maasai foram excluídos da parte ocidental do Serengeti em 1959, quando o setor da Cratera de Ngorongoro foi removido do parque e os pastores foram autorizados a permanecer na NCA (HONEY, 1999). À medida que a questão dos direitos à terra se tornava um grande problema na África Oriental, os preservacionistas defendiam o deslocamento de milhares de famílias para criar um playground para turistas brancos (NEUMANN, 1995). Após muita polêmica, a NCA foi declarada área de 'uso múltiplo' visando equilibrar os interesses da conservação e do desenvolvimento pastoril (ROGERS, 2009).

Com as realocações de pessoas e animais visando a preservação, o estado colonial criou a maior área de '*wilderness*' no continente africano (NEUMANN, 2001) e, enquanto, os gerentes de NCA, viam os pastores como uma ameaça à conservação e à geração de receita (BUTT, 2012), alguns conservacionistas achavam que os maasai poderiam se tornar uma atração turística devido às suas qualidades 'pitorescas' (ROGERS, 2009). Os maasai da África Oriental têm orgulho de seus modos de vida (BRUNER, 1991) e sempre cativaram a imaginação dos exploradores europeus (NEUMANN, 1995). A visão de um guerreiro maasai é apropriada como atração turística que evoca a imagem romântica do "nobre selvagem" moderno, tornando-o o grupo mais estereotipado e deturpado da África (SALAZAR, 2012a, 2013). Um estereótipo muito poderoso foi criado por viajantes e missionários europeus em meados do século XIX, e isso ainda é evidente na forma como os maasai são descritos hoje (HUGHES, 2006).

Referindo-se à NCA, Goldman (2011) argumenta que os maasai raramente se beneficiam do turismo, embora tenham suas atividades tradicionais limitadas pelas regras impostas pela conservação. Mas, por outro lado, Rutten (2002) afirma que o turismo é o único benefício da conservação da vida selvagem mencionado pelos maasai. No entanto, a região do Serengeti está entre as mais pobres da Tanzânia, o que indica que a população local recebe benefícios limitados do turismo (SEKAR et al, 2014). Ambas as áreas protegidas são consideradas patrimônio da humanidade e estar na lista da Unesco é visto como positivo por muitos atores, pois o status enfatiza a conservação do local; aumenta a visibilidade de uma área e é uma ferramenta de marketing para atrair mais turistas e mais financiamento externo (MELUBO; LOVELOCK, 2019).

Como referência histórica, Honey (1999) revela que, em meados da década de 1990, não havia sequer um funcionário maasai em nenhum dos hotéis do NCA ou SNP, visto que a natureza elitista dos serviços impede a contratação de moradores locais (COHEN, 2002). O plano de

gestão da NCA mostra que os visitantes têm manifestado um grande interesse pela cultura maasai e, embora os moradores de Ngorongoro desejem participar do turismo, tem havido poucas oportunidades para que eles se beneficiem diretamente da atividade, pois o conhecimento e a cultura tradicionais receberam pouca atenção por parte das autoridades (NCAA, 2010).

Há uma demanda crescente de visitantes estrangeiros por turismo experiencial (SALAZAR, 2013), pois os turistas em safári de vida selvagem também querem vislumbrar a cultura africana representada pelos maasai – que geralmente são colocados junto com a vida selvagem como se fossem a mesma coisa – provando que a imagem turística que é construída a respeito deles não mudou desde os primeiros exploradores europeus (AKAMA, 2004; TUCKER; AKAMA, 2012). Os espaços naturais protegidos são produtos das forças da atividade humana e do capitalismo global que valorizam tais espaços de acordo com desejos e estruturas fantasiosas de pessoas com uma relação historicamente colonial com a África (GARLAND, 2008). Nesse sentido, como uma das principais atrações turísticas da Tanzânia, Ngorongoro não pertence mais aos maasai, pertence ao mundo, e assim os maasai tornaram-se estranhos em sua própria terra (GOLDMAN, 2011).

A EXPERIÊNCIA NA ÁFRICA – TENTANDO VISITAR NGORONGORO

Desde seu planejamento, a viagem realizada na África, buscava o contato próximo com as populações locais, evitando os espaços da bolha turística e tentando conhecer exemplos de comunidades que desenvolviam o turismo em áreas protegidas. O roteiro não estava rigorosamente definido, mas contava com alguns pontos de interesse – começando em janeiro na Angola e terminando em julho na Etiópia. Ao longo do percurso, algumas áreas protegidas (que fazem parte de um imaginário sobre África) haviam sido escolhidas para a tentativa de visita. Alguns episódios relacionados a essas tentativas de conhecer parques e reservas, além de outras questões vivenciadas no caminho, foram expostas no Capítulo 9. A seguir será narrada em detalhes a tentativa de visitar a *Ngorongoro Conservation Area*, que deu origem não só a este capítulo, mas à ideia da tese sobre o turismo colonizador.

Após as experiências com viagens a parques nacionais e *game reserves* em Angola, Namíbia e Botswana, a passagem por África do Sul, Moçambique e Malawi não possibilitou visitar outras áreas protegidas. Já na Tanzânia, o desejo era conseguir visitar alguns dos famosos parques nacionais, como o Kilimajaro e o Serengeti, ou ainda a Ngorongoro. Depois de algumas semanas no país, tendo visitado o escritório da *Ngorongoro Conservation Area Authority* em Arusha, o caso de NCA parecia propício para futuras investigações, vislumbradas para um futuro doutorado. A relação histórica de criação da área protegida, com a permanência dos povos tradicionais e o avançado desenvolvimento do turismo, se apresentava como uma rica possibilidade para a pesquisa sobre turismo de base comunitária.

A estratégia era então tentar conhecer o escritório local e, para isso, foi preciso chegar sempre mais próximo do destino final, até a cidade de Karatu, onde também há um pequeno escritório da NCAA. Sempre explicava que desejava conhecer o escritório dentro da área protegida, conversar com funcionários, entender melhor alguns contextos, quando era orientado que as pesquisas deveriam ser solicitadas ao órgão oficial da Tanzânia – TAWIRI – (o que poderia demorar meses). Esclarecia então que não se tratava ainda de pesquisa, mas de uma abordagem inicial para avaliar a possibilidade de futuras investigações, visto que, naquele momento, estava apenas de passagem e não, efetivamente, em pesquisa de campo. Orientavam então que visitas deveriam ser contratadas em agências e que não poderiam autorizar minha entrada fora dessas condições.

No entanto, à época, os preços cobrados estavam muito acima do orçamento diário da viagem. A taxa de entrada era então de US\$ 50 (agora US\$ 60), as taxas de acampamento variavam entre US\$ 30 e US\$ 60, a taxa de permissão de veículo motorizado entre US\$ 40 e US\$ 300 (de acordo com o peso) e uma taxa para acessar de carro a Cratera de US\$ 200, e outros US\$ 20 para acessar um *'cultural boma'*. Assim, enquanto viajante independente, teria que gastar pelo menos US\$ 90 para entrar ou US\$ 120-150 incluindo pernoite, além de alugar um carro, apenas para visitar o escritório local. Esse preço dobraria ou triplicaria se um serviço de agência fosse contratado. Dessa forma o local mostrava-se inacessível – como os demais parques – com taxas elevadas e logística de visitação muito complexa e cara. Além do que, o padrão de visita o oferecido por agências não privilegiava a rela o direta com as popula es humanas, exceto nos irrealis e teatralizados *cultural centers (bomas)* – as pseudo-aldeias onde

performances encenadas são apresentadas para que turistas possam ‘vislumbrar’ a cultura maasai (BUZINDE; KALAVAR; MELUBO, 2014).

Como as agências não se mostravam uma opção viável e não foi possível encontrar uma forma alternativa de visitar Ngorongoro, restava apenas a tentativa de obter a autorização para conhecer o escritório local. Com mais insistência foi possível contato com um alto funcionário do escritório dentro da NCA, e novamente explicada toda a situação, que sempre voltava para as opções de solicitar autorização de pesquisa ou visitar através de agência. Quando finalmente expliquei que não tinha tempo para esperar a autorização e não tinha dinheiro para visitar através de agências, veio a resposta categórica: “*if you don’t have money, don’t come to Ngorongoro*”, (“se você não tem dinheiro, não venha para Ngorongoro”). Naquele momento ficou claro que aquele notório ambiente, suas paisagens, animais e povos tradicionais se tornavam cada vez mais uma exclusividade das elites dispostas a pagar altos valores para avistá-los. A partir de então consolidou-se a ideia sobre o que viria a ser conceituado como ‘turismo colonizador’ (COELHO; GONTIJO, 2019).

Em contraponto, a partir do convívio com os maasai em Karatu, uma liderança da vila de Olbalbal, no interior de Ngorongoro, me convidou para uma estadia em sua casa, para participar de cerimônias tradicionais e compreender melhor algumas questões relacionadas ao turismo e a conservação com os modos de vida dos maasai. Esse líder, que se tornou um amigo, tinha então o interesse em implementar um modelo de turismo alternativo, pois julgava que há um público interessado em fugir dos lodges e safaris para vivenciar os modos de vida dos maasai. Daí surgiu a ideia do que viria a ser conceituado como ‘turismo libertador’ (COELHO; GONTIJO, 2019), como uma maneira das comunidades locais se emanciparem do jugo colonizador da atividade turística e propiciarem experiências libertadoras para os visitantes, que também se emancipariam das amarras do mercado turístico, que comoditiza, padroniza e transforma todos os encontros e experiências em mercadoria. Pois como define Ouriques (2009, p. 19) o turismo se manifesta como um “veículo da mercantilização de tudo”.

DISCUSSÃO

A experiência turística africana do autor, de tentar visitar parques e reservas, com um orçamento de viagem limitado e buscando, no geral, escapar da bolha turística, mostrou que os safaris parecem estar moldados para um perfil de visitante, ocidental, rico e que se interessa quase exclusivamente por vivências de natureza. A frase que determina a limitação de acesso a Ngorongoro para aqueles visitantes com pouca disponibilidade de dinheiro, poderia se referir a qualquer outra famosa área protegida da África, sendo que, muitas delas – como os parques nacionais Kruger, ou o próprio Serengeti, o Bwindi ou o Kilimanjaro – não foi possível visitar, pois não foi encontrada uma alternativa acessível aos altos valores cobrados por agências. É como se o luxo se tornasse um elemento indispensável da economia política da conservação (GISSIBL, 2016b).

No caso de Ngorongoro, os maasai continuam a ser ameaçados de despejo da NCA, pois foram revelados recentemente planos de arrendar a terra para criar um corredor de vida selvagem para caça de troféus e turismo de elite (SUTHERLAND, 2022). O argumento de proteção ambiental – usado para justificar a expulsão dos maasai, primeiro do Serengeti e agora de Ngorongoro – está sendo sacrificado pela ganância por lucros turísticos (HONEY, 1999). Gardner (2016) apresenta uma extensa crítica ao neoliberalismo da conservação, detalhando o processo de comodificação da paisagem, em que caçadores ricos querem comprar uma área entre Serengeti e Ngorongoro para utilizar como um playground particular.

Evidências sugerem que as comunidades locais que vivem ao redor e dentro dos WHS podem ser afetadas negativamente pelo turismo e a conservação (MELUBO; LOVELOCK, 2019). Historicamente, leis de conservação foram usadas para desapropriar os maasai, desarranjando seus modos de vida tradicionais e ameaçando sua própria sobrevivência (CURRIER; MITTAL, 2021). Os maasai acusam as autoridades de tentarem expulsá-los de suas terras para serem transformadas em áreas de caça privadas (JEANNIN, 13/07/2022), enquanto Currier e Mittal, (2021) explicam que o governo da Tanzânia preparou um plano de reassentamento que, caso implementado, remodelaria radicalmente o zoneamento da NCA e removeria a maioria dos moradores, ameaçando a própria sobrevivência dos maasai, que cuidam da terra há gerações. De acordo com especialistas da ONU, mais de 100 mil pessoas

correm o risco de serem deslocadas 'sem seu consentimento livre, prévio e informado' (JEANNIN, 13/07/2022).

Um século após a primeira portaria que começou a colocar seus meios de subsistência em risco, o mesmo tratamento está sendo dado aos povos que há muito ocupam a área, o que não corresponde à Declaração de Missão da NCAA “Conservar de forma sustentável a biodiversidade e o patrimônio cultural, melhorar os meios de subsistência das comunidades indígenas e promover o turismo em benefício da Nação e do Mundo” (NCAA¹¹⁵, 2022). Essa situação atual prova que a conservação e o turismo são objetivos mais importantes do que o desenvolvimento pastoril (ROGERS, 2009) e que o legado colonial sobre o controle da natureza foi incorporado às instituições e práticas do estado pós-colonial (RANDERIA, 2007). É uma nova batalha na guerra que vem acontecendo há anos entre o povo maasai e o governo da Tanzânia, em nome da conservação da natureza (JEANNIN, 13/07/2022).

As imagens da natureza na África são elaboradas para apelar às expectativas ocidentais, pois a ‘verdadeira África’ vista pelos turistas nos parques é um produto da chegada da colonização europeia (NELSON, 2003). Fica a impressão de que os animais e as icônicas paisagens africanas de alto interesse turístico, não mais pertencem a África, pois estão apenas geograficamente localizados no continente, mas servem em todos os sentidos aos estrangeiros. Desde a ideia de proteção da natureza construída a partir do ocidente, até a criação de muitos parques africanos ainda durante as administrações coloniais, passando pelos equipamentos e serviços pertencentes a grupos internacionais, até os visitantes, em sua maioria ocidentais, praticamente todos que usufruem de alguma forma destas áreas não são africanos.

Aos olhos ocidentais, o Éden Africano sobrevive apenas em lugares protegidos como os parques nacionais (NELSON, 2003) e, portanto, esses locais remotos são ilhas de vida luxuosa cercadas por uma população empobrecida que segue sendo removida de seus territórios (COHEN, 2002). Isto acontece porque as políticas pós-independência concentraram autoridade e receita no topo, enquanto as práticas de conservação eram insensíveis às necessidades das comunidades locais, cujos membros tinham perdido acesso às terras ancestrais, pastagens, água e vida selvagem, ao mesmo tempo em que viram poucos

¹¹⁵ Fonte: <https://www.ncaa.go.tz/pages/vision-and-mission> Acessado em 25 de março de 2022.

benefícios tangíveis tanto da criação dos parques quanto da chegada do turismo (HONEY, 1999).

CONSIDERAÇÕES

Tanto a conservação da natureza quanto o modelo de turismo de safari são construções ocidentais aplicadas ao ambiente africano para suprir uma demanda por experiências de *wilderness*, também construída pelo imaginário ocidental. O turismo de safari, herdeiro do *'big-game hunting'*, é fundado em um processo histórico de colonização e se apropria de inúmeros mecanismos para seguir explorando as populações locais em benefício dos visitantes estrangeiros. É como se proteger os animais selvagens africanos exigisse a continuidade das relações de poder (neo)coloniais (GARLAND, 2008), da mesma forma que as relações neocoloniais persistem através do turismo, pois os governos pós-coloniais mantêm laços diretos com as antigas nações colonizadoras (TUCKER; AKAMA, 2012).

Os animais africanos, como parte do imaginário ocidental, derivam da exploração e colonização europeia do continente (GARLAND, 2008) e, como consequência, estão – assim como as paisagens onde habitam – apenas geograficamente localizados na África. Pois, desde o período colonial e mesmo com os estados pós-coloniais africanos, pertencem mais às potências metropolitanas que dominaram e seguem controlando – através do turismo e da conservação – os espaços onde habitam esses animais, transformados em parques nacionais e reservas de caça.

Não só o público que tem acesso aos animais, paisagens e culturas transformados em atrativos turísticos são, em sua maioria, turistas oriundos das grandes potências ocidentais, mas também o controle e, principalmente, o lucro gerado pela atividade turística em torno desses 'atrativos' e as áreas protegidas onde estão localizados, é direcionado em grande parte aos investidores desses países. Chachage (1999 apud SALAZAR, 2008) afirma que a Tanzânia perde cerca de dois terços de suas receitas externas do turismo devido à concentração de propriedade nas mãos de estrangeiros.

O episódio vivenciado na *Ngorongoro Conservation Area* poderia ter acontecido em qualquer outra famosa área protegida do continente e demonstra como estes espaços são dominados pelo capital, quando deveriam servir a sociedade como um todo, sendo para o bem da humanidade – visto que são, segundo a Unesco/ONU, Patrimônio da Humanidade. Ao invés disso, sob o pretexto de salvar os ambientes africanos, os povos indígenas foram submetidos a uma nova forma de ‘colonialismo ambiental’ (NELSON, 2003), enquanto o turismo também dá uma sobrevida ao colonialismo (BRUNER, 1994). No caso de Ngorongoro, que é patrimônio da humanidade desde 1979, fica óbvio qual parcela da humanidade tem maiores direitos de acesso a essa área, considerando que nem mesmo os povos que historicamente habitam esse território têm seu acesso garantido e que, para a população colonizada o valor mais essencial e que assegura sua dignidade é a terra (FANON, 1968).

Este capítulo procurou trazer uma experiência pessoal em uma área protegida africana, amparado por vasta bibliografia, para demonstrar que o fato narrado tem um enraizamento histórico nas relações coloniais que determinaram as formas de aplicação local dos conceitos de conservação e do desenvolvimento do turismo. A situação dos maasai em Ngorongoro deve ser monitorada de perto, pois novamente estão enfrentando sérias ameaças por interesses que estão ocultos no discurso da proteção da natureza.

CAPÍTULO 11**Fotoetnografia de viagem****Olhares sobre modos de vidas e turismos na
Amazônia e na África**

“A vida é o que fazemos dela.
As viagens são os viajantes.
O que vemos, não é o que vemos,
senão o que somos”

(Fernando Pessoa – Livro do Desassossego).

SOBRE AS VIAGENS E A FOTOETNOGRAFIA

Aproveitando as palavras de Fernando Pessoa, as viagens aqui apresentadas mostram, além dos lugares e seus povos, mais um pouco sobre o viajante (fotógrafo / pesquisador). E, por isso, vale destacar a necessidade primeira de nos descolonizarmos, para, enquanto viajantes, adotarmos uma atitude não colonizadora perante aos “outros” povos que iremos encontrar no caminho. Afinal, o que torna uma experiência inesquecível é poder compartilhá-la com as outras pessoas (COELHO; MEIRA; GOSLING, 2018).

A experiência turística pode ser percebida como uma jornada de autodescoberta, a partir das reflexões suscitadas em condições de liminaridade (MEDEIROS, 2020). Assim, as viagens têm diversos efeitos sobre os viajantes: surpresa, descoberta, euforia, medo, êxtase. O imaginário de cada viajante é fruto de suas escolhas pessoais até o momento em que decidiu empreender aquela determinada jornada. Seus valores pessoais, seus interesses, sua forma de ser e estar no mundo, refletem na maneira como o viajante se apresenta ao ambiente que interage no destino. A própria escolha de um determinado ‘destino turístico’ já diz bastante sobre quem realiza a viagem, bem como a forma como decide se colocar naquele destino.

A viagem pode curar, combater o stress cotidiano e possibilitar a vivência de experiências únicas, além de proporcionar conhecimento ao viajante, modificando sua percepção da vida (FIGUEIREDO; RUSCHMANN, 2004). Segundo os autores, a aventura da viagem se configura como um momento sagrado e de transformação, fora do tempo e do espaço cotidiano e que permite o encontro com o próprio eu, sendo assim uma experiência transformadora (FIGUEIREDO; RUSCHMANN, 2004). Os viajantes categorizados como ‘mochileiros’, buscam por liberdade, aventura e autoconhecimento, costumam viajar sozinhos e são dispostos “a imergir na viagem e aceitar tudo o que ela traz” (AVELAR; DANTAS; CONCEIÇÃO, 2022, p. 54).

Viajar sozinho nos coloca ainda mais vulneráveis e, ao mesmo tempo, abertos ao desconhecido. Ao longo do caminho, verdadeiros ‘anjos’ ou ‘demônios’ nos surgem para salvar ou pôr a perder a jornada. E é preciso sensibilidade e sensatez para reconhecer rapidamente quem é um ou outro, pois disso depende a sequência da viagem ou até da vida do viajante. A errância significa uma relação diferente com o outro e com o mundo, pois vagar

sem destino é um ato de resistência, uma forma de protesto contra um ritmo de vida orientado unicamente para a produção (FIGUEIREDO; RUSCHMANN, 2004).

Renomados escritores e filósofos já teceram muitas páginas sobre as aventuras e desventuras das viagens. Desde Homero a Marco Polo, Camões e Rousseau, Thoreau ou Kerouac, em diferentes períodos históricos e distintos estilos linguísticos e gêneros literários, a escrita sobre as viagens – fantásticas ou triviais – sempre instigou escritores e leitores ao redor do mundo. Até mesmo as grandes religiões, têm as viagens de seus fundadores registradas como base de uma busca pelo engrandecimento espiritual (CARNEIRO, 2001).

É cada vez mais reconhecido por pesquisadores que as experiências de viagens incorporam mais do que apenas deslocamento físico a um lugar, mas podem envolver também elementos espirituais, benefícios psicológicos e físicos, altruísmo, autodesenvolvimento e mudança de vida (WILSON; HARRIS, 2006). As autoras escrevem sobre a viagem independente e a busca por si mesmo e por significado, argumentando que este modelo de viagem desempenha um papel significativo no curso da vida das pessoas (WILSON; HARRIS, 2006).

As viagens independentes são um setor importante e crescente do turismo mundial e algumas características distinguem a natureza da viagem independente: a/o viajante experimenta um itinerário em evolução; se dispõe a correr riscos na seleção de elementos da viagem; e possui o desejo de experimentar o não planejado (HYDE; LAUSON, 2003). Nesse sentido, a experiência turística deflagra transformações pessoais, podendo levar à autodescoberta, ao crescimento interior e ao florescimento humano (MEDEIROS, 2020). Assim, a viagem turística significativa, encontra seu potencial na experiência de fronteira, onde o sujeito está aberto para a experimentação do mundo e suas alteridades espaciais, em uma atitude dialógica com o mundo e todos os seus outros (ALMEIDA, 2013).

Desde muito novo apreciei a possibilidade de viajar sozinho, embora sempre com uma dose de receio antes de iniciar cada jornada. Com o maior amadurecimento e o acúmulo de experiências de vida e de viagens, tenho percebido cada vez mais o efeito duradouro que o ato de viajar implica em mim, através de uma espécie de 're-viagem' mental. De repente, sem buscar na memória, como um flashback de uma vida pregressa, um afloramento abrupto do subconsciente, retorno a uma viagem em um piscar de olhos. Revivo sons, aromas, texturas, imagens, sensações... sentimentos. Enquanto contemplo uma paisagem ou realizo uma

operação cotidiana corriqueira, retorno à paragem de autocarros de Luanda, atravesso um igapó cerrado, sinto a areia no pé em Zanzibar, ou relembro momentos banais ou extraordinários em algum lugar por onde já viajei, criando um misto de nostalgia feliz com melancolia resignada, das lembranças de uma vida que não volta mais.

Este capítulo não poderá incutir no leitor as mesmas experiências e emoções que o viajante/fotógrafo vivenciou, mas pretende antes de tudo ilustrar o que foi dito até aqui. Pincelar (ou ‘pixelar’) lugares, pessoas, ações, que ajudaram a construir a pessoa/viajante que se propôs em seguida a se tornar estudante/pesquisador e vivenciou durante as viagens – principalmente ao compartilhar momentos únicos com as populações locais – a possibilidade de se pensar em um turismo que seja libertador.

Para organizar este capítulo tive que, prazerosamente, voltar às viagens, lembrar momentos únicos, sentir saudade de pessoas, lugares, sabores, paisagens... rever dezenas de milhares de fotos, buscando aquelas que talvez conseguissem sintetizar o que foi vivido e compartilhado com os outros, ali retratados. O capítulo (que se pretende fotoetnográfico) está organizado de forma a apresentar primeiro as fotografias, depois o texto, que se faz breve ao descrever características gerais ou peculiaridades das imagens. Começo com a Amazônia, em 115 fotos e depois as 105 imagens da África, apresentadas em preto e branco – para as 68 fotos em vários pontos do continente – e em cores – para as 37 fotos dos maasai.

A fotoetnografia é um conceito criado pelo fotógrafo e antropólogo brasileiro Luiz Eduardo Robison Achutti, cunhado ainda na década de 1990, durante sua pesquisa de mestrado. Segundo o autor, uma proposta narrativa através de imagens, em um ‘texto visual’ e não apenas por meio de texto escrito, visa produzir uma associação para conquistar o leitor e deixar mais acessível a difusão da pesquisa (ACHUTTI, 2022). Ele explica que a fotoetnografia “é um conjunto de imagens fotográficas propostas como forma de narrar, oriundas de um trabalho de campo com o olhar e os pressupostos éticos e teóricos da antropologia” (ACHUTTI, 2022, p. 6), mas se trata de uma técnica pouco utilizada, que frequentemente polariza as opiniões antropológicas (WRIGHT, 2018).

Sociólogos, antropólogos e estudiosos de outras áreas, conectam a fotografia com o fazer científico, em uma junção positiva para as pesquisas qualitativas, que une análise imagética e interpretação etnográfica em um só instrumento, dando origem à antropologia visual e a

fotoetnografia (SERRA; MACHADO; MEDEIROS, 2021). A fotoetnografia é uma metodologia da Antropologia Visual que prevê o registro de elementos culturais, através de fotografias sequenciais como forma de narrativa em que há intencionalidade ao se produzir as fotos, pois se pretende contar a história de um determinado lugar e seu povo (GODOY; LEITE, 2019).

O ponto chave da técnica fotoetnográfica consiste no potencial narrativo que existe na fotografia (SERRA et al, 2021), assim, a fotoetnografia busca comunicar narrativas de grupos sociais por meio de mensagens visuais (GODOY; LEITE, 2019), enfatizando a possibilidade de uma “escrita fotográfica” (BIAZUS, 2006, p. 302). A fotografia é a ferramenta principal da narrativa, sem a necessidade de textos intercalados, pois estes podem tirar a atenção do leitor, sendo então ideal que as imagens e leituras sejam apresentadas em momentos diferentes, de modo a atribuir uma autonomia maior às imagens registradas (SERRA et al, 2021).

Segundo Achutti, a fotoetnografia é uma forma de conhecer uma realidade e discorrer sobre ela por meio da imagem fixa, que se associa ao texto, mantendo sua autonomia (ALVES et al, 2021). O método estabelece então uma abordagem descritiva através da utilização de imagens fotográficas (CAVEDON, 2005), onde as fotografias apresentam-se como forma de descrição e interpretação dos dados obtidos em campo (BIAZUS, 2006). O uso das fotografias nas pesquisas sociais, mais do que registrar fatos, precisa narrar o olhar sobre o outro, para que a percepção venha através das imagens que, ao serem analisadas, farão despertar emoções – como um elemento imprescindível para compreensão dessa linguagem (SERRA et al, 2021).

É fato que, desde o surgimento das primeiras câmeras e dos tours, a fotografia está diretamente relacionada ao turismo, embora ainda seja recente o seu uso como metodologia de pesquisa no campo do turismo (ELICHER; FRAGA; MORAES, 2021). Nas últimas décadas, cresceu o interesse em aspectos da cultura visual em antropologia, sociologia, geografia e estudos culturais, no entanto, a fotografia permanece uma ferramenta metodológica subutilizada no turismo (BANDYOPADHYAY, 2011).

Susan Sontag (2004, p. 13) fala sobre “a insaciabilidade do olho que fotografa”, argumentando que “coleccionar fotos é coleccionar o mundo”. A autora segue explicando que “as fotos são, de fato, experiência capturada” e, por isso, “fotografar é apropriar-se da coisa fotografada”

(SONTAG, 2004, p. 14). Novamente, de acordo com Achutti, a fotografia deve ser encarada como a “materialização de um olhar”, pois se refere ao “discurso de um olhar” (BIAZUS, 2006, p. 303), enquanto fazer etnografia é como tentar construir uma leitura de um manuscrito estranho, cheio de incoerências (GEERTZ, 2008).

Segundo Roland Barthes (2021, p. 96), a fotografia não rememora o passado, pois o efeito que ela produz não é o de restituir aquilo que foi abolido – pelo tempo ou pela distância – mas o de confirmar que aquilo que vi, existiu realmente: “a essência da fotografia é ratificar aquilo que representa”.

Na presente pesquisa, fundamentada em viagens a Amazônia e África, que buscou investigar sobre as formas comunitárias de organização para o turismo, o pesquisador/viajante se pretendia também fotógrafo. Por vezes até exercendo o serviço, mesmo que voluntariamente. Mas o ‘ser fotógrafo’ nunca foi incorporado como uma profissão, ou vocação, mas sim como um prazer e desejo por aliar o conhecimento turístico-etnográfico à possibilidade de eternizar momentos e lembranças ímpares, que serviriam tanto para o estudo do turismo, quanto para a memória pessoal. No entanto, a perda do equipamento (furtado em uma das tantas viagens) diminuiu o ímpeto do fotógrafo em registrar os momentos, mas obrigou a ‘apenas’ vivê-los. Afinal, “para se fazer fotoetnografia é necessário também entender a importância dos momentos sem a câmera” (SERRA et al, 2021, p. 316). Os registros passaram a ser feitos em menor quantidade, por câmera de celular, o que pode ter reduzido também a qualidade artística, mas garantiu que alguns eventos mais importantes fossem registrados.

O estilo das viagens/pesquisas, que sempre buscaram conhecer a fundo os lugares e as culturas das populações locais, permitiu acessar espaços que possibilitaram captar imagens que por vezes despertam sensações de admiração em seus observadores. Mas deixo essa avaliação para quem irá percorrer as páginas seguintes. Afinal, “a força da imagem fotográfica origina-se no fato de serem elas realidades materiais por direito próprio” (SONTAG apud ZENDRON, 2002, p. 86), as quais despertaram verdadeiro maravilhamento no viajante / pesquisador / fotógrafo que teve o privilégio de estar nos lugares e interagir com as pessoas captadas nas imagens. São apresentadas primeiro as fotografias de cada lugar / campo de pesquisa, seguidas dos textos sobre elas. O maior aprofundamento etnográfico foi exposto nos capítulos 8 e 9 sobre Amazônia e África. Cada página expõe um conjunto de fotos de um

determinado tema e, posteriormente, cada breve texto introduz o tema e apresenta uma frase de explicação sobre cada imagem.

O intuito não é cansar o leitor com demasiadas informações ou teorizações densas e complexas, mas, ao contrário, descansar os olhos em paisagens e cenários que possuem uma estética privilegiada e que traduzem um pouco o que representam os lugares por onde essa investigação caminhou. Sem pretender essencializar Amazônia ou África nestas imagens, mas também sem simplificar demasiadamente ambos os contextos experienciados, as fotografias pretendem narrar as vivências do pesquisador / viajante que puderam ser captadas pelo olhar do fotógrafo.

“Se imagino, vejo. Que mais faço eu se viajo? Só a fraqueza extrema da imaginação justifica que se tenha que deslocar para sentir” (PESSOA, 1986, p. 286). A intenção é que o leitor possa ‘viajar’ por Amazônia e África através das imagens.

Então, novamente, boas viagens.

AMAZÔNIA BRASILEIRA

*“Era uma vez na Amazônia a mais bonita floresta
Mata verde, céu azul, a mais imensa floresta*

...

*Pois mataram o índio que matou grileiro que matou posseiro
Disse um castanheiro para um seringueiro que um estrangeiro roubou seu lugar*

...

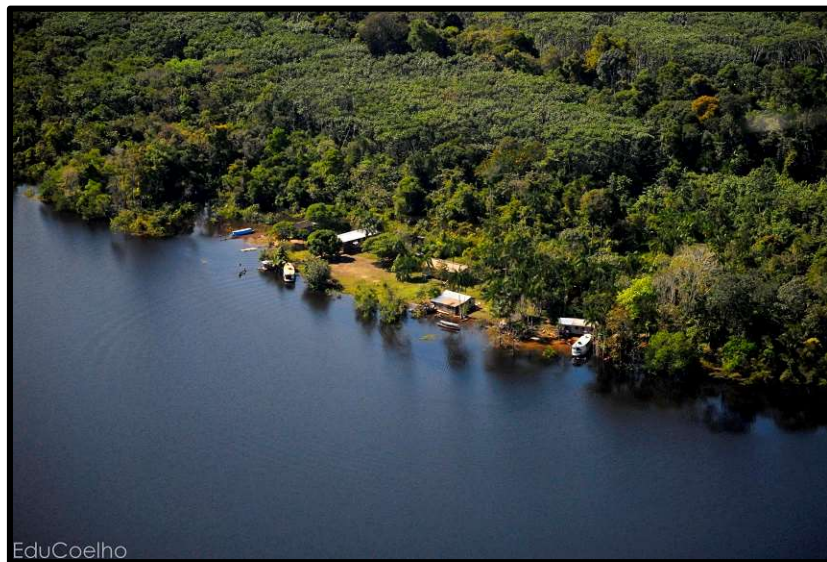
*Aqui termina essa história para gente de valor
Pra gente que tem memória, muita crença, muito amor
Pra defender o que ainda resta, sem rodeio, sem aresta
Era uma vez uma floresta na linha do Equador”*

(Vital Farias – Saga da Amazônia)

*“vem, vem, vem ver, a beleza que temos para oferecer
vem, vem, vem ver, a beleza que temos para oferecer”*

(Luiz Washington – Beleza Natural)

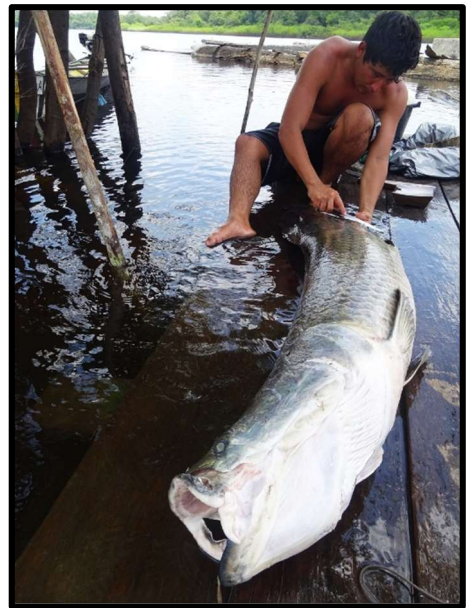


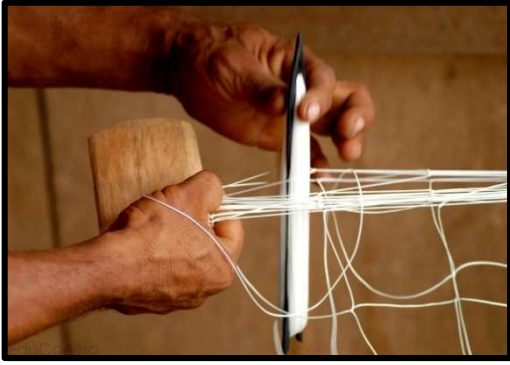








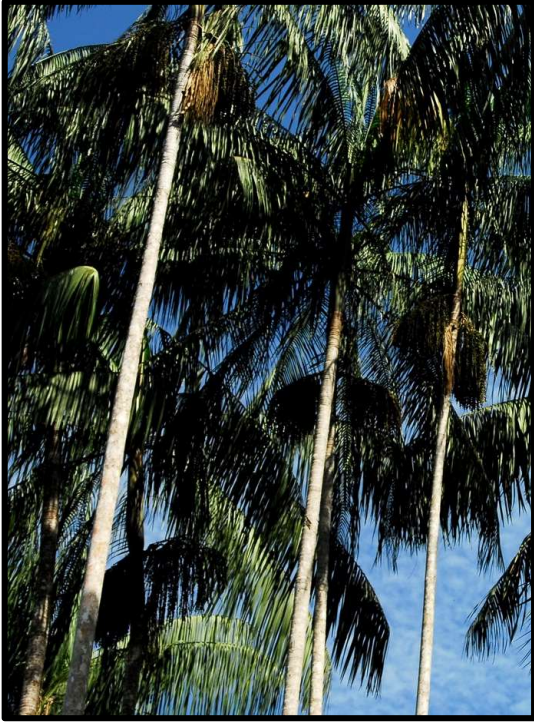








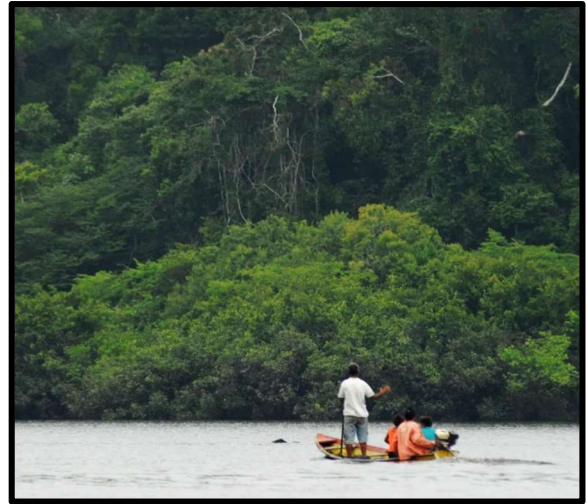








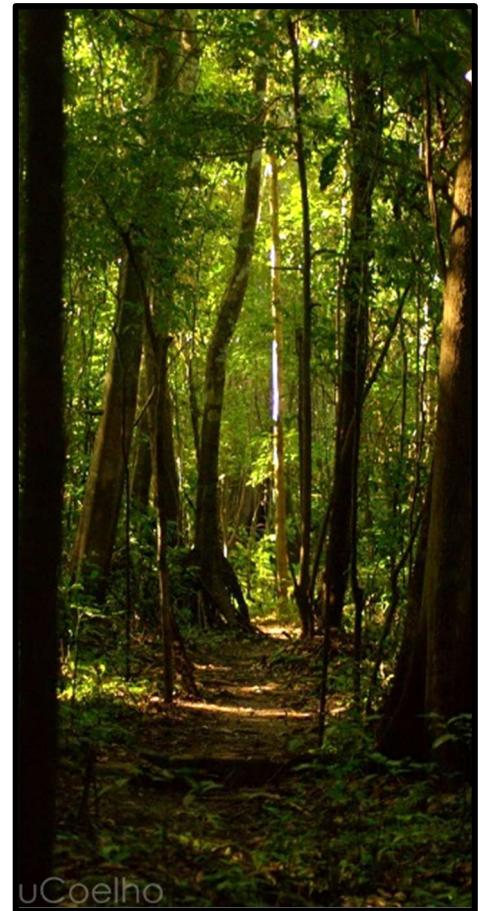


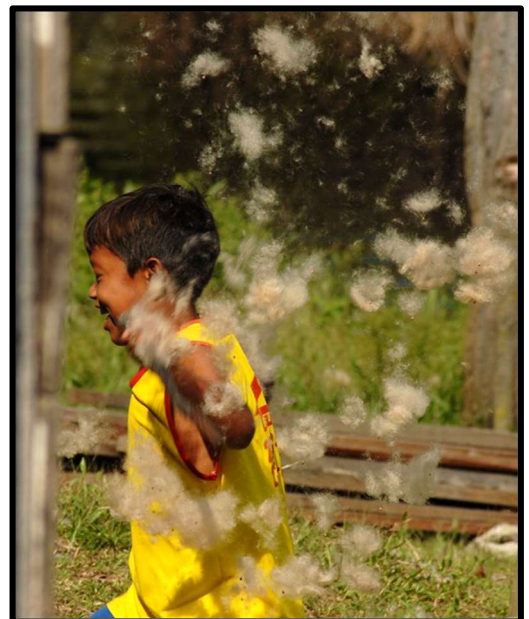


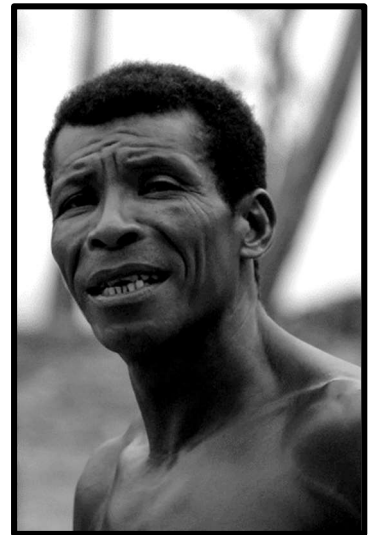
EduCoelho

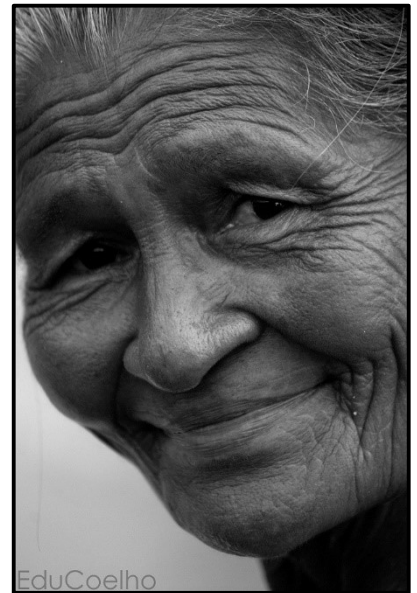
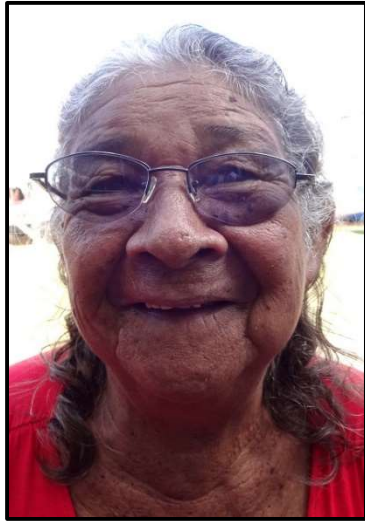
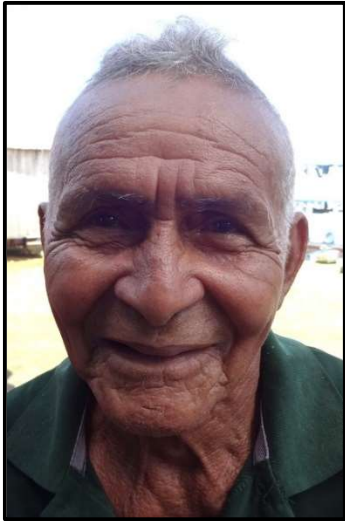


EduCoelho















Mario de Andrade afirmou que “o Amazonas prova decisivamente que a monotonia é um dos elementos mais grandiosos do sublime” (ANDRADE, 2015, p. 68).

Quem viaja no Vale, acostumado à clorofila autóctone, ora aguarelada no verde-cana, no verde-malva, no verde-musgo, ora empastada no verde-plúmbeo, no verde negro não se admira certamente das nuances de esmeralda distribuídas nas cortinas ondulantes e nas umbelas majestosas da floresta (MORAES, 1987, p. 102).

Talvez, quando se acessa a Amazônia pelas bordas da floresta, utilizando as rodovias do arco do desmatamento, não se tenha a primeira impressão da imensidão. Mas quando a chegada é pelo ar ou pela água e, principalmente, quando se empreende uma viagem pelos rios, é possível começar a ter uma noção da escala magnífica do bioma que preenche por completo a planície e a bacia amazônica. Matas e rios a perder de vista. Águas sem fim, floresta sem fim, em uma paisagem que por vezes pode parecer monótona, até que se percebam as nuances e os detalhes das marcas do tempo no espaço. A Amazônia profunda revela belezas e riquezas para quem se dispõe a olhar atentamente. E este olhar atento é indispensável para que pesquisador e fotógrafo possam compor em textos e imagens a narrativa sobre o tema a dissertar. A seguir, algumas palavras sobre as fotografias que revelam um olhar sobre a Amazônia rural ribeirinha das reservas Amanã e Mamirauá.

Pág. 342 (figuras 43 a 46): Visões do rio: Recreio espalha água / o encontro das águas dos rios Negro e Solimões / proa e água / arco-íris nas águas pretas do lago.

Água branca, água preta, encontro das águas; recreio, barco, canoa, proa; rio, viagem. Uma sequência de embarcações – grandes, médias e pequenas – em uma aproximação intimista até o lugar de destino. Fotos: Os grandes navios que fazem linha entre as principais cidades são chamados recreios, e carregam centenas de pessoas, toneladas em mercadorias sendo o principal meio de distribuição de produtos e trânsito de passageiros na Amazônia. Das águas pretas do porto de Manaus, a passagem pelo encontro das águas leva às águas brancas do rio Solimões, em uma viagem de dois dias subindo o rio até Tefé. Seguindo em barcos menores,

por rios menos caudalosos, a depender da calmaria das águas, tem-se a impressão de navegar por entre as nuvens. A proa da grande canoa aponta para as águas pretas do lago Amanã, que surgem como um tesouro ao final do arco-íris.

Pág. 343 (figuras 47 a 50): Visões do alto: Boca cheia / tortuoso Baré / Boa Esperança e lago / Ubim.

Para que se tenha uma percepção espacial e noção de dimensão da floresta as imagens aéreas auxiliam nessa compreensão. Anterior aos atuais drones, a oportunidade de participar de dois sobrevoos – uma na rigorosa seca de 2010, outro na enorme cheia de 2012 – permitiu captar importantes registros das comunidades e do ambiente dos quais fazem uso. Fotos: A Boca do Mamirauá na cheia, aparece completamente alagada. Os caminhos tortuosos do alto do igarapé do Baré, que parece se esconder no meio da mata. A comunidade Boa Esperança, na beira do lago Amanã, com visão do igarapé do Ubim ao fundo. A pequena comunidade Ubim, com suas poucas casas, na beira do igarapé homônimo, revela a magnitude da natureza envolta à presença humana.

Pág. 344 (figuras 50 a 52): Paisagens: Pescador no Japurá / temporal no igarapé do Baré / voltando pra casa.

O rio é lar dos seres encantados, e por isso é preciso muito cuidado ao adentrar ou navegar por suas águas. Boto, cobra grande, fogo fátuo representam as entidades protetoras, sempre vigilantes e sorradeiras. “Os encantados são seres dotados do poder de transformação entre um corpo animal e um corpo humano, que é o meio pelo qual se manifestam e estabelecem comunicação com as pessoas” (LIMA, 2013, p. 177). Fotos: Uma pequena canoa leva um pescador pelas águas levemente agitadas do rio Japurá, próximo às praias que surgem na seca em frente à comunidade Caburini, provavelmente retornando com o almoço fresquinho que retirara de alguma malhadeira próxima. No lago Amanã, a tempestade que se formava terminou por despencar com violência na cabeça de turistas que tentavam subir o igarapé do Baré. Na Reserva Mamirauá, a seca severa exhibe os restos das árvores no cano do Mamirauá, por onde uma canoa cheia de trabalhadores da Pousada Uacari, os levava de volta pra casa.

Pág. 345 (figuras 53 a 56): Comunidades: Caburini alagado / Fim de tarde na Boa / Boca seca / Casinha de palhas na Floresta.

Da perspectiva dos rios se avista cada comunidade que se alcança, antes de encostar na beira e subir em terra. Fotos: No Caburini, durante a cheia, a água transforma as casas em verdadeiras ilhas e é preciso ter uma canoa sempre disponível para qualquer atividade fora do ambiente doméstico. Uma canoa chega ao fim de tarde na comunidade Boa Esperança trazendo os alunos do ensino médio. As marcas de terra nua no barranco, mostram que a seca ainda está severa na comunidade Boca do Mamirauá. Já em terra firme na comunidade Floresta, uma singela casa com telhado e paredes de palhas ofereceu abrigo aos viajantes que subiam por dias o rio Unini.

Pág. 346 (figuras 57 a 59): Igapós: mata alagada / curumim pescador / indo olhar malhadeira.

“A pesca [...] é de relativa importância para a subsistência. [...] a maioria das famílias amazônicas pesca para o consumo próprio” (WAGLEY, 1988, p. 91). Acompanhar as diversas formas de pesca é uma das atividades mais interessantes e adentrar a floresta alagada talvez seja a experiência mais extraordinária para quem vai conhecer a Amazônia. Nas águas pretas, os igapós começam a surgir durante a enchente e podem ficar bem extensos durante a cheia. Local para remar com cautela e habilidade, por entre árvores e cipós, ao som de macacos e pássaros. Fotos: Na frente de sua casa, um garoto joga a linha com anzol tentando conseguir algum peixe escondido nas galhadas da vegetação alagada próximo ao Baré. O brincar de pescar já representa o aprender a ser pescador e assim as crianças já compreendem a importância de prover comida para sua família. No alto do igarapé, um outro jovem sai ao pôr do sol para espiar a malhadeira colocada no igapó em frente a comunidade Santa Luzia.

Pág. 347 (figuras 60 a 63): Pesca: tecendo a malhadeira / tratando um tambaqui / frutos da pescaria / varal de pirarucu.

“Nos lagos e nos rios, nos igapós e nas baías, a rara habilidade do homem amazônico, no que se refere à pesca, é inconcebível. Sabe dos comedouros, dos poços, da hora exata em que o peixe deve ser apanhado [...] onde boia o pirarucu, onde pasta o peixe-boi, onde come o

tucunaré, onde dorme o tambaqui...” (MORAES, 1987, p. 98). Fotos: Produzir, remendar ou entralhar a própria malhadeira faz parte do saber-fazer do pescador, afinal é um dos principais apetrechos de pesca, que sofre muitos danos com o uso diário: no assoalho de casa, um pescador busca abrigo do sol enquanto termina sua malhadeira. Nas tábuas do jirau, a diversidade de peixes retirados da malhadeira durante a seca: jaraqui, tucunaré, aruanã e um filhote de pirarucu que não conseguiu sobreviver para ser devolvido às águas. Um jovem pescador retira as escamas do bodeco (pirarucu ainda jovem, mas com tamanho mínimo para ser comercializado), orgulhoso por garantir a alimentação de toda a família. No fundo de casa um pescador seca e salga as mantas de pirarucu em um varal, com a certeza de que as próximas refeições de toda a família estão garantidas.

Pág. 348 (figuras 64 a 68): Mãos, redes e escamas: tecendo malhadeira, no detalhe / criança ostenta um jaraqui / escamas de pirarucu / mulher pescadora / puxando a rede.

As mãos de pescadores e pescadoras devem ser (muito) habilidosas: para manejar a malhadeira, flexar, usar a ártia ou a zagaia, lançar a linha, puxar o caniço, retirar e tratar o peixe – tudo que envolve a pescaria demanda muita habilidade. Fotos: No detalhe o pescador costura sua malhadeira. Uma criança feliz com o jantar vindouro ostenta aquele que possivelmente ocupará seu prato e confortará sua barriga. Uma pescadora, também orgulhosa com o fruto da pescaria de malhadeira, prepara o peixe para ser assado na beira do igarapé. O belíssimo padrão das escamas de um pirarucu adulto, que pode render dezenas de quilos de carne. No encontro das do lago Tefé com o rio Solimões pescadores urbanos tentam a sorte em meio a botos e tucuxis que também procuram seu almoço.

Pág. 349 (figuras 69 a 75): Roçado de mandioca: derrubado / queimando / crianças observando a coivara / encoivarando / queimado / plantando / plantado e capinado.

A área para o roçado deve ser muito bem escolhida: não muito longe de casa, perto da beira, sem risco de alagar e com um tamanho que aquele grupo familiar consiga manejar. Explica Charles Wagley (1988), que todos os anos, no verão, os lavradores trabalham na roçagem das terras para suas plantações de mandioca: o primeiro trabalho consiste em cortar a vegetação rasteira com um facão de mato – o terçado; as árvores são depois derrubadas com um

machado ou motosserra, deixando o mato e as árvores secarem durante semanas para então o sítio ser queimado. “Aí começa o trabalho duro para o lavrador, a coivara, que consiste em empilhar os troncos meio queimados e em arrancar as raízes mais profundas que não foram queimadas [...] A terra agora está pronta para ser plantada” (WAGLEY, 1988, p. 85). Fotos A área do roçado ainda verde, que acabou de ser derrubada. Após alguns dias sol, a vegetação já seca é então queimada e, se pegar bem o fogo, a área já fica bem limpa, se não, é preciso voltar para queimar novamente. É um trabalho que envolve todo o grupo familiar e até mesmo as crianças ajudam e brincam enquanto admiram o fogo. Homens e mulheres retornam à área do roçado para cortar e empilhar galhos e troncos, fazendo as coivaras. E pronto, o solo está preparado para receber as covas e as manivas (pedaços dos troncos dos diversos tipos de mandioca selecionados para o novo plantio). Nos dias de plantio, uns vão cavando as covas enquanto os outros vão plantando as manivas. Com o tempo, uma capina, e mais outra, a roça de mandioca amadurece para um dia ser arrancada e transformada em farinha.

Pág. 350 (figuras 76 a 78): Mandioca: descascando / mandioca n`água / no panelo.

“Os índios da América do Sul possuem muitas espécies de mandioca, pelo menos uma centena, o que evidencia uma cultura bastante antiga e muito desenvolvida. [...] A mandioca chamada de amarga é venenosa, pelo menos para a espécie humana” (FAULHABER; MONSERRAT, 2008, p. 112). O veneno dessa mandioca tem alto poder tóxico (devido ao ácido prússico ou cianídrico), e por isso é preciso extrair este veneno, que fica no tucupi – líquido amarelo que escorre da mandioca. “Há duas maneiras de prepará-la, dependendo daquilo que se quer fazer: ‘farinha d’água’ ou ‘farinha seca’” (FAULHABER; MONSERRAT, 2008, p. 112). Em algumas comunidades as pessoas preferem descascar a mandioca ainda dura, com o uso do terçado. Em outras, deixam a mandioca na água por dois ou três dias para que amoleça e seja então descascada à mão. Em ambos os casos deve ser ralada e prensada. Quando ralada ainda dura é possível guardar o tucupi, que, ao ser fervido, pode ser usado para temperar peixes e caldos. “A melhor farinha é a que se prepara com a combinação desses dois métodos. Metade dos tubérculos é ralada e a outra metade amaciada na água, e as duas misturadas antes de torrar” (WAGLEY, 1988, p. 85). Fotos: Os dois montes indicam a etapa já cumprida do trabalho e o que ainda falta descascar para seguir o processo de transformação. Uma canoa velha na beira da comunidade serve para manter a mandioca na água por alguns dias, enquanto

amolece. O paneiro – feito de talas de cipó ambé – é o objeto usado para carregar a mandioca e serve também de parâmetro matemático para cálculo do trabalho: tantos paneiros de mandioca descascada se transformarão em tantas sacas de farinha.

Pág. 351 (figuras 79 a 81): Farinhada: peneirando massa / torrando massa / forno e casa da farinha.

“Quando na região falta a farinha derivada da mandioca – a ‘couac’ –, as pessoas entram em pânico” (FAULHABER; MONSERRAT, 2008, p. 111). O produto mais comum da mandioca é a farinha [amarela], obrigatória em todas as refeições dos amazônidas; seu preparo é tarefa demorada e os métodos empregados em sua fabricação são, os mesmos dos povos indígenas (WAGLEY, 1988). O dia da farinhada é um momento especial, para juntar toda a família, levar crianças, utensílios e tudo mais o que for preciso para a ‘cozinha de forno’ – ou ‘casa de farinha’. Como percebido por um visitante em seu relato, “cada um na sua função, mas trabalho de toda família” (J. Brandão, 2011). A casa de farinha é um espaço de trabalho e socialização que serve a toda a comunidade. Fotos: Crianças, jovens e mulheres realizam as mais diversas funções, de peneirar e embolar a massa, controlar a prensa ou o tipiti, retirar a farinha pronta do forno. É de costume que um homem fique na beira do forno, controlando o fogo, escaldando e torrando a massa, com um remo. O fogo precisa estar bem quente para uma farinha de qualidade, mas é preciso muita habilidade para não deixar queimar.

Pág. 352 (figuras 82 a 85): Açaí: açazeiro, açazal / trepando no açaí / aprendendo a subir / cacho de açaí.

O açaí representa muito para a Amazônia. Talvez um dos frutos que mais tenha se difundido mundialmente nos últimos anos, rico em energia e que serve de segurança alimentar na época da safra. Se não tiver sido frutífera a pescaria ou a caçada, se o rancho estiver acabando, tem o açaí. Se o almoço, a janta ou o lanche não estão fartos, tem o açaí. Existe o açaí do mato, que nasce selvagem na floresta e o açaí de planta, que é plantado em frente de casa, nos quintais e roçados. Fotos: O açazal é indício de ocupação humana, presente ou passada. No campo, uma árvore alta de açaí tem um belo cacho que será colhido por um jovem morador. Uma criança já brinca de trepar no açazeiro, enquanto ainda não tem idade para retirar os

frutos. No porão da canoa, o cacho de açaí é levado pra casa para ser transformado em alimento.

Pág. 353 (figuras 86 a 89): E mais açaí: Reflexo / debulhando / araras comendo / vinho de açaí.

O padre Tastevin, que viveu em Tefé entre 1905 e 1926, descreveu assim o valor nutricional do açaí: “com certos líquidos denominados vinho de frutos de palmeiras (açaí, bacaba, buriti, pupunha), o ‘couac’ proporciona alimentos extremamente nutritivos. Uma boa cuia de farinha d’água, engrossado com vinho de açaí adoçado com açúcar, tomada de manhã, permite remar, sem fadiga, toda uma jornada, sob o sol do Equador” (FAULHABER; MONSERRAT, 2008, p. 114). Fotos: No porto de casa os açaizeiros já foram alcançados pela cheia e refletem na água suas copas emolduradas pela proa da canoa Africana (meio de transporte usado em diversos momentos da pesquisa). O cacho já no chão tem seus frutos debulhados para então serem lavados, deixados de molho para amolecer e batidos. Nas folhas do açaizeiro duas araras vermelha procuram os melhores frutos maduros, afinal elas também adoram açaí. Uma panela de vinho grosso e cremoso servido em uma caneca com farinha amarela e farinha de tapioca, é uma refeição de dar água na boca fazer inveja a qualquer apreciador desse alimento, que talvez ainda não tenha tido a oportunidade de conhecer o verdadeiro açaí – puro, natural, fresquinho – da Amazônia.

Pág. 354 (figuras 90 a 95): Frutos das roças, sítios e matas: tucumã / cupuaçu no paneiro / cacau / caroço de cacau / ouriço de castanha / mesa farta

A mandioca é a principal espécie cultivada nesta e em muitas outras partes da Amazônia, pois a farinha amarela – ao lado do peixe – não pode faltar à mesa dos amazônidas. No entanto, há também uma enorme diversidade de outros plantios muito comuns em consórcio com a mandioca nos roçados (como a banana e o abacaxi), ou nos sítios (como o açaí, o tucumã, o cacau, o cupuaçu, entre outros) e também aqueles extraídos do mato (como a castanha e o açaí). Fotos: O tucumã é um fruto oleoso e delicioso de uma palmeira que é coberta de espinhos do tronco às folhas, e é muito apreciado no Amazonas. O cupuaçu é um parente do cacau que já ficou muito difundido em outras regiões do Brasil e até mundo afora, fruto pesado que é carregado nos paneiros quando cai de maduro. O cacau é o fruto nativo mais

difundido pelo mundo, com uma polpa que é pouco utilizada em relação ao caroço. As sementes do cacau são secas, torradas e moídas, para se transformarem no chocolate em pó, que despertou verdadeiro furor nos colonizadores quando descobriram esta iguaria das Américas. O ouriço da castanha cai da castanheira quando maduro, e o fruto só é aproveitado pelo ser humano ou pela cutia. Quando é época de muitos frutos, a mesa fica farta e as refeições deliciosas.

Pág. 355 (figuras 96 a 102): A cheia: casa alagada / comunidade alagada / pacas e tambaqui / veado e tatu / cutia e tambaqui / queixadas atravessando o lago.

“A principal característica do Amazonas [...] é a metamorfose” (MORAES, 1987, p. 50). A única constância, no decorrer de cada ano, é a certeza da transformação completa do ambiente. Cada estação tem suas peculiaridades, mas a seca e a cheia, quando muito extremas, impõem sérios desafios. “Seca, enchente, cheia, vazante. Entre o fluxo das vidas, tudo transborda (quando não falta). Falha um trecho da memória ao derramar o não vivido na lacuna do tempo. Seca, enchente, cheia, vazante. Esvazia a lembrança do (re)conhecido ao atravessar cada fase deste rio. O percurso margeia os territórios, expondo os laços, acirrando as disputas, os conflitos individualmente coletivos. Seca, enchente, cheia, vazante. Narrativas que vazam, apresentando memórias afetivas, representativas de pertencimento. O relógio que rege a fala é guiado pela linha do sentir, ao invés de seguir as águas frias do calendário convencional. Seca, enchente, cheia, vazante. Ciclos que enovelam o roteiro das vidas, repercutindo os (des)encontros de entendimento de mundo: propriedade, posse, uso, sentimento. Territórios por onde banham os sentidos, lavam as almas, fincam raízes, nutrindo o fluir ininterrupto das histórias. Seca, enchente, cheia, vazante...” (LELIS, 2020). Fotos: Numa cheia recorde (cada vez mais frequente), uma família no Baré precisou abandonar sua casa e passar meses fora do lago, indo visitar parentes que vivem em outro município. Na mesma época, toda a comunidade do Baré ficou alagada e os moradores tiveram que arrumar formas de levantar os móveis, construir pontes dentro de casa, para enfrentar os desafios impostos no período. A casa do Cacau, onde habitava à época, quase foi tomada pelas águas, que chegaram a bater no assoalho. A cheia também impõe desafios aos animais terrestres, que acabam ficando mais vulneráveis a serem caçados, como foi o caso com as duas pacas. Um veado e um tatu também terminaram servindo de alimento a uma comunidade. Pai e filho que voltavam da coleta de

castanha tratavam, ainda na canoa, a cutia e o tambaqui que serviram de alimento aos trabalhadores. Enquanto um bando de queixadas que atravessava o lago Amanã foi avistado por moradores do Baré e tentavam então fugir de seus caçadores, dividindo-se em vários grupos menores.

Pág. 356 (figuras 103 a 106): A caçada: queixadas / perseguindo um porco / preparando o ataque / desferindo o golpe fatal.

O habitante moderno do vale amazônico exerce as atividades de caça e pesca com o conhecimento da fauna local que lhe foi transmitido pela herança cultural indígena (WAGLEY, 1988). Embora o autor argumente que “a caça tornou-se quase exclusivamente um passatempo; ninguém depende pra viver, do produto da caça” (WAGLEY, 1988, p. 91), há no Amanã, períodos de cheia, em que o pescado fica escasso e a caça é fundamental para o provimento de proteína. Escutava muitas histórias de um festejo de comunidade, quando, durante a final do torneio de futebol, um bando de queixadas foi avistado cruzando o lago: jogadores, torcida e até o juiz correram para a beira, em uma profusão de canoas à caça dos porcos selvagens. Até que, tempos depois, viria a testemunhar um outro bando cruzando o lago e uma caçada registrada em centenas de imagens. O bando de queixadas, que devia ter mais de 100 porcos, se dividiu em grupos menores e continuou sendo perseguido pelas cinco canoas dos moradores de duas comunidades. Fotos: No detalhe, cabeças pra fora d’água e o desespero para tentar sobreviver. Um caçador experiente orienta a mulher que vai no motor para ir com calma, enquanto se aproximam da futura vítima. Em outra canoa uma mulher controla o motor rabeta para que o caçador prepare seu golpe certo em mais um porco. O momento exato do golpe de machado sendo desferido: olhos atentos, músculos tensos, medo, tensão e perigo, água e floresta compondo a imagem do caboclo (e do queixada) na luta diária pela sobrevivência.

Pág. 357 (figuras 107 a 110): Floresta: apuí no igapó / trilha na terra firme / tronco imponente / sapopema.

A floresta é, tal qual o rio, morada dos encantados, por isso adentrá-la exige (muito) respeito. O rio é a beira, a mata é o centro. Seres encantados – como a curupira e o mappinguari –

também habitam a floresta. A curupira parece estar sem presente – onipresente. É preciso muito cuidado para não se perder e muita experiência para conhecer os caminhos do centro grande. Fotos: No igapó, os galhos de um apuizeiro mergulham nas águas do lago Amanã, como se a floresta encantada se banhasse no lago encantado. A trilha na terra firme mostra que o jogo de sombra e a luz fazem da floresta um lugar mágico e perigoso. Um tronco imponente no meio da várzea e suas sapopemas, morada de insetos e esconderijo da onça.

Pág. 358 (figuras 111 a 115): Brincadeira de crianças: na beira / frutos da munguba / mungubeira soltando sementes / crianças brincando / atravessando a nuvem de sementes.

A vida das crianças nas comunidades tem vantagens muito boas, ao mesmo tempo que a falta de estrutura na saúde e na educação são sérias desvantagens. Mas poder brincar livre, nadar no rio, subir em árvores, jogar bola no campo, aprender brincando como ser um adulto que consegue prover para sua família, são questões que cada vez menos fazem parte da realidade de crianças em muitas partes do mundo. Fotos: O banho na beira é momento de diversão da criançada, muitas vezes enquanto as mães realizam alguma tarefa no jiráu. Durante uma reunião no centro comunitário a criançada protagonizou uma cena linda do lado de fora: os frutos de uma mungubeira, que começavam a abrir, proporcionaram horas de diversão a todas as crianças do Baré. A mungubeira solta uma nuvem de sementes, quando as crianças acertavam os galhos e pedras que jogavam nos frutos já abertos. Três meninos correm atrás das sementes, que flutuam pelo ar. Enquanto um outro consegue atravessar uma verdadeira nuvem, estampando no rosto o sorriso da alegria de brincar.

Pág. 359 e 360 (figuras 116 a 128): Moradores, amigos e professores do Amanã e do Mamirauá.

É preciso também apresentar mais de perto, cara a cara, as pessoas do lugar. Amazônidas, caboclos, indígenas, ribeirinhos... não importa o termo empregado para definir essa gente de valor. São eles que hoje ocupam essas terras tornadas protegidas e que sabem melhor decidir os rumos de suas vidas. Assim, vão construindo suas histórias, usando do conhecimento que dispõe sobre o ambiente, as habilidades que possuem para a pesca, a agricultura, o extrativismo, para então definirem as formas como desejam se apresentar para aqueles que os visitam, em modelos autônomos de turismo de base comunitária. Raimundos e Raimundas,

Joaquins, Deuzilenes, Otílios e tantos outros que seguem na luta ou já se foram. Estes são os sujeitos – moradores das Reservas Amanã e Mamirauá – que buscam construir um tipo de turismo libertador.

Pág. 361 (figuras 129 a 132): A Pousada Uacari: do alto / do rio / no canoão / na canoinha.

A história sobre a localização da Pousada Uacari, em uma curva do cano do Mamirauá, era sempre contada pelo saudoso Seu Joaquim, amigo e assistente de campo de Márcio Ayres, que dizia ter sido ele quem indicou o melhor ponto para ser fixada a pousada flutuante. Fotos: Do alto é possível ver a imensidão de floresta e água, e o local realmente privilegiado onde a estrutura demonstra até certa imponência. Do rio a visão da pousada, refletida nas águas e emoldurada por céu e mata, também desperta alento e conforto aos visitantes que por alguns dias podem chamar aquele espaço de casa. O passeio no canoão, leva vários turistas aos atrativos mais distantes, como o lago Mamirauá ou as comunidades. Enquanto as canoinhas permitem passeios pela mata de várzea alagada, sempre em busca do famoso macaco uacari-branco.

Pág. 362 (figuras 133 a 140): O turismo no Amanã: barco / redes / banho na beira / hospedagem domiciliar / de canoa no igapó / jantando com os anfitriões / almoço especial / olhando pra cima.

Após apresentadas as pessoas e seus modos de vida, as imagens procuram demonstrar como é a realidade do turismo. Ou melhor, como são as distintas possibilidades (até o momento) para o turismo na região. O turismo de Mamirauá parece mais estruturado, até certo ponto, distanciado das populações locais, enquanto a forma – digamos, improvisada – que o turismo acontece no Amanã, proporciona em contrapartida um contato mais direto e intimista. Fotos: O barco da comunidade é usado para incursões no igarapé do Ubim. E os visitantes se distribuem nas redes. No jirau na beira, outro visitante aprende a tomar banho como um ribeirinho. E posa para foto com a família que o recebeu em sua casa. Em canoa dos moradores, outros visitantes acompanham a pescaria de malhadeira no igapó. E mais tarde jantam com seus anfitriões, sentados no assoalho da cozinha. Em outra oportunidade, um grupo aproveita um delicioso almoço no alto do igarapé do Baré em um acampamento

montado naquele mesmo dia. Os passarinhos – quase que exclusivamente interessados nas aves – buscam com o olhar atento uma espécie identificada por seu guia (foto gentilmente cedida por Marshall Sahl, visitante canadense que esteve na RDS Amanã em dezembro de 2019).

Pág. 363 (figuras 141 a 150): O lago e as casas: tempestade chegando / banzeiro / pôr do sol sem fim / lago tranquilo / casa do Cacau / casa do Ubim.

A estrela maior das fotos, que desperta também o grande interesse turístico, domina a paisagem local e por isso tem tanto suas imagens captadas, que essas acabam por fixar um imaginário sobre esse encantado lago Amanã. Fotos: De dentro de um barco, na alvorada de uma tempestade que se aproximava, é possível perceber o momento último de calma nas águas do lago. Em poucos minutos o banzeiro levantou forte, como prenúncio de mais um temporal que cairia no lago que é caminho das chuvas. Os entardeceres proporcionam maravilhosos e numerosos espetáculos de pôr do sol. Na calma, o espelho d'água forma uma verdadeira miragem infinita, em que céu e lago se fundem ao longe. A casa do Sitio São Miguel, na máxima cheia já registrada na região. A casa do Ubim, emprestada pelo patriarca da comunidade. Os dois locais de morada durante os meses que viravam anos de pesquisa.

BLACK [WHITE] AFRIKA

&

the land of the people in red and blue

*“Africa unite
 'Cause we're moving right out of Babylon
 ...
 How good and how pleasant it would be
 ...
 To see the unification of all Africans
 As it's been said already
 Let it be done”*

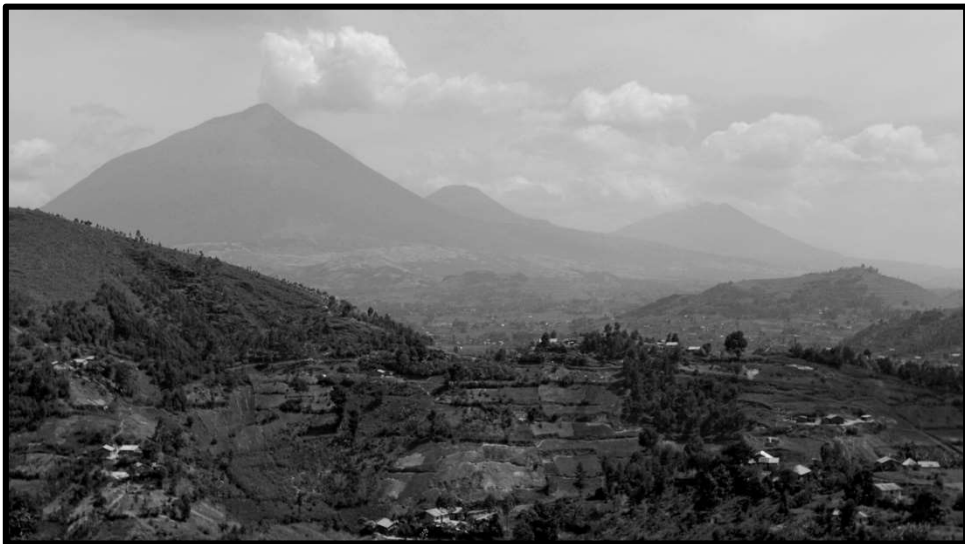
(Bob Marley – Africa Unite)

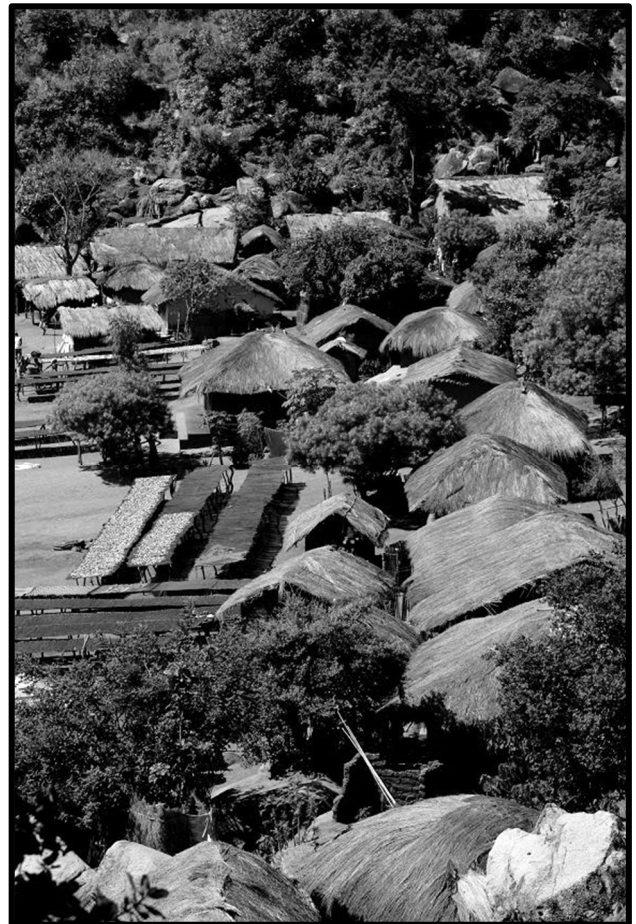
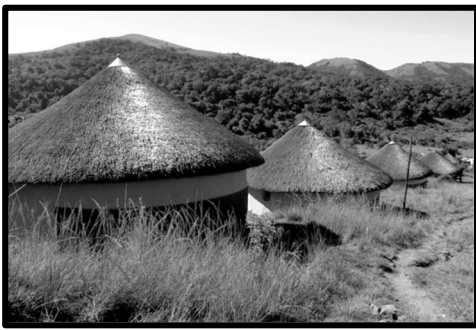
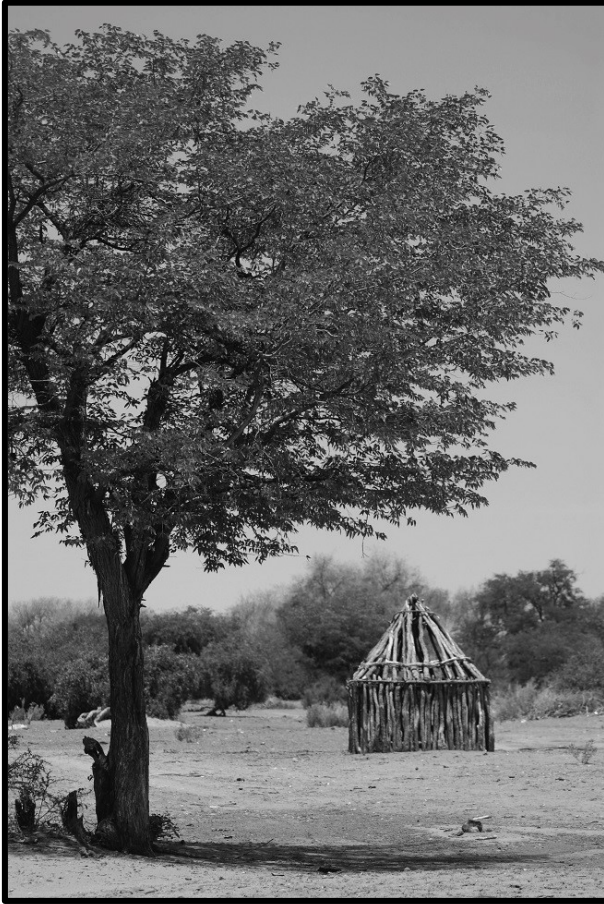
*“Melhor do que viver acorrentado,
 é saber o que fazer, saber o que pensar, saber o que dizer”*

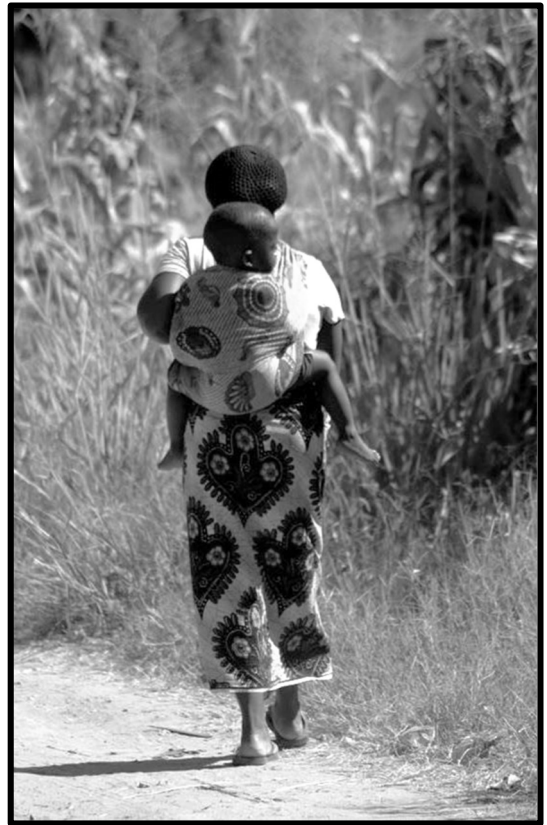
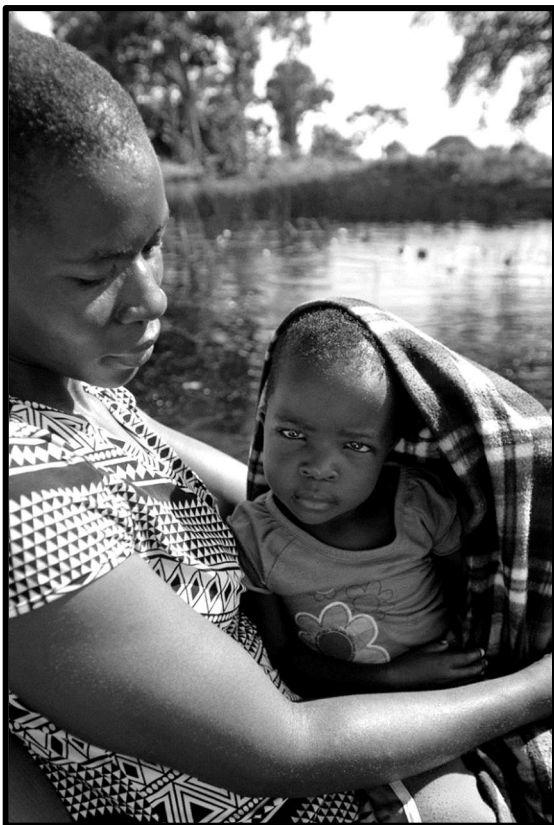
(Ponto de Equilíbrio – África)



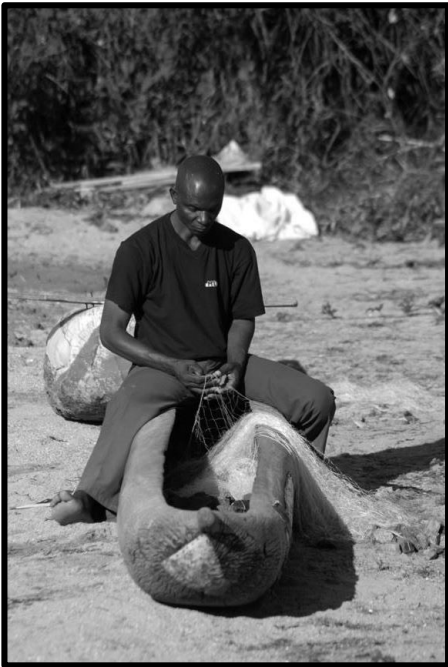


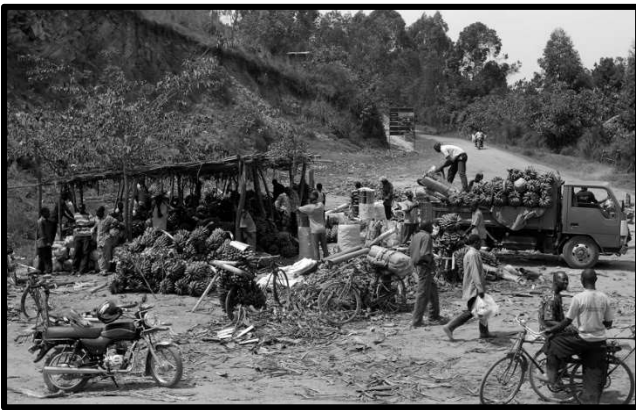
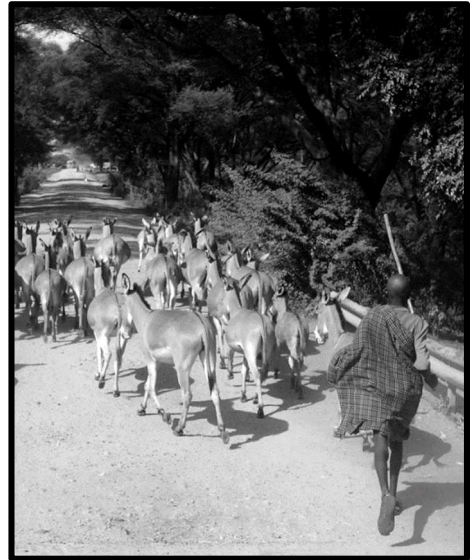




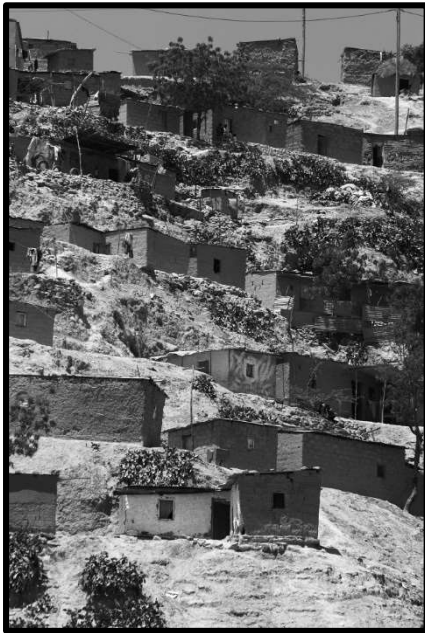


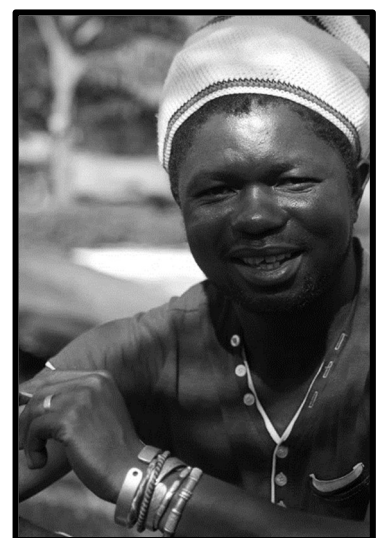
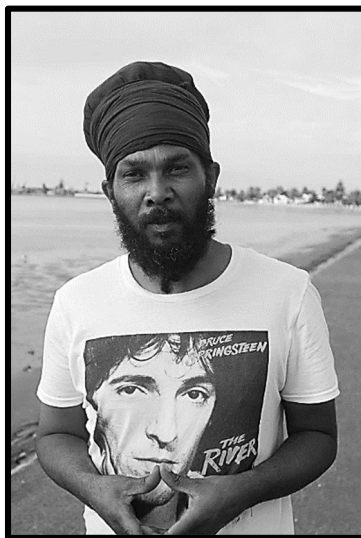
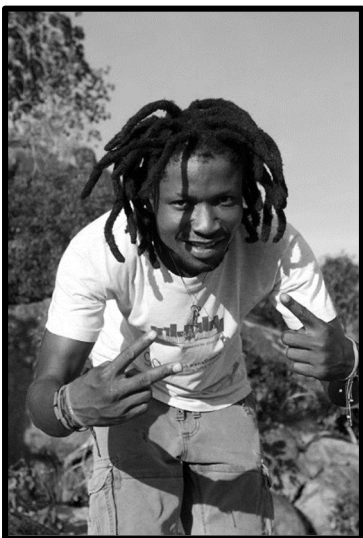


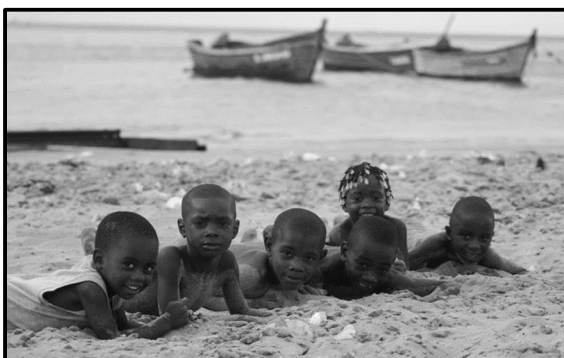
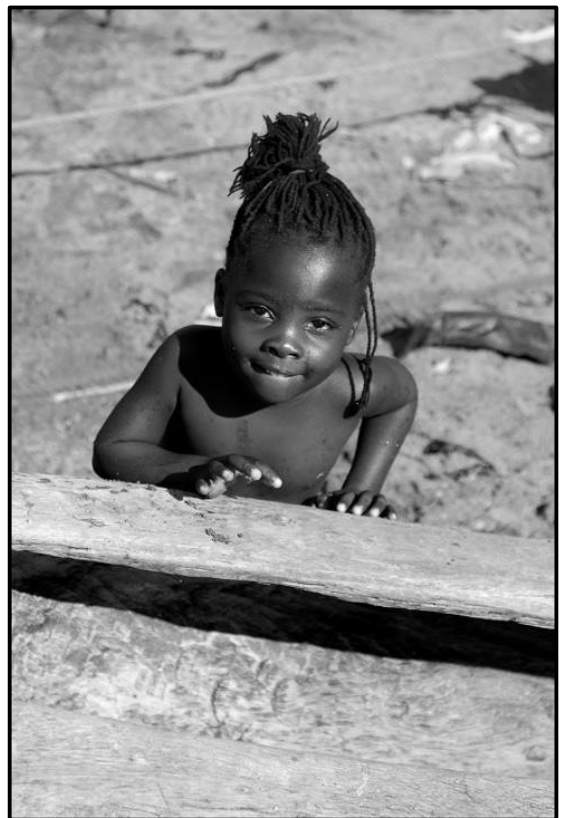
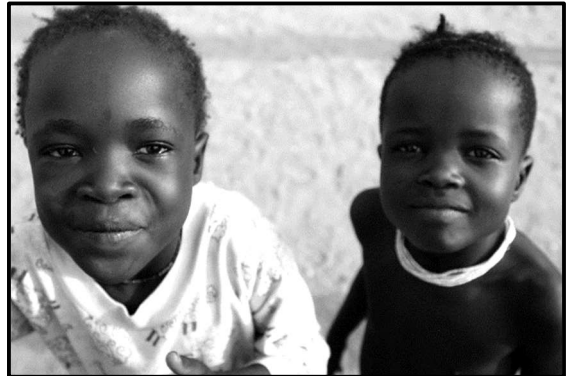
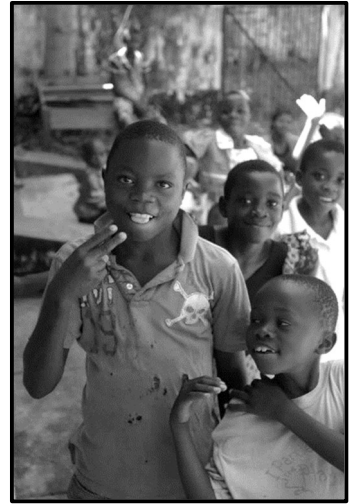


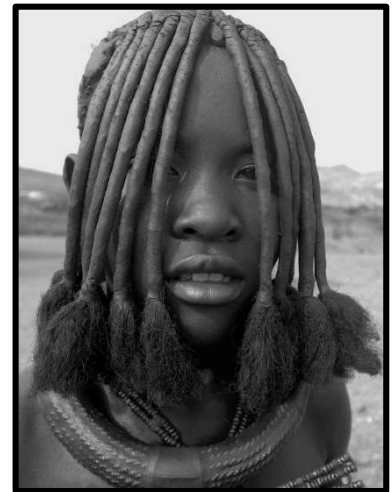
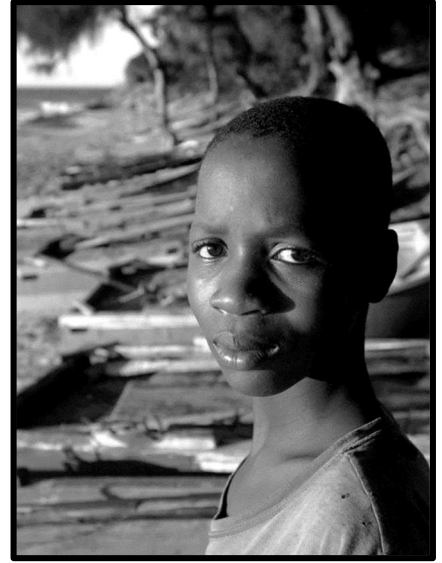


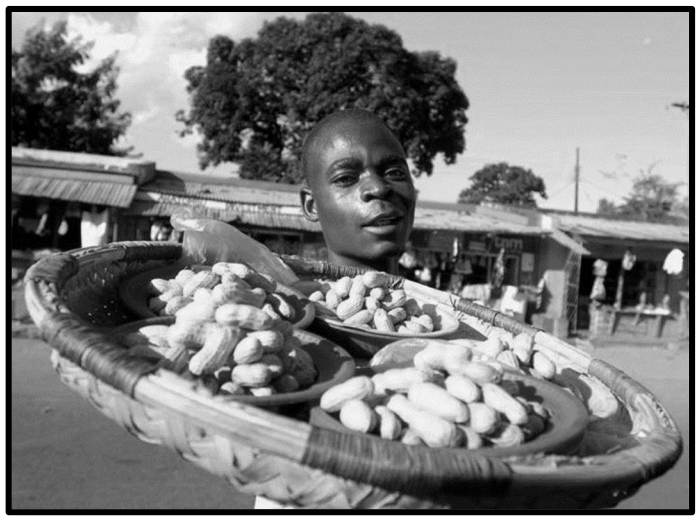
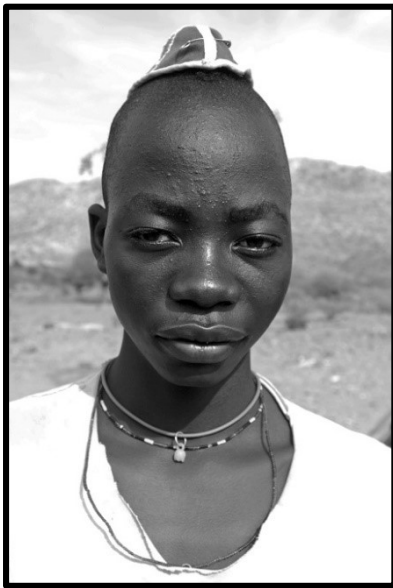


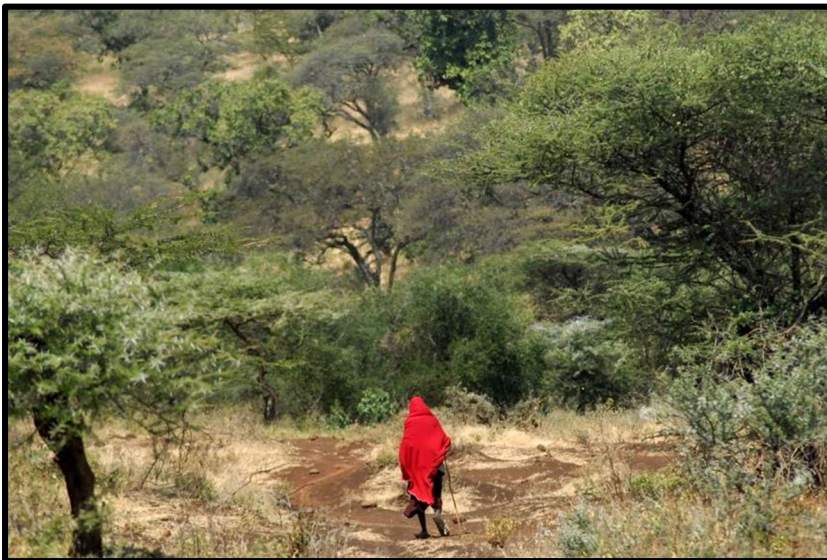








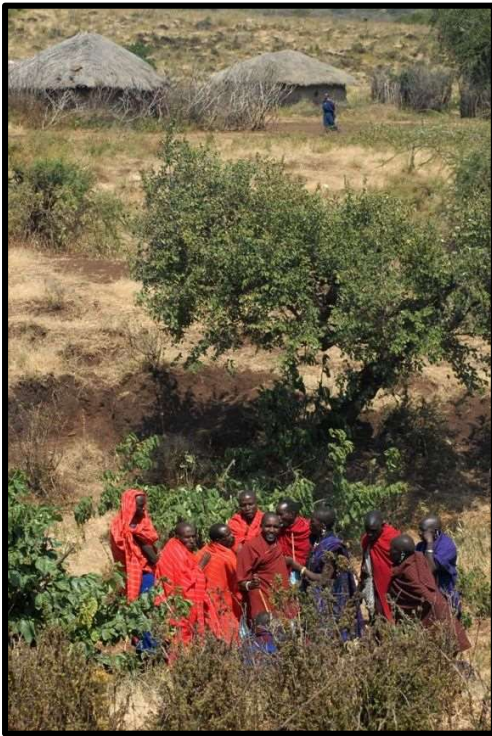




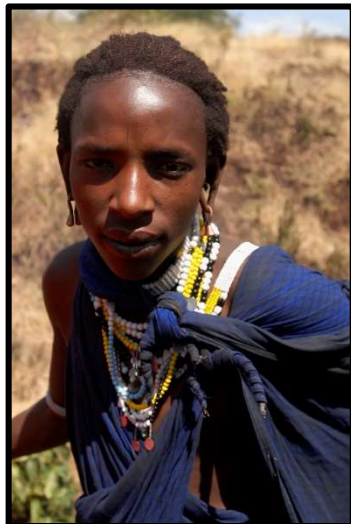
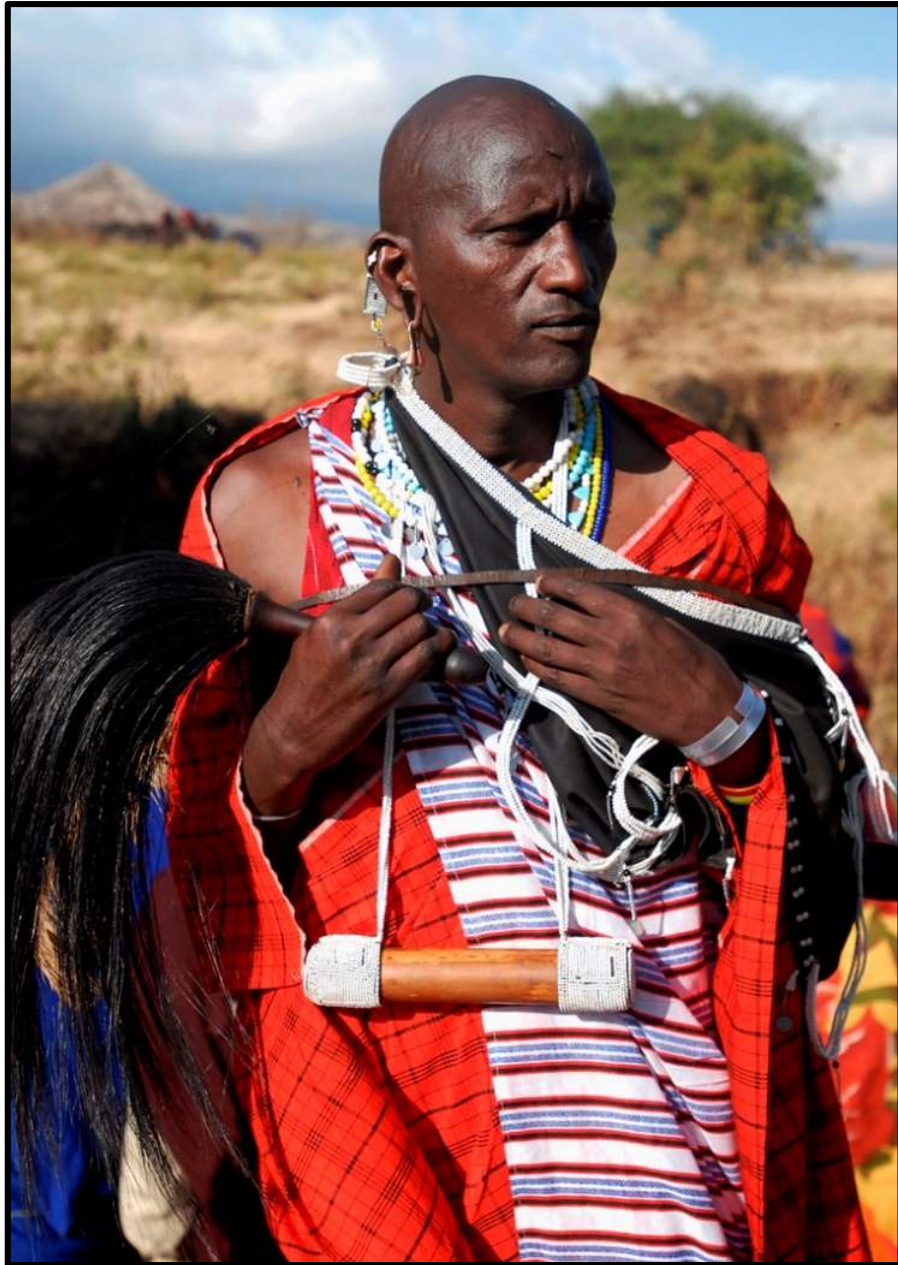




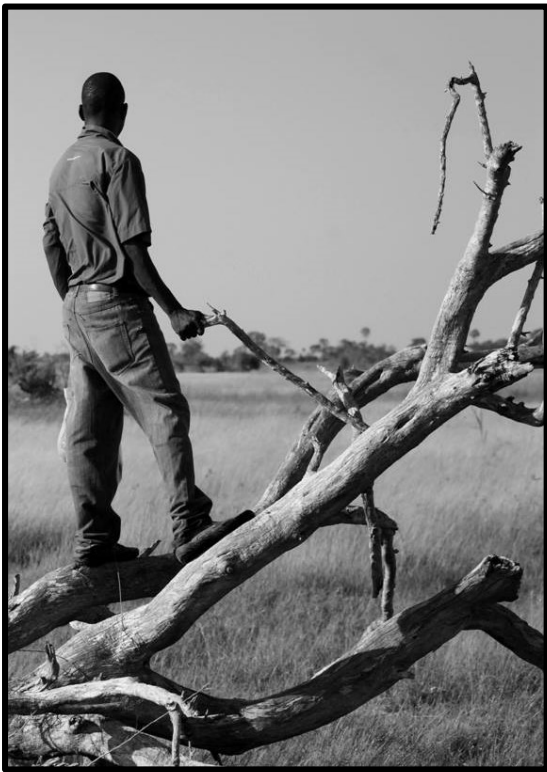












Chegar na África mais uma vez; pisar no continente africano para iniciar uma jornada, vencer obstáculos e desafios, entender as dinâmicas locais, fazer amigos e transformar o dia a dia em uma grande viagem, verdadeira travessia continental. A sensação de iniciar uma jornada rumo ao desconhecido gera um misto de apreensão e entusiasmo, medo e euforia, principalmente em uma viagem longa, em que se está sozinho, em um continente que, infelizmente, ainda carrega um estigma de ‘perigoso’ e impróprio para tal empreitada. Ainda em Angola, inseguro e desabitado, pude ir compreendendo e construindo o ritmo que a própria viagem iria impor ao viajante até o destino final, na Etiópia. Entre o ponto de chegada e o de partida, milhares de momentos únicos que se eternizaram em imagens que ainda geram lembranças afetuosas, sempre que são revividas.

Desde muito cedo gostei de fazer uso da fotografia em preto e branco. E desde o primeiro momento da viagem, percebi que este recurso ficaria esteticamente interessante e traria um sentido para a narrativa que pretendia compor sobre a África dos africanos versus a África dos colonos. ‘Black [White] Afrika’: as imagens em preto e branco apresentam a África como um todo, os dez países visitados, as paisagens, as pessoas, os temas recorrentes escolhidos para alguns ensaios – como as mães que carregam seus bebês da forma mais aconchegante e prática já vista. Para demarcar uma característica dos maasai – os panos que usam para cobrir seus corpos – são utilizadas imagens em cores para apresentar o povo que habita Ngorongoro.

Pág. 377 (figuras 151 a 153): “*Black [White] Afrika*” – África em P&B: montagem com imagens em preto e branco sobre o mapa do continente (arte: GuiDeus)

Queria idealizar uma arte para mostrar a marca deixada pelo branco no continente, como uma cicatriz que tenta se curar, à medida que o preto tenta novamente se sobrepôr ao branco. Esse foi o pedido ao designer que elaborou as três montagens representando a África Preta e Branca. Uma com as imagens que mostram alguns dos temas compilados, e a marca do branco em destaque no continente, com o preto insistindo em retomar seu lugar. Em outra montagem, o continente preto tem no centro a marca do branco que não consegue ser apagada. Na terceira montagem, preto e branco formam o desenho do território africano, com maior destaque para o texto e os limites continentais em preto.

Pág. 378 (figuras 154 a 156): Paisagens africanas: imbondeiro / caminhantes / desertos da Namíbia.

A diversidade de paisagens é uma característica marcante deste gigantesco continente. Florestas tropicais, muitos desertos, vulcões, lagos, mares e oceanos, não existe monotonia na paisagem africana, sempre intermeada de culturas ricas e povos receptivos. Fotos: O baobá ou imbondeiro – como é conhecido na Angola – é uma árvore majestosa e imponente, tida como sagrada para alguns povos, distribuindo-se por diversos países. No sul de Angola, o deserto onde vivem os povos herero e himba é cruzado a pé por um grupo, em uma área pouco habitada próxima ao Parque Nacional de Iona. Na Namíbia, o deserto mais antigo do mundo exhibe suas dunas de areias, na paisagem muito cobiçada por turistas no Parque Nacional Namib-Norkluft.

Pág. 379 (figuras 157 a 159): Mais paisagens: lago Malaui / Zanzibar / vulcões de Uganda.

Do sul temperado e desértico subindo para a zona equatorial, mais próxima às florestas e savanas, a rica diversidade paisagística segue sempre a impressionar. A geografia do *'Great Rift Valley'* parece colocar o viajante no movimento das placas tectônicas, abrindo fendas e eclodindo vulcões e cadeias de montanhas ao longo do continente. Fotos: O surpreendente Malaui, à beira de seu lago esplendoroso, rodeado de montanhas, abriga populações que sobrevivem da pesca artesanal. A ilha de Unguja, no famoso arquipélago de Zanzibar, é berço do povo suaíli – o povo da costa – que se espalhou por boa parte da África Oriental (M'BOKOLO, 2011) e segue com a tradição de navegar pelos mares do Índico em seus veleiros conhecidos por *'dhow'*. Na tríplice fronteira entre Uganda, Ruanda e Congo-Kinshasa os vulcões do *'Mgahinga Gorilla National Park'* são lar dos cobiçados gorilas das montanhas, que despertam interesse turístico e preocupação da comunidade conservacionista internacional.

Pág. 380 (figuras 160 a 165): Comunidades rurais no interior da África: casa e árvore / vila pesqueira / entre palmeiras / nas montanhas / pelas vielas / secando o peixe

O interior do continente marca sua diversidade. Se nas capitais a língua imposta pelos colonizadores é a mais falada, nos interiores de cada país muitos habitantes não dominam as

línguas europeias e carregam consigo, além do idioma próprio, os traços culturais que caracterizam cada grupo. Fotos: No sul de Angola, próximo à divisa com a Namíbia, o povo himba vive da criação de gado e segue seus modos de vida tradicionais dentro do Parque Nacional do Iona. Nas margens do lago Turkana, no norte do Quênia, o povo pesqueiro que carrega o nome do lago, vive da pesca em suas águas. Na ilha de Mussolo, nos arredores de Luanda, o crescimento do turismo e das casas de veraneio pressiona os pescadores que vivem no lugar. Próximo ao litoral da África do Sul, uma pequena comunidade tradicional vive nas montanhas. No sul da Etiópia, meu anfitrião me guia pelas vielas da pequena vila às margens do rio Omo. No lago Malai, uma pequena comunidade pesqueira se espreme entre água e montanhas, onde habitam e secam o pescado.

Pág. 381 (figuras 166 a 169): “Mãe me leva”: irmãs angolanas / pescadora / descobrindo / nenenzão.

As mães africanas de norte a sul e leste a oeste parecem ter pelo menos uma característica em comum: a forma de carregar os ‘miúdos’ nas costas. Os panos tão comuns em toda África, com diversos nomes – capulanas, shukas, cangas – são usados para levar bebês e até crianças já crescidas junto ao corpo da mãe, mantendo-os confortáveis e permitindo maior liberdade às mãos da mãe, que pode então executar seus trabalhos enquanto cuida da criança mais nova. Fotos: No sul da Angola, mãe e tia carregam e acarinham o pequeno bebê. No litoral angolano, a mãe que aguardava o retorno dos pescadores para receber o peixe, leva consigo o pequeno, quem sabe, futuro pescador. Sobre as águas do Delta do Okavango uma bebê curiosa se descobre do pano para observar o fotógrafo, sob o olhar cuidadoso da mãe. Por entre bicicletas no Malai, uma mãe zelosa carrega uma criança já crescida, talvez cansada de caminhar.

Pág. 382 (figuras 170 a 172): “Pesca, pescador(a)” I: por entre as ondas / ao pôr do sol / no mokoro.

Entre o Atlântico e o Índico, em mares, rios e lagos, a riqueza da pesca marinha e continental pôde ser vivenciada em diversos encontros com os povos pesqueiros. Nas chatas e mokoros – e outra infinidade de nomes usados nas diversas línguas para os vários tipos de canoas –

africanos enfrentavam marés e arrebentações para, com suas redes, conseguir o peixe de cada dia. Fotos: Entre as ondas do mar de Moçambique, como que flutuando sobre o mar agitado, um pescador lança sua linha ao mar. O sol forte do delta se põe, ainda a tempo de buscar na rede o jantar de toda a família, que naquela noite tinha um convidado diferente. As águas rasas do delta do Okavango são navegadas com uma longa vara, que o remador usa para empurrar o leito do rio, dando direção a seu mokoro, por entre as flores dos lírios d'água.

Pág. 383 (figuras 173 a 176): “Pesca, pescador(a)” II: amigas do mar / arrumando a rede / arrebentação lacustre / entrando no mar.

Areias de Moçambique

Caminho em paz
e a procura
Não desejo nenhum mal
Peço passagem
a cada paragem
Tenho pouco a dizere
e a fazere
senão conhecere
a terra onde piso
e o seu povo

A pesca esteve quase onipresente por toda África e poderia se tornar um grande tema das fotografias, que trazem a forma de se trabalhar, os tipos de embarcações e apetrechos, a valentia ou a calma das águas. Entre uma e outra vila de pescadores e pescadoras, as palavras acima foram desenhadas nas areias da praia, enquanto esperava encontrar uma forma segura e pacífica de atravessar uma região que vivia um conflito. Fotos: Em uma outra praia de Moçambique, dezenas de homens e mulheres, adultos e crianças, ajudavam a puxar uma enorme rede da praia, que duas amigas se juntavam para arrastar o bastão, preso a uma corda que puxava a grande rede. Em uma pequena praia do lago Malauí, um pescador solitário arrumava sua rede, preparando-se para a pescaria vindoura. Em outra praia do gigantesco lago Malauí as ondas mais pareciam um oceano, e os dois pescadores se aventuravam em transpor a arrebentação para então buscar seu alimento. Novamente em Moçambique, mas

em uma canoa preparada para o mar, outros dois pescadores se preparavam para enfrentar a arrebentação e ir em busca do pescado.

Pág. 384 (figuras 177 a 181): África rural: lavrando / carregando / tocando / descarregando / pequeno pastor

África Rural

Uganda Linda
Montanhas de cebolas
Florestas de bananas
Sem muros
nem cercas
Mulheres equilibram água
bicicletas desfilam abacaxis
e da Terra: tudo!
Brotando a vida
e com ela o amor.

Dos milhares de quilômetros percorridos pelo continente, grande parte desses foi atravessando e parando nas zonas rurais. Pequenas vilas, áreas de difícil acesso, por vezes cruzando trechos difíceis de encontrar em algum mapa, as múltiplas ruralidades africanas estão também associadas a projetos implementados por administrações coloniais e pós-coloniais. As palavras acima foram escritas enquanto me maravilhava com as paisagens rurais de Uganda. Fotos: A Etiópia parece ser o topo do continente, onde se sobe até um platô, para então subir mais, e mais outra vez, em caminhos sempre ladeados de campos agricultáveis. Ao longo do caminho é comum ver lavradoras, como as que carregam de volta os feixes de palha. Em uma pequena estrada no interior do Quênia, uma tropa de burros é conduzida por um homem. Em Uganda, campos e plantações revelam a fertilidade da terra: próximo a bananais, carros, motos e caminhões carregam as verdadeiras florestas de bananas. Próximo à fronteira do Sudão do Sul, nos campos vizinhos ao lago Turkana, um garoto ao longe cuida do rebanho de caprinos.

Pág. 385 (figuras 182 a 184): “*On the road*”: na caçamba / de moto pelo deserto / estrada fechada.

O propósito da viagem era conhecer a África e, para isso, era preciso percorrê-la. Durante seis meses, por terra e água o continente foi atravessado, em milhares de quilômetros, de Luanda a Adis Abeba. Ao longo do percurso – sempre privilegiando o uso dos transportes locais – às vezes, nem mesmo estes eram encontrados, obrigando uma carona em alguma carroceria ou garupa de moto. Fotos: No Malawi, a precariedade do transporte era notória, obrigando a várias viagens em carrocerias de caminhões e caminhonetes, com a companhia de outros viajantes que também desistiam de esperar por uma van. Em certos trechos, como na fronteira entre o Quênia e a Etiópia, áreas realmente remotas não possuíam nenhuma forma de transporte, a não ser a possibilidade de contratar algum motoqueiro para levar até o destino final. Na Etiópia, as estreitas estradas cortam áreas agrícolas, sendo constantemente interrompidas pela travessia de animais.

Pág. 386 (figuras 185 a 188): África urbana: Esquina do centro / morro / paragem de vans / tradição moderna

Apesar de a maior parte da viagem ter sido percorrida pelos interiores do continente, ao longo do percurso sempre era necessário passar por algumas capitais ou grandes cidades. Fotos: Nas ruas movimentadas do centro de Johannesburgo, da esquina onde os amigos do Zimbábue faziam dreadlocks e tranças nos cabelos, era possível observar alguns outros grupos que também faziam o seu ‘corre-corre’ pelo centro. No litoral de Angola, um bairro sobe a montanha, em casas que parecem esculpidas do próprio barro de onde foram cavadas. Uma paragem de ônibus e vans no centro de Nairobi apresenta o movimento frenético do vai e vem de veículos e pessoas, tão comum a todos os países visitados. Em uma lancha a caminho de Zanzibar, modernidade e tradição se misturam nas águas do Índico, quando uma canoa a vela contrasta com os imponentes prédios comerciais de Dar es Salaam.

Pág. 387 (figuras 189 a 195): 'Bradas' rastas: amigos, parceiros, irmãos.

Com seus dreads, viam meus dreads. E assim, mais um elemento identitário compartilhado de diferenciação do outro, de nós outros. Enquanto associado ao branco pelos africanos, identificado como não-branco, não-europeu, latino, por turistas brancos europeus. Os dreadlocks me aproximavam dos africanos e de uma identidade africana. Desde o primeiro laço de amizade em Luanda, e por todo o caminho, os irmãos – ou bradas, como dizia Brazuca, o primeiro deles, em Angola; ou *'brother from another mother'*, como diziam vários, nos países de língua (colonial) inglesa – foram sempre verdadeiros guias e guardiões da caminhada.

Pág. 388 (figuras 196 a 202): 'Miúdos': sempre muitas e muito alegres, as crianças africanas.

Em Angola, é assim que os adultos se referem às crianças: miúdos. Assim como os amigos foram verdadeiros guias da jornada, as crianças eram a alegria que acompanhava o caminhante. Por onde quer que passasse – área rural ou urbana, acampamento de pesca ou na montanha – sempre estavam presentes, aos montes. Ao perceberem a câmera, já começavam as performances, danças, caretas e brincadeiras, sempre disputando, com entusiasmo, um lugar na foto. Mostrando que, o futuro da África, pode ser muito feliz, como são suas crianças.

Pág. 389 e 390 (figuras 203 a 214): Olhares da África: Moradores, amigos e guias da maior das jornadas.

Novamente é preciso apresentar mais de perto, cara a cara, as pessoas do lugar. Africanos, angolanos, bosquímanos, hereros, congolezes, quenianos... não importa o termo empregado para definir essa gente de valor. São eles os filhos e filhas, herdeiros dessa terra, que hoje ocupam esse vasto continente, que tanto sofreu com as mazelas do colonialismo e que, mesmo ainda sendo massacrado pelas antigas potências coloniais, não se cansa de esbanjar tanta riqueza e tanta beleza, traduzidas pelos gestos e olhares de seu povo. Da África urbana a rural, do Atlântico ao Índico, das areias dos desertos aos bosques e lagos equatoriais... percorrer este lugar, enfrentando os desafios dessa grande jornada, só teve algum sentido porque, ao longo do caminho, foi possível estar com essas pessoas – africanas. E poder ver

que, mesmo ainda sofrendo com o que chamei de turismo colonizador, sabem se preparar para lutar por um turismo que seja libertador.

Para finalizar, uma seção de fotos dedicada aos maasai. Afinal, foi ali, em suas terras, que aconteceu a constatação que deu título a esta pesquisa: 'o turismo é colonizador'. Infelizmente, oito anos depois, a situação dos maasai de Ngorongoro parece estar ainda (e muito) pior, pois são ameaçados por um projeto que visa elitização e lucro, enquanto podem ser expulsos de suas terras ancestrais (CURRIER; MITTAL, 2021). Denominei esta parte da fotoetnografia de 'a terra do povo de vermelho e azul', pois os panos maasai, tão característicos, chamam a atenção pela combinação dessas cores vibrantes. Cenas dos maasai vestidos com as tradicionais *shuka* de cor vermelho são justapostas com imagens dos grandes animais e promovidas como atrações turísticas africanas ideais (TUCKER; AKAMA, 2012). No entanto, a roupa 'tradicional' que lhes confere identidade única aos olhos do mundo é de confecção recente, feita com tecidos comprados na Ásia, e substitui os antigos tingimentos ocres, que são infinitamente menos fotogênicos (BRUNEL, 2009). Os panos podem ser comprados nos mercados locais (inclusive por turistas) e já simbolizam uma característica cultural dos maasai, que também passou a ser incorporada como uma atratividade do turismo colonizador.

Pág. 391 (figuras 215 a 217): Ngorongoro: Caminhando na savana / a cratera / um ponto vermelho

A possibilidade de conhecer Ngorongoro (local que se apresentava fértil para futuras pesquisas) tornou toda a viagem para África mais completa, mais bonita e também mais sofrida. Foi uma verdadeira luta para conseguir entrar na terra dos maasai, romper algumas das barreiras impostas por históricos coloniais, tutela estatal, burocracias conservacionistas e interesses turísticos capitalistas. Mas a visita à casa de Lazaro Saitoti e sua família valeu como experiência de vida e novo caminho acadêmico, alterando a caminhada do viajante / pesquisador (fotógrafo). Fotos: Pelos campos de Olbalbal, meu guia, anfitrião e amigo Lazaro me leva para ver a beleza de seu lugar, enquanto conta histórias sobre as acácias, os animais e os modos de vida maasai. Da borda da caldeira há um mirante de onde é possível ver a

imensidão da *Ngorongoro Crater* (que tem o nome de cratera, mas geologicamente já se tornou uma caldeira). Nas savanas de Olbalbal, entre os tons verdes e marrons da vegetação e da terra, é possível ver – de quando em quando – uma brilhante mancha vermelha de uma *shuka* que protege um maasai do frio.

Pág. 392 (figuras 217 a 222): Os maasai e o gado: no curral 1 / no curral 2 / tirando o leite / o gado pastando / mulheres e cabras

Os maasai dependem da criação de gado, incluindo leite, carne e sangue como sua principal fonte nutricional (MELUBO; CARR, 2019). As manhãs começam cedo para os maasai, que enfrentam o vento gelado dos mais de três mil metros de altitude, no curral. Tiram leite ou sangue direto em uma cabaça, onde os armazenarão. Homens e mulheres se reúnem, conversam, planejam o dia e iniciam os trabalhos. Fotos: Um grupo de maasai observa o gado, procurando pelas vacas lactantes. Outros dois maasai olham o gado, enquanto conversam algo na língua maa. Uma mulher tira o leite em uma cabaça. De dentro do curral é possível ver o gado já pastando livre, por entre as casas. Duas mulheres conversam ao longe, enquanto cuidam de seus bebês e dos bodes e cabras que são, geralmente, pastoreados pelas crianças.

Pág. 393 (figuras 223 a 225): O boi do sacrifício: o escolhido ainda no curral / tocando o boi 1 / tocando o boi 2

Durante a estadia na casa de meu anfitrião, foi possível presenciar uma cerimônia de passagem de etapa da vida de dois homens. Na ocasião, vários membros da comunidade se reuniram para celebrar, em um ritual que inclui muita carne e dança. Fotos: O boi que será sacrificado para a cerimônia, em seu último alvorecer, parece já sentir a presença daquele que irá sacrificá-lo. Os homens responsáveis por sacrificar, retirar o couro, cortar e assar a carne, tocam o animal rumo ao local de seu sacrifício. Por entre as casas o boi segue seu caminho para o sacrifício, tocado por um maasai que irá participar da cerimônia.

Pág. 394 (figuras 226 a 231): O sacrifício do boi: bebendo o sangue / fazendo a brasa / alimentando o fogo / preparando a comida / o coração / o leite sagrado.

A complexidade da cerimônia é percebida em cada momento e em cada símbolo. O meu guia / amigo / anfitrião tentava explicar o que se passava durante a cerimônia, facilitando a compreensão de algo talvez inapreensível para quem não é maasai. Desde o momento de buscar o boi no curral, até a dispersão do grupo já extasiado de carne e álcool e fumo, tudo tem um forte simbolismo, muito associado ao leão. Fotos: Assim que o boi cai no chão sem vida, cortam o couro do pescoço e acham sua jugular, que também é cortada, fazendo com que se forme uma poça de sangue por sobre o couro; ao sangue é misturado leite e a uma bebida alcoólica feita do mel, e a mistura é então degustada por todos que participam daquele momento da cerimônia. Enquanto o boi é cortado em pedaços, outros cuidam do fogo, com incrível habilidade para, com os tipos certos de madeira, iniciar uma chama que será responsável por assar toda a carne: enquanto um segura a madeira mais mole, outro fricciona a pequena vara de madeira dura, que fura a outra, produzindo uma pequena brasa. Ao juntar a brasa a pequenos pedaços descascados de madeira e gravetos o homem do fogo sopra cuidadosamente para dar vida ao fogo. Outros três homens são responsáveis por preparar o local e assar toda a carne do boi. A cerimônia tem seu momento principal, quando o ancião dá aos antigos guerreiros o coração do boi – o qual devem comer sem utilizar as mãos, apenas abocanhando, como se fossem um leão. Após todos se fartarem de carne, devem retornar ao curral, onde uma mulher – como que benzendo – joga gotas de leite em todos que entram.

Pág. 395 (figuras 232 a 235): O rito maasai: retornando para a comunidade / um grupo reunido / caminhando e cantando / pulando.

Após o boi ser consumido como alimento pelos participantes da cerimônia, os maasai retornam para a área da comunidade, onde cantam e dançam. Fotos: Um grupo caminha de volta em direção a área da comunidade. Outro grupo reunido conversa, bebe e masca fumo, em celebração. Já próximo às casas, entoam vários cantos e caminham em direção ao local onde finalizarão o rito. Param em um lugar onde fazem um círculo e seguem cantando: um por um ou de dois em dois, todos vão ao centro e pulam muito alto, em ritual característico dos maasai.

Pág. 396 (figuras 236 a 239): Mulheres maasai: em grupo, sós, ou carregando uma criança.

Não foi possível participar ou compreender tanto o universo feminino. Mas as mulheres maasai são responsáveis, além de cuidar da casa e das crianças, por tirar o leite das vacas e colher o sangue dos bois e se envolvem também na cerimônia, mas com funções bem distintas dos homens. Fotos: Ao final da cerimônia, um grupo de mulheres está reunido no local onde os homens cantem e pulam. Detalhe de uma mulher com seus vários adereços. Por entre as casas da comunidade, uma mulher maasai leve seu bebê nas costas, da mesma forma observada em todo o continente. Outra mulher maasai, com seus adereços.

Pág. 397 (figuras 240 a 243): Guerreiros maasai: os futuros e os que deixaram de ser.

Jovem guerreiro, guerreiro, ancião e velho ancião: essas são as categorias sociais de diferenciação das funções dos homens na sociedade maasai, a partir do momento que estão prontos para a vida adulta. Quando se tornam guerreiros, são circuncidados e devem então caçar um leão. Antes disso, ainda crianças, já ajudam nas tarefas – enquanto aprendem a pastorear – cuidando dos caprinos. Fotos: O antigo guerreiro maasai que passaria pela cerimônia para se tornar ancião, com suas vestimentas, aparatos e adereços. Um menino maasai, ainda muito jovem para se tornar um guerreiro, mas já carregando um bastão que o ajuda a conduzir os caprinos. Um guerreiro maasai, que já participa do ritual dos mais velhos.

Pág. 398 (figuras 244 a 248): O anfitrião maasai: Lazaro e seu pai / do mirante da cratera / em casa na noite fria / uma escola para as crianças / na porta de casa com a família

Após dias em Karatu esperando uma oportunidade para conhecer Ngorongoro, dois amigos que tinham uma barraquinha de comida de rua e escutaram minha história, me apresentaram um homem que me apresentaria Lazaro Saitoti. O líder maasai estava em Karatu naquele momento e retornaria em breve para Olbalbal. Nos conhecemos, contei meus planos e ele se prontificou a me receber em sua casa. Começava ali uma amizade que dura até hoje via internet e que, espero, terá novos momentos de encontros presenciais no futuro. Fotos: Lazaro ao lado de seu pai, que foi quem conduziu o rito de passagem e entregou o coração do boi para os membros que deixavam de ser guerreiros. Do alto do mirante na borda da cratera,

Lazaro mostra orgulhoso uma das mais cobiçadas paisagens da Tanzânia. A casa redonda tem a cozinha no centro, onde o fogo também aquece os moradores nas noites frias. Lazaro é um líder que trabalha pela comunidade em diversas áreas; foi ele quem conseguiu recurso para a construção de uma escola para as crianças entre 3 e 6 anos. Da porta de uma das suas casas, Lazaro ao lado de suas três esposas e duas de seus oito filhos.

Pág. 399 (figuras 249 a 253): O turismo na África: safari no Okavango / a cratera de Ngorongoro / o guia a pé / o guia a remo / sob o céu estrelado.

No decorrer de toda a viagem pelo continente africano, uma intenção principal era visitar áreas protegidas onde habitassem populações tradicionais. Nem sempre esse objetivo era alcançado, mas algumas vezes – com ajuda de moradores, ou de outros turistas – foi possível conhecer algumas áreas da forma como os turistas visitavam, ou de maneiras incomuns e inusitadas, que fugiam ao âmbito do mercado turístico. Fotos: De carona com os ingleses, foi possível realizar um safari pela Moremi Game Reserve, em Botsuana, onde o acampamento fornecia a estrutura necessária para ver leões e girafas. De carona com Lazaro, a caminho de Olbalbal (onde nenhum turista ia), foi possível ver todo o movimento de visitantes na borda da cratera de Ngorongoro. No delta do Okavango, o guia que ainda me levaria a sua casa na vila de Boro, conduzia o grupo por um *'walking safari'*. Na água, conduzindo a mokoro, o guia levava os visitantes de volta ao acampamento no delta (Foto de Gabrielle Durbin). No deserto do Kalahari, o povo San (bosquímanos) trabalha uma iniciativa de TBC, onde uma das atividades é a contação de histórias à beira do fogo sob o céu estrelado do deserto.

A seguir, algumas imagens que tem o foco no caminhante e seu caminhar pelos lugares da pesquisa, onde, para além das ideias e inquietações científicas, foram se construindo amizades e família.



Pag. 412 (figuras 254 a 262): O caminhante que caminha o caminho.

“Terra alheia pisa no chão devagar”. Esta frase chegou ao meu conhecimento na letra de uma música de Mestre Ambrósio. Sempre gostei de ambas, letra e música, pois representavam como eu considerava ser a forma certa de me portar durante minhas viagens. Antes de empreender a grande jornada pela África, decidi tatuar o verso em meu pé esquerdo. Muitos angolanos e moçambicanos se admiravam com os dizeres, que representavam valores importantes para quem chegava em suas terras. Fotos: O pé descalço em uma trilha na floresta no alto do igarapé do Ubim. Banhado pelas águas do Atlântico, em Benguela. E afundado nas areias do deserto da Namíbia. Ou ainda amparados pelo famoso chinelo nacional, percorrendo as trilhas da savana de Ngorongoro, ajudaram a levar o viajante pelos caminhos da vida, sempre com muito respeito aos lugares e às pessoas, pisando no chão devagar. As amizades conquistadas durante as viagens são a prova duradoura de que os passos levaram por caminhos preciosos. E o amor mais inestimável, de um filho e uma filha (amazônidas), que também têm a oportunidade de crescer no Amanã, e para quem tento ensinar o que meus pais, a vida e as viagens me ensinam.

Abaixo (figura 263), a canoa ‘Africana’ que ajudou a navegar pelas águas do Amanã.



CAPÍTULO 12

DISCUSSÃO GERAL

Caminhado todo o percurso até aqui, espero que o leitor esteja se sentindo mais satisfeito, do que cansado. Afinal, é assim a viagem: cansativa, porém proveitosa, pois enriquecedora. Pretendo então caminhar para a finalização dos argumentos, levantando alguns pontos de intercessão entre os capítulos anteriores, para analisá-los conjuntamente.

Na ordem dos capítulos, o ápice da experiência colonizadora de turismo ficou para o final (capítulo 10), no intuito de comprovar com um exemplo cristalino, que o turismo é sim colonizador. Mas, anos antes dessa percepção, algumas divergências teórico-metodológicas (ou, talvez, até ideológicas) no trabalho de pesquisa na Amazônia, já haviam deixado um incômodo sobre as formas instituídas do turismo que se insere em contextos comunitários. Se questões envolvendo o turismo nas reservas Amanã e Mamirauá já haviam provocado esse desconforto, foi na África que o descontentamento com os famosos e glorificados modelos de turismo que se apropriam de culturas e paisagens naturais, tomou forma e ganhou nome: turismo colonizador.

No caso da África, todos os entraves encontrados para visitar certas regiões, demonstraram que conhecer os maasai, ou qualquer outra etnia (como havia acontecido anteriormente com os himba, em Angola, ou posteriormente com os mursi, na Etiópia) não é uma tarefa simples para o turista que pretende fugir do padrão teatralizado de comercialização de experiências culturais, para de fato imergir na vivência de um determinado povo. Aliás, isso parece algo cada vez mais difícil, visto que o mercado turístico já se apoderou de certas imagens de determinadas culturas, apenas superficialmente, para servirem ao imaginário ocidental de ‘povo selvagem’, tribal e atrasado e então suprir o interesse duvidoso de verem os africanos em seu ‘estado natural’, carregado ainda do ‘fardo do homem branco salvador’ (BANDYOPADHYAY, 2019).

Para fugir destas armadilhas enraizadas em preconceitos é preciso buscar caminhos pouco percorridos, para tentar construir um encontro verdadeiro com outros povos – se o turismo colonizador não tiver ainda corrompido as possibilidades de encontro, permitindo apenas as

trocas comerciais, em um verdadeiro mercado de ‘imagens essencializadas’, onde são construídas e comercializadas as ‘identidades-para-o-mercado’ (turístico) (MACHADO, 2004).

Assim como os maasai e outros povos africanos têm suas imagens comercializadas e consumidas¹¹⁶ pelo mercado turístico, os povos indígenas do Brasil (em especial os grupos da Amazônia), também são alvo de interesse de turistas ávidos por ‘coleccionar’ suas imagens. Caboclos e ribeirinhos, por sua vez, não ocupam um lugar de destaque no imaginário ocidental sobre ‘Amazônia’, onde ‘povos indígenas’ ou ‘ameríndios’¹¹⁷ oferecem maior apelo identitário no mercado do consumo das culturas – afinal, como constatado por uma turista da Pousada Uacari (capítulo 8), os moradores das comunidades ribeirinhas possuem antena parabólica em suas casas. É o estilo de vida ‘zooificado’ a que se refere Cater (2006).

Esses grupos – africanos e amazônicos – se inserem em paisagens naturais com forte apelo turístico, com alguma forma de proteção legal desses espaços politizados a partir de lógicas urbanas. Na maior parte das vezes, a abordagem do mercado turístico visa uma relação estritamente de consumo de paisagens, culturas e dos demais elementos de interesse dos turistas. Entre esses elementos está, principalmente, a fauna ‘selvagem’, consumida de forma indireta, através das (cada vez mais popularizadas) fotografias. No entanto, duas outras formas de consumo são muito populares nestes ambientes e foram apresentadas nesta tese: o safari de caça na África (capítulo 10) e a pesca esportiva na Amazônia (capítulo 7). Arriscando adentrar um terreno desconhecido e, talvez hostil às críticas que seguem, apresento uma análise sobre caça e pesca esportivas, sinais dos ‘*sportsman*’ ou até dos ‘ecoturistas’.

O argumento é simples: caça e pesca como prática de turismo, ou ‘esporte’, feitos por puro entretenimento, são uma forma colonial de relação com o ambiente, praticados por pessoas

¹¹⁶ Em conversa recente (ago./22) com a colega Adhara Luz – que também trabalha com TBC na Amazônia e igualmente realizou uma viagem de seis meses pela África, iniciando na Etiópia – ela pôde relatar o que percebeu sobre a forma como as ‘tribos’ do vale do rio Omo se preparam para a chegada dos veículos dos turistas: realizam as pinturas corporais e escolhem os adornos mais apreciados pelos visitantes, se posicionam em local com a luz ideal e aguardam pelos clicks fotográficos, sempre sorrindo nas poses mais apreciadas. Após serem fotografados, imediatamente requisitam algum pagamento e está consumada a relação, meramente, de consumo.

¹¹⁷ Em troca de e-mails com o professor Eduardo Viveiros de Castro (jul./20) o indaguei sobre a dupla conotação colonial do termo ameríndio, junção de América (de Alberico Vespucci) com Índia, (a partir da confusão geográfica de Colombo, que pensava ter alcançado o país asiático). Na oportunidade o professor explicou que “nenhum termo é perfeito. E suas conotações mudam com o tempo”. Disse também que “a única palavra tecnicamente correta é ‘indígena’, ou melhor, ‘povos indígenas’, termos que foram amplamente adotados neste trabalho.

que não necessitam daqueles animais, os quais desejam apenas exibir como verdadeiros ‘troféus’¹¹⁸. A seguir apresento algumas imagens para ilustrar a discussão.



Figura 264: Marfim de elefante esculpido. Fonte: Ade Ajayi (2010). Figura 265: ‘Casal beijando’.

Fonte: <https://blog.humanesociety.org/2019/07/couple-kissing-next-to-lion-they-killed-spark-global-outrage-highlighting-urgency-for-ending-trophy-hunting.html>

A presa de um elefante (Figura 264) – detalhadamente esculpida, em um trabalho que só poderia mesmo estar em uma galeria de arte – é retratada no capítulo de Vellut (2010, p. 360), que trata da rede de economia luso-africana e data da metade do século XIX, proveniente da África Central. Ao lado (Figura 265), um casal celebra seu amor por sobre o cadáver de um imponente leão que, provavelmente, mataram fazendo pouco. A cena – para dizer o mínimo, grotesca – foi encontrada na internet em uma simples pesquisa Google de imagens por *‘trophy hunting’*, no site de uma *‘Humane Society of the United States’*. O estranho símbolo, celebrado nesse ato de ‘amor’, talvez se transforme na cabeça empalhada e emoldurada do leão, para enfeitar a sala do casal, em um ainda mais bizarro conceito de arte.

¹¹⁸ Talvez pela noção de ‘troféu’ seja atribuída a qualidade ‘esportiva’ das atividades que envolvem capturar ou matar as ‘feras’ da água e da terra. E talvez por isso também a ideia de ‘jogo’ – tradução de *‘game’* utilizada para se referir aos animais de caça.

Enquanto é possível (para mim) compreender a admiração pela peça de obra de arte, não se pode dizer o mesmo sobre a cena dantesca de um leão morto a bala por diversão sustentando por sobre seu defunto, um casal apaixonado. No entanto, ambas representam a mesma coisa e podem também se utilizar de um mesmo argumento que em seguida pretendo contradizer: são manifestações do desejo e da cobiça humanas por prazer, representados por uma ideia de beleza particular a cada indivíduo. Sua prática – que envolve a morte de outros seres vivos – é, ao mesmo tempo, condenada por defensores da conservação da natureza e, paradoxalmente, exaltada por um outro grupo que defende que há uma forma de caça que serve à conservação. Com o argumento final de que os recursos angariados através das elevadas taxas cobradas para o abate, podem servir para financiar a conservação de outras áreas. Sacrifica-se alguns indivíduos para salvar outros mais¹¹⁹.

Honey (1999) aponta que a caça esportiva é o maior paradoxo do ecoturismo, pois, embora a maioria dos envolvidos na conservação e no turismo de natureza ache a caça desagradável, cruel e eticamente repreensível, muitos admitem que, quando manejada adequadamente, a caça de troféus causa menos danos ambientais e ajuda a conter a caça ilegal, além de trazer muito mais divisas do que os safáris fotográficos. Gissibl (2016b), no entanto, apresenta um cálculo em que um leão vivo poderia gerar até 60 vezes mais receita ao longo de sua vida, do que um mesmo animal possibilitaria arrecadar apenas uma vez, através das elevadas receitas para seu abate.

A pesca esportiva segue uma lógica similar à da caça esportiva, apesar de envolver a devolução do indivíduo pescado – o que representa uma inversão completa na relação de consumo desses animais, que são pescados pelas populações locais para servirem de alimento. No intuito de encontrar uma imagem que ilustrasse essa atividade, foi feita uma busca por imagens no Google, com a expressão ‘pesca esportiva’, que apresentava também resultados para charges.

¹¹⁹ O filme documentário ‘Safari’ (2016), de Ulrich Seidl, mostra turistas europeus matando animais africanos. O comportamento e os relatos dos caçadores ajudam a compreender como se sentem estas pessoas, que atravessam um continente pela oportunidade de tirar a vida de um animal, como se fizessem um grande favor à própria África. Como argumenta Gissibl (2016b) essas elites da Europa e da América do Norte expressavam classe, status, e autoridade ao transformarem elefantes, leões, rinocerontes ou búfalos troféus.



Figura 266: Charge pesca esportiva. Autor: Jonilson Souza. Fonte: <https://cantinholiterariososriosdobrasil.wordpress.com/2014/07/02/pesca-esportiva-charge-de-jonilson-souza/> Figura 267: Guia e pescador do rio Unini. Fonte: o autor.

A charge com o diálogo dos ‘ex-troféus’ aquáticos ironiza os impactos na saúde dos indivíduos pescados, enquanto a foto de um morador da comunidade Vila Nunes, no rio Unini, demonstra como funciona a pesca: após vencer a batalha com o tucunaré, o animal é pesado e transformado em troféu na foto, para então ser devolvido ao rio (para ser pescado novamente no futuro). Na ocasião, Chico explicou que turistas americanos chegavam a lhe oferecer 200 US dólares caso ele encontrasse o maior peixe já pescado por eles. Quando o pescador conseguiu pegar o espécime da foto, nos perguntou o que queríamos que fizesse com o peixe (um dos mais apreciados na Amazônia), quando respondemos que deveria fazer o que julgasse melhor, pois antes havia explicado que os moradores já não pescam os maiores tucunarés, para deixar para os turistas. Naquele dia, o pescador preferiu oferecer um delicioso assado aos seus hóspedes.

Esta análise demonstra que determinadas espécies de peixe – que antes serviam apenas para a alimentação das populações ribeirinhas – passam a ser reservadas para a diversão de outros, com mais capital. Estes, que não precisam viver do ambiente, podem pagar pelo privilégio de pescar por diversão, e depois soltar, porque não precisam daquela proteína animal para sua alimentação. Podem retornar aos seus confortáveis hotéis e degustar, quem sabe, um delicioso filé que viajou centenas ou milhares de quilômetros (após ter substituído aquela

mesma floresta, por pasto) para saciar sua fome. As figuras que se seguem, buscam traduzir os motivos desse desejo por ostentar animais mortos.

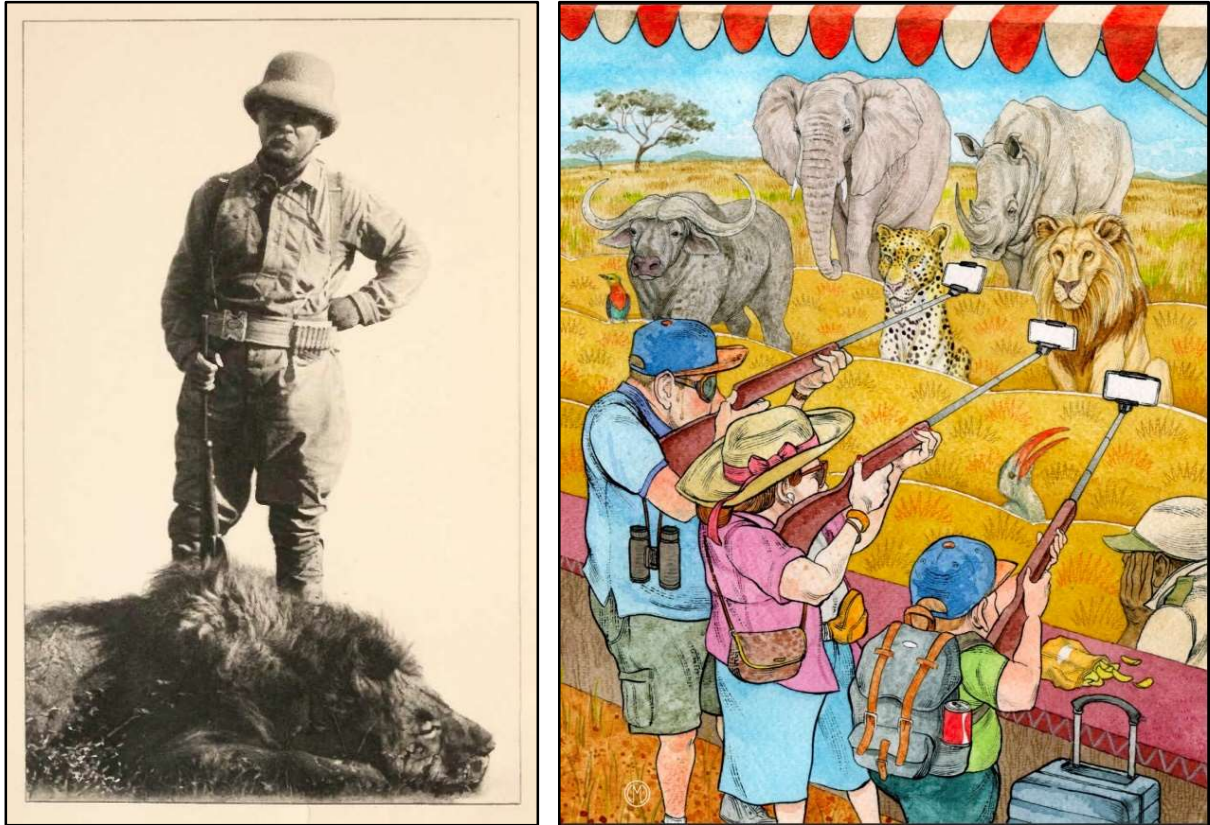


Figura 268: Theodore Roosevelt posando com um leão. Fonte: Roosevelt (1927). Figura 269: Selfie no safari burguês. Fonte: Sánchez (2022). Autor: C. M. Duffy.

O ex-presidente estadunidense Ted Roosevelt¹²⁰ posa orgulhoso sobre o leão que matara em sua expedição de um ano pela África Oriental, em 1909-10. A foto do ex-presidente (figura 268) é a primeira de seu livro que narra “as peregrinações africanas de um caçador-naturalista americano” (ROOSEVELT, 1927). Haraway (1985) explica que, para Roosevelt o verdadeiro homem deveria ser um *‘sportsman’*, mesmo que apenas alguns homens brancos, heterossexuais, protestantes, robustos e ricos pudessem expressar a mais alta masculinidade. O comportamento dos caçadores de troféus evidencia então um claro exibicionismo, quando

¹²⁰ Treuer (2021) afirma que a personalidade de Roosevelt continha um amor selvagem por paisagens naturais e uma propensão ao imperialismo violento, além de um desejo irresistível de liberdade e uma prontidão para tirá-la de outras pessoas.

posam para fotos com suas presas, cabeças, couros e ornamentos cuidadosamente preparados para a exibição (DARIMONT; CODDING; HAWKES, 2017).

Os autores explicam algumas razões históricas pelas quais os homens (sic) caçam troféus, postulando que são motivados não apenas pela quantidade de alimento, mas também pelos custos que devem aceitar, associado ao status social e prestígio que acumulam, e citam o exemplo dos maasai, que descrevem a caça aos leões como um ritual de masculinidade que confere prestígio ao caçador que consegue lançar primeiro o animal (DARIMONT et al, 2017). Mais de um século após a foto de Roosevelt, a figura 269 – que ilustra um artigo¹²¹ sobre a história do ‘safári burguês’ – captura a mesma essência de exibicionismo em busca de status. As mídias sociais criam para os caçadores de troféus uma vasta audiência para se gabar, visto que a cultura contemporânea reforça o comportamento de busca de troféus que evoluiu há muito tempo, traduzido em acumulação de status que é consistente com a exibição de objetos de luxo (DARIMONT et al, 2017).

Portanto, ser um bom caçador, ou um bom pescador, vai além do fato de conseguir comida para a família ou a comunidade, pois implica enfrentar e vencer os riscos e adversidades do ambiente e sair vitorioso do confronto com as feras da terra ou do rio – o que gera um alto reconhecimento perante o grupo. No contexto maasai ou ribeirinho isto até é bem compreensível, visto que, de fato, para sobreviver nesses dois ambientes naturais é preciso conseguir superar as adversidades representadas pela competição imposta para conseguir seu próprio alimento: seja pelo risco de defender o gado do mortal leão, ou pela dificuldade em fisgar ou arpoar um enorme pirarucu. No entanto, o argumento não se sustenta para os turistas, que precisam passar apenas uns poucos dias em um ambiente completamente adaptado para lhes oferecer total segurança. Ao mesmo tempo, sua simples presença implica na expulsão dos antigos moradores ou na proibição de suas atividades de caça ou pesca de subsistência, unicamente para que os visitantes possam se divertir, enquanto ostentam sua grande ‘habilidade’¹²² em conseguir capturar ou matar os maiores animais dos ambientes mais

¹²¹ Sánchez (2022) apresenta uma rica argumentação para mostrar que o safári – enquanto forma popular de ecoturismo – é muitas vezes anunciado como um benefício para a conservação, mas que se trata de uma prática colonial, que não pode compensar séculos de exploração do povo, da vida selvagem e das terras africanas.

¹²² “Habilidade” que deve ser totalmente relativizada, pois, em ambos os casos, dificilmente conseguiriam ao menos se orientar no ambiente, menos ainda conseguiriam vencer suas presas, sem o apoio de guias, motoristas, barqueiros, carregadores, cozinheiros etc. Outro ponto importante é a disparidade de tecnologias dos equipamentos que utilizam: câmeras, binóculos, lasers, GPS, rifles semiautomáticos, varas e molinetes, que nem se comparam às lanças e caniços utilizados pelos caçadores e pescadores locais.

‘selvagens’ da terra. E ainda fazem tudo isso amparados pelo discurso da conservação, que – em algumas vertentes – legitima a ação dos atores externos, enquanto proíbe ou criminaliza os costumes tradicionais locais.

Parece então que essas práticas servem para afirmar continuamente quem detém o poder. Quem pode comprar um marfim esculpido de elefante, matar um leão, pescar um pirarucu ou um tucunaré, ou usufruir com todo o conforto de todas as belezas e formas de entretenimento que lhe convenham. Pode porque conquistou tudo isso, quando conquistou o mundo, através da colonização. E quem quer que esteja nas terras que ele agora coloniza (apenas por breves períodos) como um turista, que se mude, ou mude suas atitudes: pare de pescar ou de caçar, aprenda a fazer uma bela escultura, ou um bom filé, desenvolva a habilidade de rastrear os mais cobiçados elementos da fauna, pois os desejosos do ‘luxo selvagem’ (uma ‘*wilderness de luxe*’) estão chegando, e querem só pra eles – afinal, se preocupam com a ‘conservação’ – tudo o que a natureza ainda oferece (para eles) naquele lugar.

Portanto, a caça esportiva – como herança e subproduto colonial – se manifesta e reforça as práticas do turismo colonizador. Da mesma forma, o conhecimento técnico-científico dita as regras da pesca tradicional, definindo onde e como e por quem as principais espécies comerciais pesqueiras podem ser capturadas. Como resultado (discutido no capítulo 7), um lago passa a ser território proibido dos moradores e espaço de lazer e ostentação dos turistas: enquanto os primeiros não podem pescar o pirarucu ou o tambaqui para consumo ou manejo, os últimos tem a exclusividade sobre essas espécies em suas práticas ‘esportivas’.

Portanto, o consumo de animais por turistas, através da caça e da pesca, assim como o consumo das paisagens, das culturas, das experiências, e das selfies e dos likes, revela que, cada vez mais, o encontro é secundário e a possibilidade de aprendizado é descartada pelo exclusivo interesse no consumo. Mas poderia ser o turismo libertador uma atividade que liberta os viajantes da condição de meros consumidores? O encontro entre turistas e anfitriões pode superar uma relação exclusivamente de consumo?

Bruner (1991) explica que as populações locais não são apenas seres passivos que aceitam tudo o que é apresentado a eles, no entanto, é o turismo internacional de massa que define os termos do encontro, pois os turistas têm o poder e o dinheiro e sabem o que querem, e isso lhes permite decidir quais histórias serão contadas, por quem e em quais espaços

discursivos. Detalhando sobre o contexto africano, o autor afirma que “os turistas vêm à África para ver as paisagens espetaculares, os animais selvagens e as tribos primitivas, e como é isso que estão dispostos a pagar, é o que lhes será servido” (BRUNER, 1991, p. 241). Assim, as opções dos africanos são seriamente limitadas pelo poder do discurso ocidental, pois independentemente das formas de resistência que podem empregar, a “cultura” que representam para os turistas é a cultura primitiva do imaginário ocidental, construída por uma narrativa turística ocidental (BRUNER, 1991).

Garland (2008) argumenta que as organizações conservacionistas na África têm grande responsabilidade de reenquadrar a indústria de safáris, pois são os principais formadores do imaginário turístico e podem ajudar a educar o público ocidental sobre a marginalização no continente e os legados do colonialismo e sobre os desafios que os africanos enfrentam. O futuro das populações animais certamente não reside na “recirculação infinita das narrativas coloniais de exploração e conquista ocidental sobre a natureza africana, mas na redefinição da conservação da vida selvagem africana como uma fonte de dignidade e paridade para os africanos no cenário mundial” (GARLAND, 2008, p. 70).

Os estudos de Neumann (1996) sobre a África colonial britânica (com grande ênfase na região estudada, da então Tanganica), apontam que os aristocratas ainda podiam usar seu poder e status para moldar as políticas de conservação de parques e vida selvagem de acordo com seus próprios projetos. O autor explica que leis tornaram a caça financeira e tecnologicamente inacessível aos africanos colonizados, ao mesmo tempo em que facilitavam sua prática por europeus, pois as noções de parques privados e caça de elite haviam sido transportadas da Inglaterra para o Império através da SPFE¹²³, que utilizou critérios de raça para definir os privilégios de caça: colonos brancos eram ‘*sportsman*’ (ou ainda ‘*sportsman-as-preservationist*’), e africanos negros eram caçadores ilegais (‘*poachers*’) (NEUMANN, 1996). Assim, a SPFE – que reinventou os caçadores esportivos como ‘preservadores da natureza’ – justificava a legalização do privilégio dos caçadores brancos, delimitando-o intimamente com ideias de proteção da natureza na forma de parques nacionais e incorporando elementos-

¹²³ Neumann (1996) explica como a Sociedade de Proteção da Fauna do Império deu origem à IUCN (*International Union for the Conservation of Nature*) e, posteriormente, à WWF (*World Wide Fund for Nature*): duas das mais influentes organizações que ajudam a definir muitos dos procedimentos associados à conservação.

chave da ideologia colonial britânica, como superioridade racial e senso de missão civilizadora, para influenciar as políticas de conservação (NEUMANN, 1996).

Questões amalgamadas à colonialidade do poder, do saber, do ser, do saber-fazer podem ser detectadas nos processos paralelos e interligados da conservação e do turismo. A descolonização parece ser o caminho, no sentido abordado por Tuck e Yang (2012), não como uma metáfora, mas como uma forma de retornar a soberania – também e principalmente – sobre suas terras, aos povos indígenas dos continentes colonizados. Um mapa dos Estados Unidos da América (Figura 270) apresentado pelos autores dá uma estarrecedora ideia da mudança ao longo do tempo na relação entre povos indígenas e a terra e do real sentido de se descolonizar, no sentido literal. A evolução das terras destinadas aos povos indígenas norte-americanos em um breve espaço de 140 anos, ilustra bem o impacto da conquista do oeste, a partir de 1850. Ao lado, um mapa do Brasil (Figura 271) também apresenta a distribuição das terras indígenas no país.

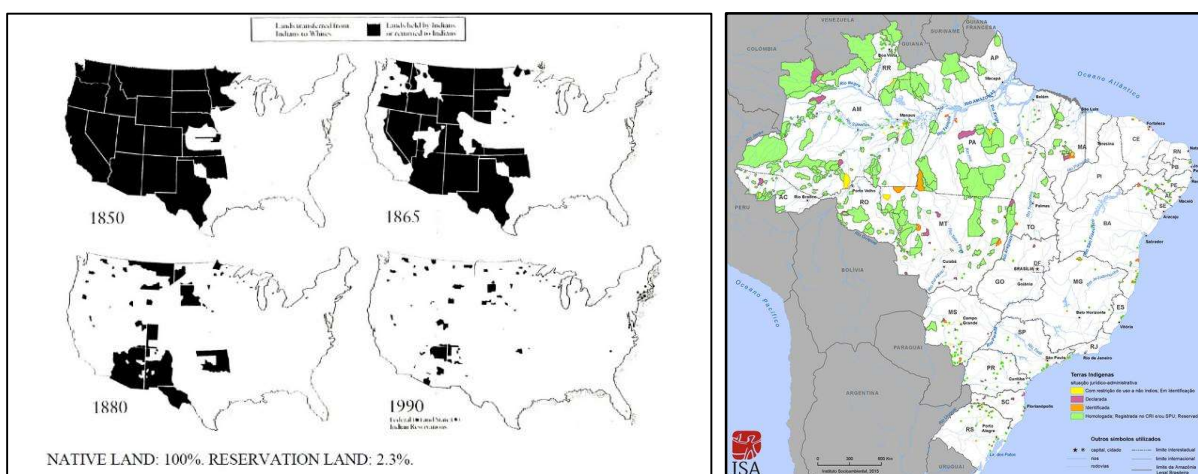


Figura 270: *Native Land / Reservation Land*. Fonte: Tuck and Yang (2012). Figura 271: Terras Indígenas do Brasil (2015). Fonte: ISA (Instituto Socioambiental)¹²⁴.

Enquanto nos EUA as reservas indígenas ocupam pouco mais de 2% do território, as terras indígenas do Brasil (segundo site do ISA, nota 119) se distribuem por mais de 13% da área do

¹²⁴ https://pib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o_e_extens%C3%A3o_das_TIs

país¹²⁵ – mas se concentram majoritariamente (98%), na Amazônia, onde sofrem todos os tipos de ameaça e têm sua própria existência comprometida.

Daí surge uma importante reflexão para o caso brasileiro, a partir das análises de Moser (2016), a respeito do ‘autoimperialismo’. O autor diz que “o Brasil sempre fora um lugar a ser conquistado. O que era realmente estranho era que o Brasil não estava destinado a ser conquistado por forasteiros, mas pelos próprios brasileiros” [...], pois “a energia dos brasileiros fora canalizada para dentro, para conquistar um país que já lhes pertencia (MOSER, 2016, p. 100-5). E assim o autor define o autorimperialismo, como “um país conquistando-se a si mesmo, invadindo-se a si mesmo” e conclui – “o alvo das ambições colonialistas brasileiras: o Brasil”. [...] “o Brasil invadia-se a si mesmo” (MOSER, 2016, p. 105-8). Considerando os imparáveis movimentos de avanço sobre a floresta amazônica e as constantes ameaças aos povos indígenas e populações tradicionais, é de se esperar que – caso nada seja feito, caso o rumo do ‘desenvolvimento’ não seja alternado – tanto floresta, quanto os próprios povos da floresta correm sérios riscos de seguirem sendo colonizados, em nome do ‘progresso’.

Hernandez (2019) afirma que a ideia de justiça ambiental não incorpora princípios indígenas, e conclui que, para enfrentar os atuais problemas ambientais é preciso ‘indigenizar’ a justiça ambiental por meio da integração de princípios e pilares indígenas. A autora cita a importância da saúde como um pilar da justiça ambiental (HERNANDEZ, 2019), o que se comprova pelo exemplo dos povos Yanomami, cada vez mais expostos a contaminação por mercúrio, devido ao garimpo ilegal de suas terras (RAMOS et al, 2020). Estas ideias dialogam com o que Higgins-Desbiolles, (2020) fala sobre reorientar o turismo para longe das injustiças e opressões que a atividade atualmente estabelece e estimula, o que iria contribuir para a construção de soluções radicais e emancipatórias para os grupos subalternizados, apoiado no sonho de Martin Luther King Jr de ‘normalidade, nunca mais’.

Faço a ligação com algumas ponderações de Amartya Sen – que também cita o líder estadunidense – sobre ‘a ideia de justiça’, que podem ser aplicadas ao que defendo como turismo libertador, em especial no contexto dos povos indígenas e populações tradicionais – ainda, e sempre, subalternizadas. Segundo o professor e Nobel de economia, “o que nos

¹²⁵ De acordo com dados do IBGE (<https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>) de 2010, a população indígena no Brasil era de 817.963 pessoas.

move, com muita sensatez, não é a compreensão de que o mundo é privado de uma justiça completa — coisa que poucos de nós esperamos —, mas a de que à nossa volta existem injustiças claramente remediáveis que queremos eliminar” [...] e completa que isso “se aplica aos diagnósticos mais generalizados de injustiças no vasto mundo em que vivemos” (SEN, 2011). Citando a luta de Gandhi contra o colonialismo e de Luther King contra o racismo e supremacismo branco, Sen (2011) diz que, através de “seu senso das injustiças manifestas que poderiam ser vencidas”, esses dois líderes “não estavam tentando alcançar um mundo perfeitamente justo [...], mas o que queriam era remover claras injustiças até onde pudessem”. Pois, conclui que “a identificação de injustiças corrigíveis não é só o que nos anima a pensar em justiça e injustiça, ela também é central, para a teoria da justiça [... e assim,] o diagnóstico de injustiça aparece como o ponto de partida para uma discussão crítica” (SEN, 2011)

A partir dessas questões, é possível considerar duas análises sobre as injustiças identificadas neste trabalho: uma mais genérica, amparada na ideia de que a colonialidade segue rearticulando o poder sobre novas bases institucionais (QUIJANO, 2005), ou – nas palavras de N’Krumah (1967) – que o neocolonialismo segue atuando nas esferas econômica, política, religiosa, ideológica e cultural, como um último estágio do imperialismo; e outra análise, mais específica ao tema da tese, sobre a justiça no turismo, e sobre a possibilidade de construção de um turismo libertador. Higgins-Desbiolles (2008) constata que, embora as agendas do ‘turismo justo’ (*justice tourism*) e do movimento mais amplo por justiça possam parecer utópicas, já existem transformações em andamento¹²⁶.

Para a análise do primeiro ponto, retorno à ideia abordada no capítulo 9, sobre a percepção de um abismo na África, e a constatação de que o Brasil é o maior fruto desse abismo, pois foi construído sobre ele, ou (pior), por sobre os corpos indígenas (de dois continentes) dos povos escravizados e, posteriormente, subalternizados pelos colonizadores, que seguem colonizando seus descendentes. É o que Boaventura Santos (2007, p. 71) explica sobre “as linhas cartográficas ‘abissais’ que demarcavam o Velho e o Novo Mundo na era colonial” e

¹²⁶ No entanto, assim como Hernandez (2019) salienta para sua análise sobre justiça ambiental – que, em sua visão, precisa incorporar valores e princípios indígenas – tanto a ideia de um turismo justo, quanto de um turismo libertador, precisam incorporar, ou, mais enfaticamente, estarem fundadas sobre valores e princípios indígenas, visto que são essas populações as que mais continuam sofrendo as injustiças causadas tanto pela degradação ambiental, quanto pela expansão do turismo colonizador, que consome os últimos espaços ainda não degradados.

que, na visão do autor, “subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem constitutivas das relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial contemporâneo”. Para Santos (2007, p. 71), existe uma “injustiça social global” e, em contraponto, “a luta por justiça social global requer a construção de um pensamento ‘pós-abissal’”. Basta analisar o caso dos maasai de Ngorongoro: desterritorializados de seu lugar – que se transforma em a área protegida, criada ainda durante o governo colonial britânico – ainda hoje seguem sofrendo violência do estado pós-colonial, que emprega a mesma política de exclusão.

O segundo ponto, específico para o turismo, que o ‘diagnóstico de injustiça’ permite levantar, aborda também as ideias de Sen (2000) sobre ‘desenvolvimento como liberdade’, que se demonstram valiosas para pensar o turismo libertador. O autor enfatiza o ‘processo de participação democrática que caracteriza o desenvolvimento’, onde a participação é uma questão determinante como parte do processo de desenvolvimento – que é visto a partir das liberdades substantivas das pessoas (SEN, 2000). A liberdade substantiva representa a “expansão das ‘capacidades’ das pessoas de levar o tipo de vida que elas valorizam”, e é tida como “determinante principal da iniciativa individual e da eficácia social” (SEN, 2000, p. 32). Dessa forma, completa o autor, “ter mais liberdade melhora o potencial das pessoas para cuidar de si mesmas e para influenciar o mundo”, enfatizando o “aspecto da condição de agente” – de alguém que “age e ocasiona mudanças [...] de acordo com seus próprios valores e objetivos” (SEN, 2000, p. 33).

Portanto, combinando as ideias de justiça e liberdade, com a noção de abismo e de ruptura da ‘normalidade’ imposta pela colonialidade, levanto alguns questionamentos a respeito do turismo. É justo que uns tenham que abandonar suas terras natal para que outros possam desfrutá-las em lazer? É justo que aqueles que foram obrigados a sair de seus lugares, tenham que retornar apenas para servir aos que chegam para visitar? É justo que apenas uns poucos privilegiados possam desfrutar plenamente dos recantos mais belos do planeta, enquanto outros vivem suas vidas sem nunca conhecer uma fração do mundo além da que habitam, simplesmente por uma condição histórica que lhes foi imposta e a qual não tem condição individual de alterar? É justo que, enquanto milhões vivem uma vida de miséria e morrem de fome, outros despendam fortunas com as maiores futilidades, deixando apenas migalhas para aqueles desprovidos que os servem – submetendo seus corpos e seus próprios valores às mais

baixas situações, pois são dependentes dessa mísera condição? É justo que a comida de uns, se transforme no troféu de outros? É justo que a casa de uns, se transforme no parque de outros? Os sujeitos historicamente subalternizados têm a liberdade para romper sua condição subalterna? E no caso desta pesquisa, a grande pergunta é: pode o 'turismo libertador' ser um caminho para estimular esses sujeitos subalternizados a assumirem suas 'condições de agentes' para 'expandirem suas capacidades' e reivindicarem seu lugar, para, a partir de sua cosmovisão, construírem sua própria forma de encontro com o outro (que não mais o coloniza)?

A partir de alguns exemplos narrados ao longo do texto e com base em diversos outros casos apresentados por vasta bibliografia, é possível afirmar que o turismo global está fundado sobre esse palco: onde uns são as estrelas do entretenimento, outros, quando muito, os serviçais a manter o funcionamento de tudo, enquanto o restante está sendo retirado dos teatros e de suas proximidades, em um processo de gentrificação da terra, onde os que viajam – ou ocupam os palcos do turismo – para se divertir, não querem nem mesmo ter que se preocupar com a exclusão da maioria. Pois, como argumenta Memmi (2003), a respeito da usurpação: o 'privilegiado não legítimo' é um usurpador e deseja o desaparecimento do usurpado, pois, a mera existência deste, é o que o coloca no papel de usurpador e opressor. Portanto, pode o turista assumir um papel que não o de um usurpador, opressor e colonizador?

No atual momento de Ngorongoro, por exemplo, o turismo colonizador prepara o bote final, o xeque-mate – tal qual um predador faminto, ou um estrategista conquistador de reinos. Os maasai correm sério risco de serem expulsos de sua terra, pela segunda vez, pois já estavam concentrados ali após serem removidos das planícies do Serengeti em 1959, para dar lugar ao parque nacional (NEUMANN, 2003). Mesmo com a promessa de que os direitos dos pastoralistas teriam prioridade, os maasai perderam, ao longo das décadas, diversos direitos de acesso a fontes de água e a terra agricultável (GARDNER, 2016), e estão sob ameaça de serem forçados a deixar Ngorongoro (CURRIER; MITTAL, 2021; MITTAL; FRASER, 2018), no que pode ser compreendida como a invasão final do turismo colonizador. Os turistas – a chegarem após esta última conquista – não poderão ter outro rótulo senão colonizadores, afinal a ocupação das terras maasai tem como único objetivo proporcionar uma opção idílica de luxuoso lazer no 'Éden' africano.

Meu anfitrião e amigo Lazaro Saitoti, importante liderança da vila de Olbalbal, precisou abandonar seu lar e deixar a NCA sob risco de ser preso. Outras lideranças locais não saíram a tempo e foram levadas pela polícia, sendo presas. Lazaro e eu seguimos em contato, quando ele me enviou a foto (figura 272) – que mostra um grupo de líderes maasai de Ngorongoro e Loliondo se encontrando com o primeiro-ministro da Tanzânia, Kassim Majaliwa, em maio de 2022 (Lazaro Saitoti é um desses líderes). Junto com a imagem, Lazaro me enviou a mensagem: “nós somos os Chefes das comunidades maasai, entregando ao primeiro-ministro da Tanzânia o relatório sobre ‘Nossa Visão e Missão e os caminhos para o futuro de Nossa Terra em Ngorongoro’”. Já a outra imagem (figura 273), apresenta, pouco tempo depois, uma lista de presos políticos (27 no total) e a reivindicação por sua libertação.



Figura 272: líderes maasai com o primeiro-ministro da Tanzânia, em 25/05/2022. Fonte: Lazaro Saitoti.

Figura 273: lista de presos políticos, em 27/07/2022. Fonte: Lazaro Saitoti

Quase duas décadas atrás, Neumann (2004) já afirmava que a ‘guerra’ é uma metáfora comum e um modelo para conceituar e planejar a proteção da biodiversidade na África, onde uma ‘nova geografia moral’ transforma parques e reservas em espaços de abusos de direitos humanos e violência mortal, que são normalizados em defesa da ‘biodiversidade’. Mittal e Fraser (2018) argumentam que, muito antes de empresas de safari – que hoje cobiçam os

direitos sobre as áreas – chegarem à Tanzânia, as leis de terras já desafiavam os Maasai e seus modos de vida. As autoras apresentam o relato de um morador de Nainokanoka, vila próxima à borda da cratera de Ngorongoro, que diz que “a próxima vítima do turismo serei eu. Movido, deslocado e despejado” (MITTAL; FRASER, 2018).

As notícias que chegam pela imprensa mundial são as mais desanimadoras. York e Bociaga¹²⁷ (01/07/2022) colocam que, mesmo desafiando os protestos internacionais, as autoridades tanzanianas estão avançando com uma repressão aos maasai, acusando-os sem fundamentos e usando as forças de segurança para deter os líderes. Diversos grupos como a Anistia Internacional e especialistas das Nações Unidas criticaram a forma como o governo da Tanzânia está tratando a questão, denunciando a campanha de despejo como um ato ilegal de brutalidade e emitindo uma declaração em carta aberta de cientistas que afirmam que “os despejos em nome da conservação prejudicarão os esforços de conservação e o potencial turístico da Tanzânia” (YORK; BOCIAGA, 01/07/2022). A triste situação enfrentada pelos maasai na Tanzânia não é um caso isolado, mas sim um indicativo das mais amplas dificuldades enfrentadas pelos indígenas em todo o mundo (CURRIER; MITTAL, 2021).

Em matérias recentes com tema similar, a revista *'The Atlantic'* publicou uma série de artigos sob o título: “quem são os donos da *'wilderness'* na América?”¹²⁸. Um desses trabalhos, assinado por David Treuer (05/2021) e intitulado “devolva os parques nacionais às tribos – as joias da paisagem da América devem pertencer aos povos originários da América”, começa narrando os massacres sofridos pelo povo Miwok na região de Yosemite, onde anos mais tarde viria a ser criado o parque nacional homônimo. O texto segue argumentando que os parques nacionais são considerados ‘a melhor ideia da América’, mas todos eles foram fundados em terras que antes pertenciam aos povos indígenas, e somente puderam ser criados após seus antigos habitantes serem removidos – à força, por um exército invasor ou seguindo um tratado que fizeram sob coação (TREUER, 2021). O artigo conclui que todos os 85 milhões de acres de parques nacionais deveriam ser entregues a um consórcio de tribos reconhecidas pelo governo dos Estados Unidos, pois isso garantiria que os povos teriam acesso irrestrito às suas terras sagradas, restauraria sua dignidade, ademais, serem encarregados da administração das paisagens mais preciosas da América, seria uma forma profundamente

¹²⁷ <https://www.theglobeandmail.com/world/article-tanzania-maasai-evictions/>

¹²⁸ <https://www.theatlantic.com/category/who-owns-americas-wilderness/>

significativa de restituição (TREUER, 2021). O que vai ao encontro do que argumentam Tuck e Yang (2012) sobre a descolonização e aumentaria consideravelmente a área destinada às terras sob o controle indígena (como demonstrado na figura 270).

Do ponto de vista da Amazônia, estas questões tem grande influência sobre as terras indígenas, que seguem sendo invadidas, desmatadas, envenenadas ou nem ao menos demarcadas, sendo sustentadas por verdadeiras “antipolíticas ‘ambiental’ e ‘indigenista’ em curso” (BARRETO-FILHO, 2020, p. 1). O autor destaca que as inúmeras iniciativas de ‘valorização’ e ‘desenvolvimento’ da Amazônia ao longo da história, tiveram “viés autoritário, colonial, tecnocrático e modernizante” (BARRETO-FILHO, 2020, p. 3). Se as Terras Indígenas têm convivido com intensas ameaças de garimpeiros, grileiros, madeireiros – e outros que se sentem cada vez mais autorizados a seguirem oprimindo os povos que as ocupam – o caso aprofundado neste estudo das Reservas de Desenvolvimento Sustentável Amanã e Mamirauá apresenta questões mais sutis associadas à colonialidade do poder, ou do saber. Se os povos caboclos, ribeirinhos e indígenas que habitam essas reservas, por um lado, garantiram seus direitos de ocuparem aquelas terras protegidas por lei (que lhes assegura também o direito de manterem seus modos tradicionais de uso do ambiente), por outro lado, ainda precisam se organizar para conseguirem construir suas próprias formas de inserção nos processos decisórios, principalmente no que se refere ao turismo.

Assim como aprofundado no capítulo 7, tanto a pesca quanto o turismo na Reserva Mamirauá ainda podem receber maior influência das decisões dos moradores, que – por mais que ainda apresentem suas próprias divergências e negociações – podem ser trabalhadas de forma mais horizontal, na base, entre as comunidades, setores políticos e grupos organizados, que representam a base humana que forma o ente ‘Reserva’. Certa vez, um experiente guia da Pousada Uacari confidenciou que se sentia frustrado, pois as decisões mais importantes com relação à gestão do turismo eram tomadas no âmbito do PTBC e das diretorias do IDSM. Em uma análise de destinos de ecoturismo amazônicos (feita antes da existência da Pousada Uacari), Wallace e Pierce (1996) constataram que as pousadas ficam aquém dos ideais inerentes aos princípios e contribuem pouco para o envolvimento e empoderamento das populações locais.

Especificamente com relação ao turismo que as comunidades pretendem construir – principalmente no lago Amanã – os capítulos 4, 5 e 6 trazem diversos dados que podem ser

analisados conjuntamente, buscando contrapor opiniões de moradores, turistas e instituições. Se, por um lado o processo de organização se mostra lento e desafiador, o engajamento dos moradores é imprescindível para iniciar o projeto no rumo correto. Parece que algumas lideranças já compreenderam que desejam um modelo de turismo mais voltado para a comunidade e às trocas entre visitantes e anfitriões, pois valorizam muito o ganho de conhecimento através do contato com turistas e relatam que almejam um turismo ‘com base na comunidade’ ou um formato de turismo ‘diferente de Mamirauá’. Por outro lado, se o processo de organização é demorado (principalmente devido à quantidade de afazeres diários e aos entraves logísticos), outros fatores podem significar um impulso repentino, como o interesse dos visitantes em uma espécie rara de ave, o sucesso na divulgação do lago por meio dos canais de mídias sociais de moradoras, o acesso a programas de financiamento de projetos, ou ainda o maior apoio institucional.

É importante também destacar que, mesmo com as diferenças de opiniões entre as comunidades ou entre os atores sociais envolvidos na atividade turística, o apoio das instituições parceiras é de extrema importância para a concretização e a manutenção de processos comunitários de turismo, que estão sujeitos a uma série de desafios que escapam ao controle das comunidades. E mais ainda, é importante a união entre as comunidades das reservas, mesmo que com projetos independentes, mas que caminhem juntos em direção a um objetivo comum. Vale destacar também os processos que ocorrem em paralelo na Reserva Mamirauá e suas marcas identitárias: a ‘Casa do Caboclo’ que denota uma aceção positiva à identidade cabocla, enquanto o Projeto Anambé Ecoturismo, na Aldeia Vila Alencar, assume uma concepção recente sobre a identificação indígena, como marca valorativa. Todas essas iniciativas locais, aliadas às expertises institucionais, podem e devem dialogar, se apoiar e buscar pontos de interseção para trabalharem em conjunto. De volta ao Amanã, um morador que vem tentando organizar algumas viagens, relatou que o processo é muito trabalhoso e, principalmente no início – quando visa estabelecer algumas bases para que a atividade siga acontecendo – demanda o apoio de outros membros da comunidade e do lago.

A gente quer incentivar as pessoas, pra elas verem que o turismo dá certo. Mas algumas pessoas veem [a gente levando turista] e acham que estamos ganhando alguma renda com isso. Mas eu queria divulgar, que mais pessoas

conheçam a região. Mas se pensarem assim nunca vão crescer, porque um depende do outro; tem que ser na parceria. (A. H., Baré, 2022).

Seja nas Reservas da Amazônia ou em Ngorongoro, o desafio para as populações cujas terras foram tornadas protegidas – e onde o turismo chega em ondas calmas e esparsadas, ou em verdadeiros tsunamis – é igualmente grande, porém, proporcional à violência da invasão. A noção bíblica de um ‘Éden’ ou ‘paraíso perdido’ é imputada para ambos os ambientes, onde os visitantes poderiam cultuar e reverenciar o divino e o sublime (KING, 2009; GROVE, 1992; SALAZAR, 2012b, 2013; NEUMANN, 1995; NELSON, 2003; AKAMA et al, 2011; HALL; TUCKER, 2004; CRICK, 1989; AKAMA, 2004; WELS, 2004; CRONON, 1995; TREUER, 2021). Planejar e conduzir o turismo de base comunitária já é, em si, extremamente complexo, principalmente quando os lugares onde a atividade acontece carregam uma ideia também colonial e cristã de paraíso terreno. Mais desafiador ainda é garantir que o modelo de turismo construído e praticado pelas comunidades seja, de fato, libertador.

CAPÍTULO 13

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Odeio as viagens e os exploradores”

(Claude Lévi-Strauss – Tristes Trópicos).

Ao final dessa longa jornada de escrita (para mim) e leitura (para nós), posso admitir que amo as viagens, mas odeio os exploradores. Talvez, uma forma perfeita de adaptar o trecho de Lévi-Strauss seja dizer que ‘odeio as viagens dos exploradores’. Pois acredito nas viagens, não como uma forma de conquista, mas uma incrível oportunidade de encontro – com o próprio eu e com o eu do outro. Uma maneira de expandir o conhecimento sobre a infinidade de outros mundos possíveis, respeitando todas as outras formas de vida, inclusive humanas, que habitam o planeta. Além, é claro, da busca (sempre efêmera, portanto, inalcançável) por uma felicidade utópica e uma paz de espírito, por um distanciamento dos limites e limitações de uma vida controlada com uma rotina massacrante e, enfim, pela renovação, para voltar a enfrentar (com um pouco mais de rebeldia) as imposições da sociedade em que a/o (ex/eterno) viajante se insere.

Talvez também a frase de Fernando Pessoa que inicia o capítulo 2 resuma o que pretendi demonstrar ao longo do trabalho, de forma geral e aplicada ao turismo. Se uns governam o mundo e outros são o mundo, uns governam, outros são governados, ou ainda, uns desfrutam das riquezas, dos privilégios, das exclusividades e das viagens, enquanto ‘outros’ proporcionam – com seu sangue, suor e lágrimas – todos os mecanismos para que ‘aqueles’ possam desfrutar dos prazeres da vida, com conforto e despreocupação. Portanto, uns viajam pelo mundo, outros trabalham para que essas viagens possam acontecer (com um sempre crescente luxo). É o que Krippendorf (2009) fala sobre as situações completamente opostas em que os turistas e os autóctones se encontram: se “a liberdade e o prazer de um são o fardo e o trabalho do outro”, as condições não podem ser de igualdade, principalmente quando a reciprocidade – elemento chave na hospitalidade e na dádiva (MAUSS, 2008) – não se completa, pois não há a retribuição, já que não acontece a inversão nos papéis: o recepcionista

de um pequeno hotel, o vendedor de água, o guia pelo deserto, o pescador em sua canoa, raramente tem a oportunidade de ir aos países de onde vem aqueles que os visitam, para serem então recepcionados e servidos por aqueles que os visitaram. Os que servem aos turistas, dificilmente tem a chance de serem, eles próprios, os turistas que viajam pelo mundo.

Muitos autores sugerem uma postura colonizante do turismo, que aqui afirmei com veemência. Sugeri também que pode haver o seu oposto, o turismo que é libertador. Que deve nascer, minar, brotar, da própria comunidade e crescer, se alastrar, florescer nutrido, enraizado e amparado por e para a comunidade. Assim, confirmo o potencial do turismo de base comunitária para a ideia de um turismo libertador, mas considero também que este formado de turismo ainda não necessariamente garante a qualidade emancipatória. Por isso, assim como não me abstenho de afirmar que o turismo é colonizador, aponto para a possibilidade da condição libertadora do mesmo turismo, desde que as perspectivas das bases comunitárias sejam definidoras de todo o processo, mesmo quando são apoiadas por atores externos, representados por instituições parceiras.

Assim, inicio o capítulo 3 afirmando que o turismo é colonizador e, após apresentar toda a argumentação, concluo com os questionamentos: pode o turismo ser libertador? O turismo coloniza todas as formas de viagem? Se há deslocamentos – migrações, êxodos, errâncias – que escapam ao turismo, é possível também que modelos de viagens (de lazer, conhecimento ou descoberta) resistam ao domínio da indústria e do mercado que tenta colonizar todos os espaços e corpos envolvidos na dinâmica dos deslocamentos? A viagem pode ser libertadora para quem a empreende? E para quem ampara e auxilia o viajante? A viagem pode ser libertadora, mesmo o turismo sendo colonizador?

O intuito de toda a análise foi – mais do que obter possíveis respostas para estas questões – lançar essa grande dúvida, para que mais formas e experiências de turismo sejam observadas e ponderadas, para que, não apenas sejam buscadas mais respostas a partir de outros modelos observados, mas que a própria concepção e configuração das viagens sejam alteradas, em busca de um turismo libertador. E nessa procura por modelos libertadores de turismo, este conceito trabalhado na tese não pretende se tornar um segmento do mercado – como são o ecoturismo ou o turismo de base comunitária – mas talvez uma chave de análise ou uma lente com a qual os processos turísticos podem ser observados e analisados. E assim, os destinos ou as propostas de turismo – em especial aquelas que alcançam os últimos

recônditos do planeta – possam apresentar suas características que conferem o caráter colonizador ou libertador. Cabendo aos turistas e viajantes eleger seus destinos baseados nessas condições. Seria possível isso? Essa classe ‘turistas’ está preocupada com os efeitos de suas viagens? Estão preparados para uma conscientização e mudança de postura, para buscar, através de suas viagens, influenciar positivamente os lugares onde passam? Ou querem simplesmente, durante suas férias, ter seus desejos atendidos sem se importar com o que precisou acontecer naquele lugar e com as pessoas daquele lugar? É possível inverter a lógica de mercado para que os visitantes tenham a chance de se adaptar aos costumes locais, aprendendo com isso a vislumbrar outras formas de ser e estar, para, então, refletirem sobre seu lugar no mundo? Ou o rolo compressor da massificação das experiências turísticas tende sempre a homogeneizar as práticas, as vivências e os encontros? E do ponto de vista das comunidades, é possível que concebam seus próprios formatos de turismo, ofereçam experiências inovadoras, criem seus próprios nichos de mercado, decidam sobre como manter seus modos de vida inalterados e como incorporar novas práticas?

Retornando a uma análise final dos casos estudados nesta pesquisa, infelizmente, o que demonstra se desenrolar em Ngorongoro vem para comprovar veementemente que o turismo é colonizador. Se já pouco existia real esperança em um turismo libertador, Ngorongoro prova que não, não há esperança. Pelo menos não até que chegue algum projeto, alguma proposta de desenvolvimento, progresso, modernização, melhoria... ou qualquer outro termo que o valha, que representa nada mais que a chegada de usurpadores, colonizando terras, a serem exclusivamente destinadas ao seu lazer – que é excludente. E ainda mais frustrante, perceber que, mesmo a partir do ‘diagnóstico de injustiça’, nada pode ser feito para impedir o movimento final, o bote do predador, o xeque-mate sobre o rei¹²⁹ indefeso, a não ser redigir essas (e mais outras) palavras de denúncia e protesto, que talvez também não sejam afeitas a mudanças políticas.

Além de ser uma abominação considerar que dezenas de milhares de pessoas estejam, neste momento, sob a ameaça de serem colocadas na condição de refugiados da conservação (DOWIE, 2006) – completamente desterritorializadas de seu lar – é gigantesco o desserviço

¹²⁹ O rei maasai, que é o rei leão. O primeiro é removido (do tabuleiro) para que o segundo possa ser caçado. Antes, o confronto entre os reis (maasai e leão) era ritual, ancestral, transcendental e de igual para igual. Depois, se torna ‘esporte’ e busca por ‘troféus’.

que essa situação presta tanto à ‘conservação’, quanto ao ‘ecoturismo’ (que é o modelo discursivamente alinhado ao que o projeto representa). Não era Ngorongoro exatamente a terra que compensaria a perda do Serengeti, e onde os maasai poderiam coabitar, e o gado pastar, e os turistas chegarem e a vida prosperar e florescer? Mas agora os maasai serão expulsos para que os leões possam ser mortos? Tudo muito bem financiado pelas ‘elites’ globais: aqueles que, talvez, mais sejam saudosos do período colonial e, exatamente por isso, buscam tanto recriar essas encenações nos ambientes ‘selvagens’, por meio do turismo colonizador.

E o cenário amazônico é tão ruim ou pior. Amanã e Mamirauá podem estar sofrendo versões bem mais leves e sutis do turismo colonizador – daquele tipo que pode ser reorientado e, assim, renovada a esperança em um turismo libertador, principalmente quando é possível o diálogo entre todos os atores envolvidos e existe a disposição em reconhecer que pode se fazer melhor. Mas por outro lado, essas duas reservas são pequenas ilhas no meio da imensidão da floresta, onde a atuação de instituições tem apoiado a construção de processos democráticos, a partir das cosmologias locais combinadas aos conhecimentos técnico e científico. As questões apontadas que merecem melhorias, visam um aperfeiçoamento nos métodos e procedimentos, para que as intervenções externas considerem sempre já se iniciar sobre uma base sólida, fundada pelas comunidades. Mesmo que isso tome mais tempo, e mesmo que esse tempo da comunidade – que é o tempo do rio – não seja equivalente ao tempo dos projetos. E para que essas ações tenham de fato êxito, precisam ser replicáveis por comunidades em toda a Amazônia, pois pouco adianta ter ilhas de sucesso em meio ao caos da destruição que parece se alastrar cada vez mais veloz e ferozmente.

O que este trabalho buscou demonstrar, a partir dos exemplos amazônico e africano, é que os processos de colonização – que deram origem ao mundo moderno capitalista – seguem acontecendo, reforçando e ampliando o abismo que separa os que impõem e os que sofrem esses processos. O avanço do ímpeto colonizador do homem branco, sobre as terras onde viviam e ainda vivem os povos colonizados – indígenas, caboclos, africanos, ameríndios, maasai, yanomami, krenak – nunca cessou. A expansão da fronteira agrícola, a febre da mineração e do garimpo por ouro e outros metais preciosos, o crescimento das metrópoles e centros urbanos, são algumas facetas das atuais (e, ao mesmo tempo, tão antigas) formas de colonização. A preocupação com a conservação e o interesse turístico pelos espaços de

natureza conservada estão intrinsicamente associados e são mais um aspecto contemporâneo da colonialidade. Os lugares e territórios que não são completamente destruídos e os corpos que não são integralmente exterminados, são apoderados pela indústria turística, como espaços de lazer e força de trabalho, que ficam então disponíveis para o entretenimento daqueles que podem viajar.

Uma análise de Garland (2008) sobre a África pode ser também aplicada a Amazônia: a autora diz que o fundamental para o capital simbólico e econômico produzido pela conservação da vida selvagem africana, e amazônica, é a construção da imagem de África e Amazônia como espaços privilegiados de natureza preservada, o que é simultaneamente uma pré-condição e um produto de processos conservacionistas. Afinal, é o horizonte da perda que justifica a necessidade de conservação da “natureza em seu estado natural”, aquela que existia antes do impacto da ação humana e ainda não foi dominada pelo social e moderno (GARLAND, 2008, p. 63). Embora carregadas de características e contextos específicos, os modelos de conservação aplicados nos dois ambientes estudados, possuem um aspecto comum: o de serem visões externas sobre a natureza, que não são as mesmas das populações indígenas dos países onde essas naturezas pretendem ser preservadas. A autora conceitua a conservação como um processo produtivo no qual animais e paisagens estão inseridos em sistemas político-econômicos e simbólicos globais que obrigam os envolvidos no processo a facilitar e a perpetuar o fascínio mundial por esses ambientes, enquanto abandonam suas próprias visões de natureza, reforçando sua posição subalterna dentro do sistema mundial, pois dependem de recursos de estrangeiros, de cientistas e doadores internacionais e dos operadores turísticos externos (GARLAND, 2008).

Retorno então ao que Santos (2007) fala sobre as ‘linhas cartográficas abissais’, que produzem ‘concepções abissais’ de conhecimento e direito, de epistemologia e legalidade. A constatação é que a modernidade é o abismo: entre os que se julgam no direito de tomar o poder sobre todos os espaços e aqueles que são, por eles, chamados de ‘outros’. Portanto, em suma, o que separa o visitante do anfitrião, o turista do prestador de serviços, é a desigualdade do mundo, fundada nas bases da relação colonial / capitalista. O abismo – que separa uns privilegiados que tem direito e condições de viajar a lazer e outros condenados a serem sempre marginalizados, expropriados, obrigados a vender seus corpos e suas terras – é do tamanho das diferenças geradas por séculos de exploração, invasão e escravidão, resumidas

na colonização. Assim, o que separa e, ao mesmo tempo, une – colocando frente a frente em situações diametralmente opostas – turistas e empregados do setor do turismo, é a construção histórica da diferença, da desigualdade social, do racismo, da colonialidade, da acumulação desigual de renda e terra, da exploração do trabalho, das mazelas do capitalismo.

E se, chegando a uma conclusão mais ‘radical’ – inspirado em ideias como de Tuck e Yang (2012), Treuer (2021) e outros – a descolonização (de fato) começasse pelo que os ocidentais resolveram chamar de natureza? E se os espaços sagrados das florestas, rios, mangues, mares e montanhas, fossem devolvidos aos seus antigos donos, aqueles que verdadeiramente reconhecem a sacralidade de tais espaços? Não apenas os que já estão sob alguma forma de proteção legal, como os parques nacionais (a exemplo do que sugere Treuer), mas tudo que ainda resiste de ‘natureza’, ou ‘wilderness’, que ainda não foi transformada ou completamente destruída pelos antigos e atuais colonizadores. E não apenas para que as populações possam habitar as terras, sem decidirem de fato sobre elas (como em regimes de tutela e controle, tal qual acontece com as terras indígenas ou as reservas de desenvolvimento sustentável), mas fossem seus verdadeiros donos e administradores. Os maasai seriam então os administradores da área da NCA, por exemplo. Mas qual o efeito prático isso poderia ter, por exemplo, sobre a Amazônia? E se os povos originários dos territórios delimitados e denominados como Brasil, Peru, Colômbia etc., que por milhares de anos habitaram a floresta ainda sem ser dividida e repartida, tivessem todo o controle sobre o que ainda resta? E se um ‘Estado-nação indígena’ se formasse em uma Amazônia (independente), para que os ‘povos originários da Amazônia’ decidissem as formas de habitar, os usos e os rumos da floresta? Esse seria o efeito prático de uma descolonização, a reverberar por todos os continentes, com efeitos positivos para toda a humanidade.

Peço, então, licença para extrapolar o tema do turismo, pois, se há esperança em se construir um turismo libertador, há de se descolonizar a vida, descolonizar a Terra. O turismo é apenas um reflexo dos modelos de vida construídos pela sociedade dominante – que é capitalista, colonial, moderna, excludente, individualista – e que se manifesta através das viagens. E talvez, para descolonizar a terra, seja preciso corrigir uma separação histórica muito equivocada: cultura e natureza. Se uma perspectiva epistemológica dominante tende a construir a ideia de ser humano afastada da ideia de natureza (o animal *Homo sapiens* separado de todas as outras formas de vida existentes no único planeta onde todos podem

coexistir), há outras interpretações que urgem ser apreciadas. Ganhou notoriedade a hipótese de Gaia, de James Lovelock que considera a Terra um grande organismo vivo, do qual somos partes. Ou também o perspectivismo ameríndio, que é analisado por Viveiros de Castro (2013, p. 350), que explica que “o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo [...] é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos”. O autor diz ainda que os animais “se veem como pessoas”, pois “vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 350-1). A relação com os encantados na Amazônia também transcende ao ambiente material, incorporando o plano sobrenatural às normas e princípios de contato e ação perante o ambiente. De uma forma bem simples Lazaro Saitoti me explicou que ‘os animais são nossos amigos’. E isso vale para todas as formas de ‘natureza’ que os povos indígenas convivem e fazem uso, sem nunca buscar a destruição. Como diz a frase que estampava a faixa que desfilava pela capital do Brasil (figura 274), ou que desenhava os corpos Yanomami (figura 275): “o futuro é indígena”.

Mas pode ser que a questão não seja apenas interpretativa ou epistemológica, porém etimológica, a partir do nome que foi dado ao planeta: Terra. A nossa casa, o nosso planeta é Natureza e tudo que nasce nele é Natureza. A nossa Gaia, Pacha Mama, Abya Yala, é a mãe-casa de onde somos gerados a partir de combinações específicas de elementos naturais disponíveis para a criação de todos os seres-natureza. Mas ao chamarmos de planeta Terra, iniciamos uma busca por conquista e territorialização dos espaços. O poder sobre a terra, a acumulação de terras, o mau uso da terra, a destruição da terra... a colonização da Terra. Mas o planeta Natureza, o ser Humano-Natureza, a planta-natureza, água-natureza.... isso nos permitiria manter em contato direto com o ser vivo que somos parte, do qual somos apenas formatos (invólucros) diferentes, de uma mesma forma de vida. Ou, como explica Ailton Krenak (2019, p. 10),

fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza.

Talvez o que vislumbro como possibilidade de turismo libertador, nem possa de fato existir dentro do que hoje se considera ‘turismo’, visto que essa é uma atividade fundada por uma sociedade que precisará ser desconstruída para que possam ser pensadas as formas libertadoras de vida – todas as vidas – e aí então seja erigida uma nova maneira de viajar sobre a ‘Natureza’. Talvez o mundo do turismo libertador ainda não exista, e nem nunca existirá, ou então, quem sabe, poderia o turismo libertador ajudar a construir.



Figura 274: “o futuro é indígena”, Acampamento Terra Livre, Brasília, abril de 2022. Foto: Edgar Kanaykõ. Disponível em: <https://radis.ensp.fiocruz.br/index.php/home/reportagem/o-futuro-e-indigena>



Figura 275: “o futuro é indígena”, desenhado nos corpos yanomami. Foto: Christian Braga/ISA. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/o-futuro-e-indigena-na-terra-floresta-yanomami>

REFERÊNCIAS

- ABU BAKR, A. O Egito faraônico. In. GAMAL, M. (ed.) **História geral da África, II: África antiga**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 37-67.
- ADE AJAYI, J. (ed.) **História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010
- ABUKHALIFEH, A.; WONDIRAD, A. Contributions of community-based tourism to the socioeconomic well-being of local communities: the case of Pulau Redang Island, Malaysia. **International Journal of Tourism Sciences**, p.1-18, 2019.
- ACHUTTI, L. Fotoetnografia: vinte e cinco anos. **Cadernos Cajuína**, v. 7, n. 1, p. 1-20, 2022.
- ACSELRAD, H. Ambientalização das lutas sociais – o caso do movimento por justiça ambiental. **Estudos Avançados**, v. 24, n. 68, p. 103-119, 2010.
- ADAMS, C.; MURRIETA, R.; SANCHES, R. Agricultura e Alimentação em Populações Ribeirinhas das Várzeas do Amazonas: Novas Perspectivas. **Ambiente & Sociedade**, v. 8, n. 1, p. 1-22, 2005.
- AKAMA, J. Neocolonialism, dependency and external control of Africa's tourism industry A case study of wildlife safari tourism in Kenya. In: HALL, C.; TUCKER, H. (ed.) **Tourism and Postcolonialism – Contested discourses, identities and representations**. Routledge, 2004, p. 140-152.
- AKAMA, J.; MAINGI, S.; CAMARGO, B. Wildlife Conservation, Safari Tourism and the Role of Tourism Certification in Kenya: A Postcolonial Critique. **Tourism Recreation Research**, v. 36, n. 3, p. 281-291, 2011.
- ALBERT, B. *Postscriptum* – Quando eu é um outro (e vice-versa). In.: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALENCAR, E. O tempo dos padrões “brabos”: fragmentos da história da ocupação humana da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, AM. **Amazônica**, Belém, v. 1, n. 1, p. 178-199, 2009.

ALMEIDA, A. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2.^a ed, Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

ALMEIDA, F. Viagens turísticas como experiências de fronteiras. **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 13-28, 2013.

ALMEIDA, F. Viagens. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, **Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, 2017.

ALMEIDA, F.; CASTRO, J. Planejamento do turismo de base comunitária: perspectivas críticas. **Caderno Virtual de Turismo**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p.66-81, 2017.

ALMEIDA, M. G. Desenvolvimento Turístico ou Desenvolvimento Local? Algumas Reflexões. **Anais do ENTBL**, Curitiba, PR, 2004.

ALMEIDA, M. W. Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 33-53, 2004.

ALVES, F.; ABREU, C. SCHROEDER, T.; ESTRADA, A. Comemoração dos 25 anos de fotoetnografia: entrevista com Luiz Eduardo Robinson Achutti. **Horizontes Antropológicos**, v. 61, p. 437-452, 2021.

AMADO, L. Autoritarismo e resistência indígena no Brasil– **Rev Eletron Comun Inf Inov Saúde**. v. 13, n. 4, p. 702-706, 2019.

AMARAL, E. (org.) **Biologia, conservação e manejo participativo de pirarucus na Pan-Amazônia**. Tefé: IDSM, 2013.

AMAZONAS. **Decreto nº 19.021**, de 04 de agosto de 1998. Cria a Unidade de Conservação denominada Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, RDS Amanã, e dá outras

providências. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Poder Executivo, Manaus, 6 ago. 1998. v.104, n. 28978.

ANDRADE, M. **O turista aprendiz** – edição de texto apurado, anotada e acrescida de documentos por Telê Ancona Lopez, Tatiana Longo Figueiredo; Leandro Raniero Fernandes, colaborador. Brasília, DF: IPHAN, 2015

APPIAH, K. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAÚJO, G.; GELBCKE, D. Turismo Comunitário: Uma perspectiva ética e educativa de desenvolvimento. **Revista Turismo Visão e Ação**, v. 10, n. 3, p. 357-378, 2008.

ARHEM, K. Two sides of development: Maasai Pastoralism and Wildlife Conservation in Ngorongoro, Tanzania. **Ethnos: Journal of Anthropology**, v. 49. N. 3-4, p. 186-210, 1985.

ARRUDA, R. Populações 'Tradicionais' e a proteção dos recursos naturais em Unidades de Conservação. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. 2, n. 5, p. 79-92, 1999.

ASSIS, W. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. **Caderno CRH**, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, 2014.

ATELJEVIC, I. HARRIS, C.; WILSON, E.; COLLINS, L. Getting 'Entangled': Reflexivity and the 'Critical Turn' in Tourism Studies. **Tourism recreation research**. v. 30, p. 9-21, 2005.

ATELJEVIC, I. Transforming the (tourism) world for good and (re)generating the potential 'new normal'. **Tourism Geographies**, v. 22, n. 3, p. 467-475, 2020.

ATELJEVIC, I. Transmodernity: Re-making our (tourism) world? In: TRIBE, J. (Ed.), **Philosophical issues in tourism**. Bristol: Channel View, 2009, p. 278–300.

AUBRETON, T. Turismo fluvial: um trunfo a explorar na Amazônia Brasileira. In. PEREIRA, N. (Org.). **Ecoturismo**: práticas para turismo sustentável. Manaus: Editora Vale/UniNorte, 2004, p. 357-386.

AVELAR, M.; DANTAS, M.; CONCEIÇÃO, R. Mochileiros no Brasil: motivações de viagens e perfil dos viajantes. **Revista Turismo em Análise**, v. 33, n. 1, p. 50-71, 2022.

AYRES, J., FONSECA, G., RYLANDS, A., QUEIROZ, H. PINTO, L., MASTERSON, D., CAVALCANTI, R. **Os corredores ecológicos das florestas tropicais do Brasil**. Belém, PA: Sociedade Civil Mamirauá, 2005.

AYRES, J.; JOHNS, A. Conservation of white uacaries in Amazonian várzea. **Oryx**, Cambridge, v. 21, n. 2, p. 74-80, 1987.

BALANDIER, G. Situação Colonial: abordagem teórica. **Cadernos CERU**, v. 25, n. 1, p. 33-58, 2014.

BALESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. n. 11. Brasília, p. 89-117, 2013.

BANDYOPADHYAY, R. A Photo Ethnography of Tourism as Neo-colonialism. **Annals of Tourism Research**, v. 38, p. 708–722, 2011.

BANDYOPADHYAY, R. Volunteer tourism and “The White Man’s Burden”: globalization of suffering, white savior complex, religion and modernity. **Journal of Sustainable Tourism**, p. 1-17, 2019.

BARANOWSKI, S.; ENDY, C.; HAZBUN, W.; HOM, S.; PIRIE, G.; SIMMONS, T.; ZUELOW, E. Discussion: Tourism and empire. **Journal of Tourism History**, p. 1-31, 2015.

BARKER, A. Locating Settler Colonialism. **Journal of Colonialism and Colonial History**, v. 13, n. 3, p. 1-18, 2012.

BARONA, E.; RAMANKUTTY, N.; HYMAN, G.; COOMES, O. The role of pasture and soybean in deforestation of the Brazilian Amazon. **Environmental Research Letters**, Berkeley, v. 5, p. 1-9, 2010.

BARRETO-FILHO, H. Bolsonaro, Meio Ambiente, Povos e Terras Indígenas e de Comunidades Tradicionais: uma visada a partir da Amazônia, **Cadernos de Campo USP**, v. 29, n.2, p.1-9, 2020.

BARTHES, R. **A câmara clara**: nota sobre a fotografia. Lisboa: Edições 70, 2021.

BASTOS, C. Conflitos e guerra em uma Amazônia Transfronteiriça: A criação da Tríplice Fronteira Colômbia-Peru-Brasil. **Terra Brasilis**, v. 14, p. 1-5, 2020.

BATES, H. **Um Naturalista no Rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1944.

BECKER, B. Geopolítica da Amazônia. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 71-86, 2005

BENATTI, J.; MCGRATH, D.; OLIVEIRA, A. Políticas Públicas e Manejo Comunitário de Recursos Naturais na Amazônia. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 137-154, 2003.

BERNARDON, B.; BERNARDON, G. Estudo sobre potencialidade para o turismo de observação de aves nas RDS's Mamirauá e Amanã, Amazonas, Brasil: **Relatório técnico**. Tefé: IDSM, 2012.

BETTI, P.; DENARDIN, V. Turismo de base comunitária e desenvolvimento local em Unidades de Conservação: estudo de caso no Restaurante Ilha das Peças, Guaraqueçaba. **Caderno Virtual de Turismo**, v. 19, n. 1, p. 1-15, 2019.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BHAMBRA, G. Postcolonial and decolonial dialogues. **Postcolonial Studies**. v. 17, n. 2, p. 115-121, 2014.

BIAZUS, P. Fotoetnografia da Biblioteca Jardim. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre. v. 12, n. 25, p. 301-306, 2006.

BIRD, M. Stolen Trophies: Hunting in Africa Perpetuates Neo-Colonial Attitudes and is an Ineffective Conservation Tool. **Journal of Integrative Research and Reflection**, v. 1, p. 37-46, 2018.

BLACKSTOCK, K. A critical look at community-based tourism. **Community Development Journal**, Oxford (UK), v. 40, n. 1, p. 39-49, 2005.

BLUWSTEIN, J. Creating ecotourism territories: Environmentalities in Tanzania's community-based conservation. **Geoforum**, v. 83, p. 101-113, 2017.

BOAHEN, A. A África diante do desafio colonial. In. BOAHEN, A. (ed.) **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO, 2010a, p. 1-20.

BOAHEN, A. Tendências e processos novos na África do século XIX. In. ADE AJAYI, J. (ed.) **História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010b, p. 47-76.

BOAHEN, A. (ed.) **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO, 2010c.

BOISEN, C. The Changing Moral Justification of Empire: From the Right to Colonise to the Obligation to Civilise. **History of European Ideas**, v. 39, n. 3, p. 335-353, 2013.

BORGES, S.; SILVA, J. A New Area of Endemism for Amazonian Birds in the Rio Negro Basin. **The Wilson Journal of Ornithology**, v. 124, n. 1, p. 15–23, 2012.

BOTELHO, E.; RODRIGUES, C. Inserção das iniciativas de base comunitária no desenvolvimento do turismo em parques nacionais. **Caderno Virtual de Turismo**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 280-295, 2016.

BOUKHRIS, L.; PEYVEL, E. Tourism in the context of postcolonial and decolonial paradigms. **Via Tourism Review**, v. 16, p. 1-14, 2019.

BRASIL. **Lei nº 9.985**, de 18 de julho de 2000. Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 19 jul. 2000.

BRASIL. **Decreto nº 6.040**, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União, Brasília, 8 fev. 2007.

BRIGHENTI, C. Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas. **Revista PerCursos**, Florianópolis, v. 16, n.32, p. 103-120, 2015.

BRITTON, S. Tourism, capital, and place: towards a critical geography of tourism. **Environment and Planning D: Society and Space**, v. 9, p. 461 -478, 1991.

BROWER, M. Trophy Shots: Early North American Photographs of Nonhuman Animals and the Display of Masculine Prowess. **Society and Animals**, v. 13, n. 1, p. 13-31, 2005.

BRUM, E. **Banzero Okoto**: uma viagem a Amazônia centro do mundo. São Paulo: Cia das Letras, 2021.

BRUNEL, S. Turismo e mundialização: rumo a uma disneylandização universal?. **Mercator - Revista de Geografia da UFC**, v. 8, n. 15, p. 7-18, 2009.

BRUNER, E. The Maasai and the Lion King: Authenticity, Nationalism, and Globalization in African Tourism. **American Ethnologist**, v. 28, n. 4, p. 881-908, 2001.

BRUNER, E. Transformation of self in tourism. **Annals of Tourism Research**, v. 18, p. 238-250, 1991.

BUENO, M. Natureza como representação da Amazônia. **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, n. 23, p. 77-86, 2008.

BURGOS, A.; MERTENS, F. Os desafios do turismo no contexto da sustentabilidade: as contribuições do turismo de base comunitária. **Pasos**, v. 13, n. 1, p. 57-70, 2015.

BURSZTYN, I. Desatando um nó na rede: Sobre um projeto de facilitação do comércio direto do turismo de base comunitária na Amazônia. **Tese, COPPE, UFRJ**, Rio de Janeiro, 2012.

BUTT, B. Commoditizing the safari and making space for conflict: Place, identity and parks in East Africa. **Political Geography**, v. 31, p. 104-113, 2012.

BUZINDE, C.; KALAVAR, J.; MELUBO, K. Tourism and community well-being: The case of the Maasai in Tanzania. **Annals of Tourism Research**, v. 44, p. 20-35, 2014.

CALEGARE, M.; HIGUCHI, M.; BRUNO, A. Povos e comunidades tradicionais: das áreas protegidas à visibilidade política de grupos sociais portadores de identidade étnica e coletiva. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. 17, n. 3, p. 115-134, 2014.

CAMPOS-SILVA, J.; HAWES, J.; PERES, C. Population recovery, seasonal site fidelity, and daily activity of pirarucu (*Arapaima spp.*) in an Amazonian floodplain mosaic. **Freshwater Biology**, p. 1–10. 2019.

CARACI, G.; DESTOMBES, M. Lopo Homem and the Miller Atlas of 1519. **The Geographical Journal**, v. 91, n. 3, p. 263-266, 1938.

CARLOS, A. **O lugar no / do mundo**. Editora Hucitec: São Paulo, 1996.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas** e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify. 2009

CARNEIRO DA CUNHA, M. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 8, n. 20, p. 121-136, 1994.

CARNEIRO, H. O múltiplo imaginário das Viagens modernas: ciência, Literatura e turismo. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 35, n. 2, p. 227-247, 2001.

CARR, A. COVID-19, indigenous peoples and tourism: a view from New Zealand. **Tourism Geographies**, 2020.

CARR, A.; RUHANEN, L.; WHITFORD, M. Indigenous peoples and tourism: the challenges and opportunities for sustainable tourism. **Journal of Sustainable Tourism**, v. 24, n. 8-9, p. 1067-1079, 2016.

CARVALHO, S. A Percepção do Turismo por Parte da Comunidade Local e dos Turistas no Município de Cajueiro da Praia – PI. **Turismo em Análise**, v. 21, n. 3, p. 470-493, 2010,

CASTRO, F.; MCGRATH, D. O manejo comunitário de lagos na Amazônia. **Parcerias Estratégicas**, Brasília, n. 12, p. 112-126, 2001.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In: LANDER, E. (org) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.

CATER, E. Ecotourism as a Western Construct. **Journal of Ecotourism**. v. 5, n. 1-2, p. 23-39, 2006.

CAVEDON, N. Fotoetnografia: a união da fotografia com a etnografia no descortinamento dos não-ditos organizacionais. **O&S**, v. 12, n. 35, p. 13-27, 2005.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Livraria Sá da Costa Editora: Lisboa, 1978.

CEZAR, T. Entre antigos e modernos: a escrita da história em Chateaubriand. Ensaio sobre historiografia e relatos de viagem. **Almanack Braziliense**. São Paulo, n.11, p. 26-33, 2010.

CHAMBERS, D., BUZINDE, C. Tourism and decolonisation: Locating research and self. **Annals of Tourism Research**, v. 51, p. 1-16, 2015.

CHAMBOULEYRON, R. A prática dos sertões na Amazônia colonial (século XVII). **Outros Tempos**, v. 10, n. 15, p. 79-99, 2013.

CHAVES, M. P. S.; BARROSO, S. C.; LIRA, T. M. Populações tradicionais: manejo dos recursos naturais na Amazônia. **Revista Praia Vermelha**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 111-122, 2009.

CODA, J.; DITT, E.H.; UEZU, A. Avaliação do Projeto de Turismo com Base Comunitária do IPÊ, no Baixo Rio Negro (AM). **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v.4, n.3, p. 417-440, 2011.

COELHO, E. Viabilidade do Turismo de Base Comunitária na RDS Amanã. **Relatório técnico final de bolsa/CNPq**. Programa de Turismo de Base Comunitária. IDSM: Tefé, 2012.

COELHO, E. Refletindo sobre turismo de base comunitária em Unidades de Conservação através de uma perspectiva amazônica. **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v.6, n.1, p.313-326, 2013.

COELHO, E. O turismo de base comunitária em tempos de pandemia: experiências de comunidades do Brasil e da África. **Dos Algarves**, v. 40, p. 48-62, 2021.

COELHO, E.; GONTIJO, B. Sobre o “Turismo Colonizador” e o “Turismo Libertador”. **Anais do XVII EGAL** – Encontro de Geógrafos de América Latina. Quito, 2019

COELHO, E.; GONTIJO, B. O processo de organização para o turismo nas comunidades ribeirinhas da Reserva Amanã, AM. **Turismo e Sociedade**, Curitiba, v. 14, n. 3, p. 20-41, 2021a.

COELHO, E.; GONTIJO, B. Viagens ao Amanã: experiências, relatos e propostas para o turismo de base comunitária na Amazônia. **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v 14, n.4, p. 472-496, 2021b.

COELHO, E.; GONTIJO, B. Macaco, peixe, pássaro e turistas: atores locais e contextos globais associados à conservação da Amazônia. **Ambiente & Sociedade**, v. 25, p. 1-21, 2022a.

COELHO, E.; GONTIJO, B. O Turismo na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã pela Perspectiva das Comunidades Locais. **Revista Turismo em Análise**, v. 33, n. 1, p. 153-176, 2022b.

COELHO, E.; NETO, A.; ARAÚJO, W.; COBRA, L. A opinião dos moradores do Lago Amanã sobre o turismo de base comunitária. Livro de Resumos – **Seminário Anual de Pesquisa**, n. 9, Tefé: IDSM/CNPq, 2012.

COELHO, M. 'Pérfida Albion' and 'Little Portugal': The Role of the Press in British and Portuguese National Perceptions of the 1890 Ultimatum. **Portuguese Studies**, Vol. 6, p. 173-190, 1990.

COELHO, M.; MEIRA, K.; GOSLING, M. Experiências memoráveis de viagens de casais. **Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo**. São Paulo, v. 12, n. 1, p. 157-179, 2018.

COHEN, E. Authenticity, Equity and Sustainability in Tourism, **Journal of Sustainable Tourism**, v. 10, n. 4, p. 267-276, 2002.

COHEN, E. The sociology of tourism: approaches, issues, and findings. **Ann. Rev. Socio.** v. 10, p. 373-392, 1984.

COHEN, E. Toward a sociology of international tourism. *Social Research*. v. 39, n. 1, **Political Economics**, p. 164-182, 1972.

COLE, S. Beyond Authenticity and Commodification. **Annals of Tourism Research**, v. 34, n. 4, p. 943–960, 2007.

CORIOLOANO, L. N. O turismo comunitário no nordeste brasileiro. In.: BARTHOLO, R.; SANSOLO, D. G.; BURSZTYN, I. (Org.). **Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras**. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009, p. 277-288.

CORIOLOANO, L. O turismo comunitário e a economia solidária no Ceará. **Anais II Seminário Internacional de Turismo Sustentável**. Fortaleza, CE, 2008.

CORIOLOANO, L. Turismo: prática social de apropriação e de dominação de territórios. In: LEMOS, A.; ARROYO, M.; SILVEIRA, M. (orgs). **América Latina: cidade, campo e turismo**. CLACSO: São Paulo, n. 1, 2006, p. 367-378.

COSTA, B. Levantamento Arqueológico na RDS Amanã – Estado do Amazonas. **Dissertação (Mestrado em Arqueologia)**, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CRONON, W. **Uncommon Ground**: toward reinventing nature, New York: W. W. Norton & Co., 1995.

CRUZ, R. **Geografias do turismo**: de lugares a pseudo-lugares. São Paulo: Roca, 2007.

CURRIER, A.; MITTAL, A. **The looming threat of eviction**: the continued displacement of the maasai under the guise of conservation in Ngorongoro Conservation Area. California: The Oakland Institute, 2021.

D’HAUTESERRE, A. Postcolonialism, Colonialism, and Tourism. In: LEW, A.; HALL, C.; WILLIAMS, A. (ed). **A companion to tourism**. Blackwell Publishing Ltd, 2004, p. 235-245.

DARIMONT, C.; CODDING, B.; HAWKES, K. Why men trophy hunt. **Biology Letters**, v. 13, p. 1-3, 2017

De LEEUW, S.; HUNT, S. Unsettling decolonizing geographies. **Geography Compass**. v. 12, p. 1-14, 2018.

DE LEON, 1886) DE LEON, D. The Conference at Berlin on the West-African Question. **Political Science Quarterly**, v. 1, n. 1, p. 103-139, 1886.

DENEVAN, W. Machados de pedra versus machados de metal: a ambiguidade da agricultura de coivara na Amazônia pré-histórica. **Amazônica**, v. 2, n. 2, p. 358-370 2010.

DESCOLA, P. Ecologia e cosmologia. In. CASTRO, E.; PINTON, F. (orgs) **Faces do Trópico úmido**: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: UFPA-NAEA, 1997, p. 243-261.

DEVINE, J. Colonizing space and commodifying place: tourism's violent geographies, **Journal of Sustainable Tourism**, v. 25, n.5, p. 634-650, 2017.

DEVISSE, J.; LABIB, S. A África nas relações intercontinentais. In. NIANE, D. (ed.) **História Geral da África, Vol. IV: África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 721-762.

DIAS, L.; CRUZ, J. Territórios (Re)significados de comunidades indígenas em Unidades de Conservação do Baixo Rio Negro e a adoção do turismo como alternativa de renda, **Turismo em Análise**. v.31, n.2, p.227-243, 2020.

DIENER, P.; COSTA, M. **A América de Rugendas: obras e documentos**. São Paulo: Estação Liberdade / Kosmos, 1999.

DIOP, S. A. **A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Edições Pedagogo: Portugal, 2014.

DOLEZAL, C.; NOVELLI, M. Power in community-based tourism: empowerment and partnership in Bali, **Journal of Sustainable Tourism**, p. 1-19, 2020.

DOMINGUES, M.; BERMANN, C. O arco de desflorestamento na Amazônia: da pecuária à soja. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. 15, n. 2. p. 1 -22, 2012.

DOMÍNGUEZ, L.; LUOMA, C. Decolonising Conservation Policy: How Colonial Land and Conservation Ideologies Persist and Perpetuate Indigenous Injustices at the Expense of the Environment. **Land**, v. 9, n. 65, p. 1-22.

DOWIE, M. Refugiados Da Conservação. Artigos n.º 4. **Orion Magazine**. São Paulo, 2006.

ELICHER; FRAGA; MORAES, 2021) ELICHER, M.; FRAGA, C.; MORAES, C. Como a fotografia é abordada na produção científica sobre o turismo no contexto Iberoamericano? Um estudo baseado em análise textual. **Dos Algarves**, v. 39, p. 52-70, 2021.

ENGELS, F. **A dialética da Natureza**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In. LANDER, E (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.

EUGENIO, A.; MARCELINO, M. A chegada portuguesa à costa ocidental africana e a imagem dos negros segundo a crônica de Gomes Eanes de Zurara (1453). *Afro-Ásia*, v. 57, p. 103-121, 2018.

EVERINGHAM, P.; CHASSAGNE, N. Post COVID-19 ecological and social reset: moving away from capitalist growth models towards tourism as Buen Vivir, *Tourism Geographies*, p. 1-12, 2020.

FABRINO, N. H.; NASCIMENTO, E. P.; COSTA, H. A. Turismo de Base Comunitária: uma reflexão sobre seus conceitos e práticas. *Caderno Virtual de Turismo*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 172-190, 2016.

FANON, F. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FANON, F. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAULHABER, P.; MONSERRAT, R. (orgs) **Tastevin e a etnografia indígena**: coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM). Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008.

FERREIRA, J.; PERALTA, N.; SANTOS, R. “Nossa Reserva”: redes e interações entre peixes e pescadores no médio rio Solimões. *Amazônica*, v. 7, n. 1, p. 158-185, 2015.

FIGUEIREDO, S.; RUSCHMANN, D. Estudo genealógico das viagens, dos viajantes e dos turistas. **Novos Cadernos NAEA**, v. 7, n. 1, p. 155-188, 2004.

FIGUEIREDO, S. Alternativas de Turismo de Base Comunitária na Amazônia Legal brasileira. **Confins** – Revista Franco-Brasileira de Geografia, n. 54, 2022.

FRAME, M. The Neoliberalization of (African) Nature as the Current Phase of Ecological Imperialism, **Capitalism Nature Socialism**, p. 1-19, 2016

GADELHA, R. Conquista e ocupação da Amazônia: a fronteira Norte do Brasil. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 16, n. 45, p. 63-80, 2002.

GALEANO, E. **As veias abertas da América Latina**. Editora Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1977.

GARDNER, B. **Selling the Serengeti: the cultural politics of safari tourism**. University of Georgia Press: Georgia, 2016

GARLAND, E. The Elephant in the Room: Confronting the Colonial Character of Wildlife Conservation in Africa. **African Studies Review**, v. 51, n. 3, p. 51-74, 2008.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008

GEWALD, J. Imperial Germany and the Herero of Southern Africa: Genocide and the Quest for Recompense. In: JONES, A. (ed) **Genocide, war crimes and the West: history and complicity**. Zed Books. London, 2004, p. 59-77.

GISSIBL, B. **The Nature of German Imperialism: Conservation and the Politics of Wildlife in Colonial East Africa**. Berghahn Books: New York, 2016a.

GISSIBL, B. The conservation of luxury: Safari hunting and the consumption of wildlife in twentieth-century East Africa. In: HOFMEESTER, K.; GREWE, B. (ed). **Luxury in Global Perspective**. Objects and Practices, 1600-2000. Cambridge University Press, 2016b, p. 263-300.

GODINHO, L.; LANÇA, V. Turismo de base comunitária: uma possibilidade no Morro do Vidigal (Rio de Janeiro, Brasil)? **Turismo e Sociedade**, Curitiba, v. 11, n. 1, p. 44-68, 2018.

GODOY, K.; LEITE, I. Turismo e fotografia: um estudo bibliométrico sobre o uso de metodologias de análise da imagem nas pesquisas em turismo. **Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo**, São Paulo, v. 13, n.3, p. 71-91, 2019.

GOLDMAN, M. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, v. 10, n. 1, p. 161-173, 2006.

GOLDMAN, M. Strangers in their own land: Maasai and Wildlife Conservation in Northern Tanzania. **Conservation and Society**, v. 9, n. 1, p. 65-79, 2011.

GOMES, C. Ciclos econômicos do extrativismo na Amazônia na visão dos viajantes naturalistas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas**, Belém, v. 13, n. 1, p. 129-146, 2018.

GOMES, J. Lugares-Tempos no Lago Amanã: Paisagens arqueológicas e habitabilidades ribeirinhas. **Tese (doutorado em antropologia)**. Belo Horizonte, FAFICH: UFMG, 2022.

GOMES, L. **Escravidão**: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares, Vol. 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GÓMEZ-POMPA, A.; KAUS, A. Taming the Wilderness Myth. **BioScience**, v. 42, n. 4, p. 271-279, 1992.

GONTIJO, B.; REGO, J. Por uma atitude turística pessoalizante. In: FARIA, I. (Org). **Turismo: sustentabilidade e novas territorialidades**. Manaus: EDUA, 2001. p. 1-16.

GOODWIN, H. In pursuit of ecotourism. **Biodiversity and Conservation**, v. 5, n. 3, p. 277-291, 1996.

GRABURN, N. The anthropology of tourism. **Annals of Tourism Research**. v. 10. P. 9-33, 1983.

GRABURN, N. Tourism: the sacred journey. In. SMITH, V. (ed.) **Hosts and Guests – the anthropology of tourism**. University of Pennsylvania Press, 1989, p. 21-36.

GRAVARI-BARBAS, M.; GRABURN, N. Imaginários Turísticos. **Via@ - revista internacional interdisciplinar de turismo**, n. 1, p. 1-5, 2012

GRIMM, J.; SAMPAIO, C. Turismo de base comunitária: convivencialidade e conservação ambiental. **Revista Brasileira de Ciências Ambientais**, n. 19, p.57-68, 2011.

GRIMWOOD, B.; STINSON, M.; KING, L. A decolonizing settler story. **Annals of Tourism Research**, v. 79, p. 1-11, 2019.

GROSFUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008.

GROVE, R. Origins of Western Environmentalism. **Scientific American**. v. 267, n. 1, p. 42-47, 1992.

GUHA, R. The authoritarian biologist and the arrogance of anti-humanism: wildlife conservation in the third world. **The Ecologist**, v. 27, n. 1, p. 14-20, 1997.

HAESBAERT, R. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi)territorial / de(s)colonial na América Latina. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2021.

HAESBAERT, R. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, v. 9, n. 17, p. 19-46, 2007.

HALL, A. Peopling the Environment: A New Agenda for Research, Policy and Action in Brazilian Amazonia. **European Review of Latin American and Caribbean Studies**. n.62, p. 9-31, 1997

HALL, C.; HARRISON, D.; WEAVER, D.; WALL, G. Vanishing Peripheries: Does Tourism Consume Places? **Tourism Recreation Research**, v. 38, n. 1, p. 71-92, 2013.

HALL, C.; TUCKER, H. Tourism and postcolonialism: An introduction. In: HALL, C.; TUCKER, H. (ed.) **Tourism and Postcolonialism** – Contested discourses, identities and representations. Routledge, 2004, p. 1-24.

HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALLETT, R. The European approach to the interior of Africa in the eighteen century. **Journal of African History**, v. 4, n. 2, p. 191-206, 1963.

HARARI, Y. **Sapiens** – Uma breve história da humanidade. Porto Alegre: L&PM, 2011.

HARAWAY, D. Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-1936. **Social Text**, n. 11, p. 20-64, 1985.

HARLEY, B. Mapas, saber e poder. **Confins**– Revista Franco-Brasileira de Geografia, n. 5, p. 1-24, 2009.

HARPER, M.; WHITE, R. How National Were the First National Parks? Comparative Perspectives from the British Settler Societies. In: GISSIBL, B.; HÖHLER, S.; KUPPER, P. (orgs) **The Civilizing Nature**: National Parks in Global Historical Perspective. Berghahn Books, 2012, p. 50-67.

HAZBUN, W. Discussion. In: BARANOWSKI, S.; ENDY, C.; HAZBUN, W.; HOM, S.; PIRIE, G.; SIMMONS, T.; ZUELOW, E. Discussion: Tourism and empire. **Journal of Tourism History**, p. 1-31, 2015.

HENSELER, M.; MAISONNAVE, H.; MASKAEVA, A. Economic impacts of COVID-19 on the tourism sector in Tanzania. **Annals of Tourism Research Empirical Insights**, v. 3, p. 1-12, 2022.

HERNANDEZ, J. Indigenizing Environmental Justice: Case Studies from the Pacific Northwest. **Environmental Justice**, v. 12, n. 4, p. 175-181, 2019.

HIGGINS-DESBIOLLES, F. Justice Tourism and Alternative Globalisation. **Journal of Sustainable Tourism**, v. 16, n. 3, p. 345-364, 2008.

HIGGINS-DESBIOLLES, F. Socialising tourism for social and ecological justice after COVID-19, **Tourism Geographies**, v. 22, n. 3, 610-623, 2020.

HINCH, T. Indigenous People and Tourism. In. LEW, A.; HALL, C.; WILLIAMS, A. (ed.). **A companion to tourism**. Blackwell companions to geography - Blackwell Publishing Ltd, 2004.

HOLLIN'SHEAD, K. 'White' gaze, 'red' people – shadow visions: the disidentification of 'Indians' in cultural tourism. **Leisure Studies**, v. 11, p. 43-64, 1992.

HONEY, M. **Ecotourism and Sustainable Development: Who owns Paradise?** Washington: Island Press, 1999.

HRBEK, I. A difusão do islã na África, ao Sul do Saara. In.: EL FASI, M. (ed.), **História geral da África, III: África do século VII ao XI – Brasília: UNESCO**, 2010, p. 83-112.

HUGGAN, G.; TIFFIN, H. Green Postcolonialism. **Interventions: International Journal of Postcolonial Studies**, v. 9, n. 1, p. 1-11, 2007.

HUGHES, L. 'Beautiful beasts' and brave warriors: the longevity of a Maasai stereotype. In: ROMANUCCI-ROSS, L.; DE VOS, G.; TSUDA, T. (eds). **Ethnic Identity: Problems and Prospects for the Twenty-First Century**. Lanham, MD, USA: AltaMira Press, 2006, p. 264–294.

HUSSAIN, A. A Future of Tourism Industry: Conscious Travel, Destination Recovery And Regenerative Tourism. **Journal of Sustainability and Resilience**, v. 1, n. 1, p. 1-10, 2021.

HYDE, K.; LAUSON, R. The Nature of Independent Travel. **Journal of Travel Research**, v. 42, p. 13-23, 2003.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). **Cidades e Estados**: Tefé. 2021 <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/am/tefe.html> acessado em: 26 de maio de 2022.

IDEMUDIA, E.; BOEHNKE, K. **Psychosocial Experiences of African Migrants in Six European Countries**: A Mixed Method Study. Social Indicators Research Series 81: Springer, 2020.

IDSIM (Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá). **Banco de Imagens / Mapas**. SIG, Tefé, s.d.

INGOLD, T. Antropologia versus etnografia. **Cadernos de campo**, São Paulo, v.1, n. 26, p. 222-228, 2017.

IRVING, M. Áreas protegidas e inclusão social uma equação possível em políticas públicas de proteção da natureza no Brasil? **Sinais Sociais**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 12, p. 122-147, 2010.

IRVING, M. Reinventando a reflexão sobre turismo de base comunitária: inovar é possível? In: BARTHOLO, R.; SAN SOLO, D. G.; BURSZTYN, I. (Org.). **Turismo de base comunitária**: diversidade de olhares e experiências brasileiras. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009, p. 108-121.

ISA (Instituto Socioambiental). **Localização e extensão das TIs**. modificada pela última vez em 25 de janeiro de 2021. Disponível em: https://piib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o_e_extens%C3%A3o_das_TIs

JAAKSON, R. Globalisation and neocolonialist tourism. In: HALL, C.; TUCKER, H. (ed.) **Tourism and Postcolonialism** – Contested discourses, identities and representations. Routledge, 2004, p. 169-183.

JEANNIN, M. 13/07/2022. In Tanzania, the Maasai are evicted from their land in the name of wildlife protection and tourism. **Le Monde**. Disponível em: <https://www.lemonde.fr/en/international/article/2022/06/23/in-tanzania-the-maasai-are-evicted-from-their-land-in-the-name-of-wildlife-protection-and->

[tourism_5987719_4.html#:~:text=On%20Thursday%2C%20June%2016%2C%20some,a%20Unesco%20World%20Heritage%20Site%2C Acessado em: 20 de julho de 2022.](#)

KAPUSCINSKI, R. **Ébano**: minha vida na África. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KATALE, B.; FYUMAGWA, R.; MDAKI, M.; HOARE, R. Prevalence of African swine fever virus in Warthogs in the Serengeti ecosystem, Tanzania. **Res. Opin. Anim. Vet. Sci.**, v. 2, n. 5, p. 339-343, 2012.

KENT, M. Ecotourism, environmental preservation and conflicts over natural resources. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 185-203, 2003.

KEROUAC, J. **On the Road**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

KING, B. Conservation Geographies in Sub-Saharan Africa: The Politics of National Parks, Community Conservation and Peace Parks. **Geography Compass**, v. 3, p.1-14, 2009.

KISS, A. Is community-based ecotourism a good use of biodiversity conservation funds? **Trends in Ecology and Evolution**, v.19, n. 5, p. 232-237, 2004.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOTHARI, A.; CAMILL, P.; BROWN, J. Conservation as if People Also Mattered: Policy and Practice of Community-based Conservation. **Conservation and Society**, v. 11, n. 1, p. 1-15, 2013.

KOTHARI, U. Reworking colonial imaginaries in postcolonial tourist enclaves. **Tourist Studies**, v. 15, n. 3, p. 248–266, 2015.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras: São Paulo, 2019.

KRIPPENDORF, J. **Sociologia do turismo**: para uma nova compreensão do lazer e das viagens. 3ª ed. São Paulo: Aleph, 2009.

LANGER, J. O mito do eldorado: origem e significado no Imaginário sul-americano (século XVI). **Revista de História**, São Paulo, n. 136, p. 25-40, 1997.

LAPOINTE, D. Reconnecting tourism after COVID-19: the paradox of alterity in tourism areas, **Tourism Geographies**, v. 22, n. 3, p. 1-6, 2020.

LEÃO, C. Turismo de Base Comunitária: outras economias na mira da emancipação social. **Turismo em Análise**, São Paulo, v. 27, n. 3, p. 644-667, 2016.

LEIRIS, M. **A África fantasma**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

LELIS, A. Post de internet: Seca, enchente, cheia, vazante. Maués, 3 de março de 2020.

Facebook: Amanda Lelis. Disponível em: https://www.facebook.com/lelis.amora/posts/3142176605794559?comment_id=421332006623329¬if_id=1659435095031863¬if_t=comment_mention&ref=notif

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Editora Anhembi limitada, 1957.

LIMA, D. A construção histórica do termo caboclo – sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 2, n. 2, p. 5-32, 1999.

LIMA, D. O Homem Branco e o Boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio Rio Solimões, Amazonas). **Teoria e Sociedade** Número Especial: Antropologias e Arqueologias, hoje. p. 173-201, 2013.

LIMA, D.; PERALTA, N. Developing Sustainability in the Brazilian Amazon: Twenty Years of History in the Mamirauá and Amanã Reserves. **Journal of Latin American Studies**, Cambridge, p. 1-29, 2017.

LIMA, D.; POZZOBON, J. Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n 54, p. 45-76, 2005.

LIMA, I.; D'HAUTESERRE, A. Ecotourism, social and human capitals, and identity valorization: the communities of Tapajós (PA), Brazil. **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 250-273, 2011.

M'BOKOLO, E. **África Negra: história e civilizações**. Salvador: EDUFBA, 2011.

M'BOW, M. Prefácio. In: OGOT, B. (ed.). **História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII – Brasília: UNESCO, 2010, p. XXI-XXVI.**

MACCANNELL, D. Tourist agency. **Tourist Studies**, v. 1, n.1, p. 23–37, 2001.

MACHADO, I. Estado-nação, identidade-para-o-mercado e representações de nação. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 47, n. 1, p. 207-234, 2004.

MALDONADO, C. O turismo rural comunitário na América Latina: gênese, características e políticas. In: BARTHOLO, R.; SAN SOLO, D. G.; BURSZTYN, I. (Org.). **Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras**. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009, p. 45-54.

MALDONADO-TORRES, N. On the coloniality of being. **Cultural Studies**, London, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007.

MALOWIST, M. A luta pelo comércio internacional e suas implicações para a África. In: OGOT, B. (ed.). **História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII** – Brasília: UNESCO, 2010, p. 1-26.

MANFREDO, M. Turismo na Amazônia: elementos culturais, conflitos e imaginários envolvendo a região de Manaus. **Tese (doutorado em ciencias sociais)**. UFAM, Manaus, 2017.

MANYARA, G.; JONES, E.; BOTTERILL, D. Tourism and poverty alleviation: the case for indigenous enterprise development in Kenya. **Tourism, Culture & Communication**, v. 7, p. 19-37, 2006.

MARCOY, P. **Viagem pelo rio Amazonas**. Manaus: Editora da UFAM, 2006.

MATVEIEV, V. O desenvolvimento da civilização swahili. In: NIANE, D. (ed.) **História Geral da África, Vol. IV: África do século XII ao XVI**. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 512-538.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva**. Edições 70: Lisboa, 2008.

MAWANI, R. Law, Settler Colonialism, and “the Forgotten Space” of Maritime Worlds. **Annual Review of Law and Social Science**, v. 12, p. 107-131, 2016.

MCCORMICK, J. **Rumo ao Paraíso: a história do movimento ambientalista**. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 1992.

MCGRATH, D. Parceiros no crime o regatão e a resistência cabocla na Amazônia tradicional. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 2, n. 2, p. 57-72, 1999.

MEDEIROS, S.; GONÇALVES, M.; VEIGA, R.; CARACIOLO, G. A viagem que mais contribuiu para quem eu sou: explorando as dimensões da Experiência Turística Eudaimônica . **Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo**, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 14-33, 2020.

MELLO, M. O relato de viagem – narradores, entre a memória, o fictício e o imaginário. **Gragoatá**, Niterói, n. 28, p. 141-152, 2010.

MELUBO, K.; CARR, A. Developing indigenous tourism in the bomas: critiquing issues from within the Maasai community in Tanzania, **Journal of Heritage Tourism**, 2019.

MEMMI, A. The colonizer and the colonized. Earthscan Publications: London, 2003.

MENDONÇA, T. C.; IRVING, M. A. Turismo de base comunitária: a participação como prática no desenvolvimento de projetos turístico no Brasil - Prainha Do Canto Verde, Beberibe (CE). **Caderno Virtual de Turismo**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, p. 12-22, 2004.

MENDONÇA, T. C.; MORAES, E. A.; CATARCIONE, F. Turismo de base comunitária na região da Costa Verde (Rio de Janeiro): refletindo sobre um turismo que se tem e um turismo que se quer. **Caderno Virtual de Turismo**. Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 232-248, 2016

METCALF, A. Who Cares Who Made the Map? La Carta del Cantino and its anonymous maker, **e-Perimetron**, v. 12, n. 1, p. 1-23, 2017.

MIGNOLO, W. The Decolonial Option. In. MIGNOLO, W.; WALSH, C. **On decoloniality: concepts, analytics, praxis**. Durham: Duke University Press, 2018.

MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da Modernidade. In. LANDER, E. (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005, p. 33-49.

MIGNOLO, W. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.

MIGNOLO, W.; WALSH, C. **On decoloniality: concepts, analytics, praxis**. Durham: Duke University Press, 2018

MINARI, M.; RABINOVICI, A. Diálogo, participação e projetos de turismo com comunidades em Unidades de Conservação na Amazônia brasileira. **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v.7, n.1, p.44-66, 2014.

MIRANDA, L. O Deserto dos Mestiços: O Sertão e seus Habitantes nos relatos de viagem do início do Século XIX. **História**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 621-643, 2009.

MITTAL, A.; FRASER, E. **Losing the Serengeti – The maasai land that was to run forever**. California: The Oakland Institute, 2018

MOKHTAR, G. (ed.) **História geral da África, II: África antiga – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.**

MONTE-MÓR, R. O que é o urbano, no mundo contemporâneo. **Revista Paranaense de Desenvolvimento**, Curitiba, n. 111, p. 9-18, 2006.

MONTE-MÓR, R. Urbanização e modernidade na Amazônia contemporânea. In.: LIMONAD, E.; HAESBAERT, R.; MOREIRA, R. (orgs) **Brasil, Século XXI – por uma nova regionalização? Processos, escalas, agentes**. Rio de Janeiro: Letra Capital Editora, 2015, p. 112-122.

MONTE-MÓR, R. Urbanização extensiva e lógicas de povoamento: um olhar ambiental In. SANTOS, M. et. al. (orgs.) **Território, globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994, p. 169-181.

MORAES, R. **Na planície amazônica**. Editora Itatiaia Limitada: Belo Horizonte, 1987.

MOREIRA, R. Pedro e Jorge Reinel (at.1504-60): Dois cartógrafos negros na corte de d. Manuel de Portugal (1495-1521). **Terra Brasilis (Nova Série) Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica**. v. 4, p. 1-14, 2015.

MOSER, B. **Autoimperialismo**. São Paulo: Planeta, 2016.

MUDIMBE, V. **A invenção de África: gnose filosofia e ordem do conhecimento**. Portugal: Edições Pedago, 2013.

MWANZI, H, Iniciativas e resistência africanas na África oriental, 1880-1914. In. In. BOAHEN, A. (ed.) **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-190.

N'KRUMAH, K. **Neocolonialismo** – último estágio do Imperialismo. Editora Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1967.

NASH, D. Tourism as a form of Imperialism. In. SMITH, V. (ed.) **Hosts and Guests** – the anthropology of tourism. University of Pennsylvania Press, 1989, p. 37-52.

NASH, D.; SMITH, V. Anthropology of tourism. **Annals of tourism Research**. v. 18, p. 12-25, 1991.

NASSAR, P.; VIEIRA, F. Potencialidades do Turismo de Base Comunitária. In. NASCIMENTO et al. Sociobiodiversidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (1998-2018): 20 anos de pesquisas. Tefé, AM: IDSM, 2019, p. 308-327.

NCAA (Ngorongoro Conservation Area Authority). **General Management Plan 2006-2016** (revised January 2010). United Republic of Tanzania. Ministry of Natural Resources and Tourism, Tanzania, 2010.

NCAA. **Misson**, 2022 <https://www.ncaa.go.tz/pages/vision-and-mission>

NELSON, F.; MAKKO, S. Communities, conservation, and conflicts in the Tanzanian Serengeti: preserving rights to gain benefits. In: CHILD, B.; LYMAN, M. (eds). **Natural resources as community assets: lessons from two continents**. Aspen Institute: Washington, D.C., 2005, p. 123-145.

NELSON, R. Environmental Colonialism: "Saving" Africa from Africans. **The Independent Review**, v. 8, n.1, p. 65-86, 2003.

NEUMANN, R. Africa's 'Last Wilderness': Reordering Space for Political and Economic Control in Colonial Tanzania. **Journal of the International African Institute**, v. 71, n. 4, 2001, p. 641-665.

NEUMANN, R. Dukes, earls and ersatz Eden: aristocratic nature preservation in colonial Africa. **Environment and Planning D: Society and Space**, v. 14, p. 79-98, 1996.

NEUMANN, R. Moral and discursive geographies in the war for biodiversity in Africa. **Political Geography**, v. 23, p. 813–837, 2004.

NEUMANN, R. The production of Nature – Colonial recasting of the African Landscape in Serengeti National Park. In: ZIMMERER, K., BASSETT, T. (eds.) **Political ecology: an integrative approach to geography and environment-development studies**. The Guilford Press: New York, 2003, p. 240-255.

NEUMANN, R. Ways of Seeing Africa: Colonial Recasting of African Society and Landscape in Serengeti National Park. **Cultural Geographies**, v. 2, n. 2, p. 149-169, 1995.

NEVES, D. Os agricultores de várzea no médio rio Solimões: condições sócio-ambientais de vida. In: LIMA, D. (org.) **Diversidade socioambiental nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões: perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade**. Manaus: Ibama / ProVárzea, 2005, p. 101-156.

NEVES, I. A invenção do índio e as narrativas orais Tupi. **Tese (doutorado em linguística), Unicamp**: Campinas, 2009.

NEVES, L. Desconstrução da colonialidade: iniciativas indígenas na Amazônia. e-**cadernos CES**, v. 2, p. 1-6, 2008

NITSCHKE, L. B. Por um turismo para as comunidades locais. **Turismo e Sociedade**, Curitiba, v. 6, n. 3, p. 713-717, 2013.

NUÑEZ, G.; BARBOSA, A.; GUEDES, M.; OLIVEIRA, M. Partilhar para reparar: tecendo saberes anticoloniais. In. FERNANDES, R.; ANGÉLICA DOMINGOS- KAIGANG, A. (orgs) **Políticas Indigenistas: contribuições para afirmação e defesa dos direitos indígenas**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2020, p. 153-167.

OJEDA, A.; KIEFFER, M. Touristification. Empty concept or element of analysis in tourism geography? **Geoforum**, v. 115, p. 143–145, 2020.

OKAZAKI, E. A Community-Based Tourism Model: Its Conception and Use. **Journal of Sustainable Tourism**, v. 16, n. 5, p. 511-529, 2008.

OLIVEIRA, A. Como o mito das amazonas se transformou na alegoria da América. **Domínios da imagem**, v. 13, n. 24, p. 7-29, 2019.

OLIVEIRA, T. Desconstruindo mapas, revelando espacializações: reflexões sobre o uso da cartografia em estudos sobre o Brasil colonial. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 34, n. 68, p. 151-174, 2014.

OURIQUES, H. Um breve panorama sobre o desenvolvimento do turismo nas periferias do capitalismo. In: MIYASHIRO, R.; DOPICO E. (orgs) **Turismo e Hospitalidade na região metropolitana de Florianópolis: Reflexões sobre a Qualificação e Certificação Profissional**. Florianópolis: Escola de Turismo e Hotelaria Canto da Ilha CUT, 2009, p. 15-26.

OZORIO, R. Inventário da oferta turística potencial da RDS Amanã. **Relatório técnico final das atividades de bolsa/CNPq**. Programa de Turismo de Base Comunitária. Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, Tefé, 2009.

OZORIO, R. PINTO, G. Perfil da demanda dos visitantes da Pousada Uacari e subsídios para estratégias de marketing. In: OZORIO, R.; PERALTA, N.; VIEIRA, F. (orgs.) **Lições e reflexões sobre o turismo de base comunitária na Reserva Mamirauá**. Tefé, AM: IDSM, 2016, p. 61-77.

OZORIO, R.; NASSAR, P.; VIEIRA, F.; PERALTA, N.; BERNARDON, B.; FREITAS, D. Descrição e Avaliação do Produto de Ecoturismo de Base Comunitária da Pousada Uacari In. OZORIO, R.; PERALTA, N.; VIEIRA, F. (orgs.) **Lições e reflexões sobre o turismo de base comunitária na Reserva Mamirauá**. Tefé, AM: IDSM, 2016, p. 81-111.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro. Contra Capa, 2016.

PALMER, C. Tourism & Colonialism: The Experience of the Bahamas. **Annals of Tourism Research**, v. 21, n. 4, p. 792-812, 1994.

PERALTA, N. Ecoturismo como incentivo à conservação da biodiversidade: o caso da Pousada Uacari. In: OZORIO, R.; PERALTA, N.; VIEIRA, F. (orgs.) **Lições e reflexões sobre o turismo de base comunitária na Reserva Mamirauá**. Tefé: IDSM, 2016, p. 168-186.

PERALTA, N. Impactos do ecoturismo sobre a agricultura familiar na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, AM. **UAKARI**, v. 4, n.1, p. 29-40, 2008.

PERALTA, N. Os Ecoturistas estão chegando: aspectos da mudança social na RDS Mamirauá. **Dissertação (mestrado em planejamento do desenvolvimento)**. UFPA: Belém, 2005.

PERALTA, N. Relatório de Viagem à Reserva Amanã – 15 a 22 de Janeiro de 2007. **Relatório técnico**. IDSM: Tefé, 2007a.

PERALTA, N. Relatório Reunião de Setor Reserva Amanã. **Relatório técnico**. IDSM: Tefé, 2007b.

PERALTA, N.; ALENCAR, E. Ecoturismo e Mudança Social na Amazônia Rural: efeitos sobre o papel da mulher e as relações de gênero. **Campos**, v. 9, n. 1, p. 109-129, 2008.

PERALTA, N.; LIMA, D. “Guardar é para tirar depois”. Disputas territoriais e conceituais em uma unidade de conservação: o caso da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (Amazonas – Brasil). **Rev. Hist. UEG**, Anápolis, v. 4, n. 2, p. 114-138, 2015.

PERALTA, N.; VIEIRA, F.; OZORIO, R. Gestão participativa da Pousada Uacari: um processo em construção. **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 115-133, 2015.

PERALTA, N.; VIEIRA, F.; OZORIO, R. Histórico do programa de turismo de base comunitária e da Pousada Uacari. In: OZORIO, R.; PERALTA, N.; VIEIRA, F. (Org.). **Lições e reflexões sobre o turismo de base comunitária na Reserva Mamirauá**. Tefé: IDSM, 2016, p. 14-31.

PÉREZ, X. **Turismo Cultural** – Uma visão antropológica. Colección PASOS edita, n. 2: Tenerife, 2009.

PESSOA, F. **Livro do Desassossego** – por Bernardo Soares. Editora Brasiliense: São Paulo, 1986.

PEZZI, E.; VIANNA, S. A Experiência Turística e o Turismo de Experiência: um estudo sobre as dimensões da experiência memorável. **Turismo em Análise**, v. 26, n.1, p. 165-187, 2015.

PIMBERT, M. PRETTY, J. Parques, comunidades e profissionais: incluindo “participação” no manejo de Áreas Protegidas. In: DIEGUES, A. (org.). **Etnoconservação**: Novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. Annablume Editora: São Paulo, 2000, p. 183-224.

PIMENTEL, A.; BARBOSA, R.; SANSOLO, D.; IRVING, M. Dádiva e Hospitalidade. **Caderno Virtual de Turismo**, v. 7, n. 3, p. 26-34, 2007.

PINEDO-VASQUEZ, M. Urbano e rural: famílias multi-instaladas, mobilidade e manejo dos recursos de várzea na Amazônia. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 11, n. 2, p. 43-56, 2008.

PINTO, P. Ecoturismo na fronteira pan-amazônica: possibilidades de gestão local em áreas protegidas do Brasil, Colômbia e Peru. **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v. 9, n. 6, p. 638-656, 2017.

PINTO, R. **Viagem das ideias**. Editora Valer: Manaus, 2006.

PRATT, M. **Os olhos do Império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru: EDUSC, 1999.

QUEIROZ, H. A Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 183-203, 2005.

QUEIROZ, H.; PERALTA, N. A Reserva de Desenvolvimento Sustentável: Manejo Integrado dos Recursos Naturais e Gestão Participativa. In: GARAY, I.; BECKER, B. (orgs). **Dimensões humanas da biodiversidade**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 447-476.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 201-246.

RABELO, L. A expansão ultramarina ibérica e sua influência na cartografia do século XVI: os exemplares de Juan de la Cosa (1500) e de Cantino (1502). **Navigator**: subsídios para a história marítima do Brasil. Rio de Janeiro, v. 13, n. 26, p. 101-114, 2017.

RADLER, J. Nasce a Rede de Turismo Indígena do Rio Negro. Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/nasce-a-rede-de-turismo-indigena-do-rio-negro>

RADIN, M. Fundamental Concepts of the Roman Law. **California Law Review**, v. 13, n. 3, p. 207-228, 1925.

RANDERIA, S. Global Designs and Local Lifeworlds Colonial Legacies of Conservation, Disenfranchisement and Environmental Governance in Postcolonial India. **Interventions**, London, v. 9, n. 1, p. 12-30, 2007.

RAVI, S. Modernity, Imperialism and the Pleasures of Travel: The Continental Hotel in Saigon. **Asian Studies Review**, v. 32, p. 475–490, 2008.

REDIKER, M. **O navio negreiro**: uma história humana. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

REIS, M. (2005). **Arengas e picicas**. Reações populares à Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, no estado do Amazonas. Belém: SCM/IDSM.

REYES, F. Identidad territorial y el turismo vivencial: Caso departamento de Ancash. **Investigaciones Sociales**, Lima, v. 15, n. 27, p. 105-119, 2011.

REYES, M., MACHADO, E. Y ORTEGA, A. Evaluación de territorios para desarrollar el turismo comunitario en la región amazónica del Ecuador. **Turismo y Sociedad**, Bogotá, v. 17, p. 39-62, 2015.

RIBEIRO, R. **Sertão, lugar desertado** – o Cerrado na cultura de Minas Gerais. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

RIVERO, S.; ALMEIDA, O.; ÁVILA, S.; OLIVEIRA, W. Pecuária e desmatamento: uma análise das principais causas diretas do desmatamento na Amazônia. **Nova Economia**, Belo Horizonte, v. 19, n 1, p. 41-66, 2009.

ROBBINS, D. The Responsibility of the Ethnographer: An Introduction to Pierre Bourdieu on 'Colonialism and Ethnography'. **Anthropology Today**, Vol. 19, No. 2, p. 11-12, 2003.

ROCHA, A. Sertão-fronteira – A travessia dos homens provisórios. **Dissertação (mestrado em geografia)**. Belo Horizonte, IGC: UFMG, 2019.

RODRIGUES, A. Turismo e territorialidades plurais – lógicas excludentes ou solidariedade organizacional. In: LEMOS, A.; ARROYO, M.; SILVEIRA, M. (orgs). **América Latina: cidade, campo e turismo**. São Paulo: CLACSO, 2006, p.297-315.

RODRIGUES, C. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 9, n. 1, p. 119-130, 2006.

RODRIGUES, C. Um experto em Amazônia? O visconde de Balsemão e a representação da Amazônia portuguesa no mapa “Colômbia Prima or South America”. **Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFAM**, v. 12, n. 2, p. 113-148, 2020.

RODRIGUES, J. “De farinha, bendito seja Deus, estamos por agora muito bem”: uma história da mandioca em perspectiva atlântica. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 37, n. 75, p. 69-95, 2017.

ROGERS, P. History and Governance in the Ngorongoro Conservation Area, Tanzania: 1959-1966. **Global Environment**, v. 2, n. 4, p. 78-117, 2009.

ROLLER, H. Expedições coloniais de coleta e a busca por oportunidades no sertão amazônico, c. 1750-1800. **Revista de História** São Paulo, n. 168, p. 201-243, 2013.

ROLLINS, W. Imperial Shades of Green: Conservation and Environmental Chauvinism in the German Colonial Project. **German Studies Review**, v. 22, n. 2, p. 187-213, 1999.

ROOSEVELT, T. **African game trails** – an account of the African wanderings of an American hunter-naturalist. New York: Charles Scribner's Sons, 1927.

ROUÉ, M. Novas perspectivas em etnoecologia: “saberes tradicionais” e gestão dos recursos naturais. In. CASTRO, E.; PINTON, F. (orgs) **Faces do Trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: UFPA-NAEA, 1997, p. 67-79.

RUIZ-BALLESTEROS, E.; BRONDIZIO E. Building Negotiated Agreement: The Emergence of Community-Based Tourism in Floreana (Galápagos Islands). **Human Organization**, v. 72, n. 4, p. 323-335, 2013.

RUIZ-BALLESTEROS, E.; HERNANDEZ-RAMÍREZ, M. Tourism that Empowers?: Commodification and Appropriation in Ecuador's Turismo Comunitario. **Critique of Anthropology**; v. 30, n. 2, p. 201-229, 2010.

RUTTEN, M. Parks beyond Parks: Genuine community-based wildlife eco-tourism or just another loss of land for Maasai pastoralists in Kenya? **International Institute for Environment and Development**. Issues paper n. 111, London, 2002.

SAHLINS, M. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I). **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

SAID, E. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

SALAZAR, N. A Troubled Past, a Challenging Present, and a Promising Future: Tanzania's Tourism Development in Perspective. **Tourism Review International**, v. 12, n. 3-4, p. 259-273, 2008.

SALAZAR, N. Community-based cultural tourism: issues, threats and opportunities. **Journal of Sustainable Tourism**, v. 20, n. 1, p. 9–22, 2012a.

SALAZAR, N. Tourism Imaginaries: A Conceptual Approach. **Annals of Tourism Research**, v. 39, n. 2, p. 863-882, 2012b.

SALAZAR, N. Imagineering Otherness: Anthropological Legacies in Contemporary Tourism. **Anthropological Quarterly**, v.86, n.3, p.669-696, 2013.

SAMPAIO, C. Turismo como Fenômeno Humano: princípios para pensar a ecossocioeconomia do turismo e sua prática sob a denominação turismo comunitário. **Turismo em Análise**, v.18, n.2, p. 148-165, 2007.

SAMPAIO, C.; CORIOLANO; L. Dialogando com experiências vivenciadas em Marraquech e América Latina para compreensão do turismo comunitário e solidário. **Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 4-24, 2009.

SÁNCHEZ, L. A Brief History of the Bourgeois Safari. Current Affairs. **A Magazine of Politics and Culture**, 2022. Disponível em: <https://www.currentaffairs.org/2022/04/a-brief-history-of-the-bourgeois-safari>.

SANSOLO, D.; BURSZTYN, I. Turismo de base comunitária: potencialidade no espaço rural brasileiro. In: BARTHOLO, R.; SANSOLO, D. G.; BURSZTYN, I. (Org.). **Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras**. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009, p. 142-161.

SANSOLO, D.; CRUZ, R. Geografias do turismo no vasto continente africano. **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, n. 29 – Especial, p. 171-186, 2011.

SANTOS, B. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, B. Para além do pensamento abissal – Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos**, v. 79, p. 71-94, 2007.

SANTOS, B.; NUNES, J. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, B. (org). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, S. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **PLURAL**, Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017.

SCARLES, C.; SANDERSON, E. Becoming researched: the opportunities of autoethnography in tourism research. **Travel and Tourism Research Association: Advancing Tourism Research Globally**, v. 68, 2016.

SEMA (SECRETARIA ESTADUAL DE MEIO AMBIENTE). **Plano de Gestão da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã**. Série Técnica Planos de Gestão. Tefé: SEMA, 2019.

SEN, A. **A ideia de justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SEN, A. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SÈNE-HARPER, Aby; SÉYE, Moustapha. Community-based Tourism Around National Parks in Senegal: The Implications of Colonial Legacies in Current Management Policies, **Tourism Planning & Development**, p. 1-18, 2019.

SERRA, A.; MACHADO, D.; MEDEIROS, M. Uso e potencial da fotoetnografia para os estudos turísticos. **Turismo em Análise**, v. 32, n. 2, p. 290-322, 2021.

SILVA, E.; TRENTI, F. Turismo de experiência: L'Arte Ceccato Vila Flores. **Caderno Virtual de Turismo**, Rio de Janeiro, v.18, n.3, p. 178-192, 2018.

SILVEIRA, S. América: projeção da geografia fantástica das Índias. In: CASTRO, E.; PINTO, R. (orgs). **Decolonialidade e sociologia na América Latina**. Belém: NAEA: UFPA, 2018, p. 53-80.

SIMMONS, T. Selling the African Wilds: A History of the Safari Tourism Industry in East Africa, 1900-1939. **Thesis presented at the University of Texas**, 2015.

SMILJANIC, M. Da "invenção" à "descoberta científica" da Amazônia: as diferentes faces da colonização. **Revista Múltipla**, Brasília, v. 6, n. 10, p. 9-38, 2001.

SONTAG, S. **Sobre fotografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SOUZA, M. **História da Amazônia**: do período pré-colombiano aos desafios do século XXI. Rio de Janeiro: Record, 2019.

SOUZA; J.; TOMAZZONI, E. As viagens etnográficas e o turismo cultural na obra de Mário de Andrade. **Caderno Virtual de Turismo**, v. 21, n. 1, p. 1-13, 2021.

SPADA, M. La planta del río Amazonas desde Quito hasta su desembocadura elaborada por Benito de Acosta y otros mapas. **Terra Brasilis** (Nova Série) Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica v. 14, p. 1-19, 2020.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Editora UFMG: Belo Horizonte, 2010.

STANDAGE, T. **História do mundo em 6 copos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

STEINHART, E. Hunters, poachers and gamekeepers: towards a social history of hunting in colonial Kenya. **Journal of African History**, nº 30. Great Britain, p. 247-264, 1989.

STINSON, M.; GRIMWOOD, B.; CATON, K. Becoming common plantain: metaphor, settler responsibility, and decolonizing tourism. **Journal of Sustainable Tourism**, p. 1-19, 2020.

STRONZA, A. Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives. **Annual Review of Anthropology**. v. 30, p. 261-283, 2001.

STRONZA, A.; DURHAM, W. (orgs). **Ecotourism and conservation in the Americas**. George Mason University: Virginia, 2008.

STRYDOM, A.; MANGOPE, D.; HENAMA, U. A critique of the interface between tourism, sustainable development and sustainable tourism in community-based tourism theory. **African Journal of Hospitality, Tourism and Leisure**, v. 8, n. 5, p. 1-12, 2019.

STRYDOM, A.; MANGOPE, D.; HENAMA, U. Lessons learned from Successful Community-Based Tourism Case Studies from the Global South. **African Journal of Hospitality, Tourism and Leisure**, v. 7, n. 5, p. 1-13, 2018.

SUTHERLAND, L. Tanzania, siding with UAE firm, plans to evict Maasai from ancestral lands. **Mongabay News**, 2022. Disponível em: <https://news.mongabay.com/2022/02/tanzania-siding-with-uae-firm-plans-to-evict-maasai-from-ancestral-lands/>

THOMAS, K. **O homem e o mundo natural** – mudança de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

THOREAU, H. **Walden, ou, A vida nos bosques**. São Paulo: Global, 1984.

TODOROV, T. A viagem e seu relato. **Revista de Letras**, São Paulo, v. 46, n. 1, p. 231-244, 2006.

TOSUN, C. Expected nature of community participation in tourism development. **Tourism Management**, v. 27, p. 493–504, 2006.

TREUER, D. Return the National Parks to the Tribes – The jewels of America’s landscape should belong to America’s original peoples. **The Atlantic** series: who owns America’s wilderness? Maio de 2021. Disponível em:

<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2021/05/return-the-national-parks-to-the-tribes/618395/?fbclid=IwAR08sTzBzLTYdfxQ-1LSoPV9TcerBcXI-OhuWWbo8YgF6z5M-ctHOueXHRk>

TRIPP, D. Pesquisa-ação: uma introdução metodológica. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 31, n. 3, p. 443-466, 2005.

TUAN, Y. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983.

TUCK, E.; YANG, K. Decolonization is not a metaphor. **Decolonization: Indigeneity, Education & Society**, v. 1, n 1, p. 1-40 2012.

TUCKER, H.; AKAMA, J. Tourism and Postcolonialism. In: JAMAL & ROBINSON (eds) **The Sage Handbook of Tourism Studies**, 2012, p. 504-520.

UZOIGWE, G. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. In. BOAHEN, A. (ed.) **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 21-50.

VELLUT, J-L. A bacia do Congo e Angola. In. ADE AJAYI, J. (ed.) **História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 343-376.

VILLELA, J. Resenha de: *Corpo e Alma – Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe*. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n.2, p. 220-222, 2002.

VIVACQUA, M.; VIEIRA, P. Conflitos socioambientais em Unidades de Conservação. **Política & Sociedade**, n.7, p.139-162, 2005.

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

VIVEIROS DE CASTRO, E. Prefácio. In.: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WAGLEY, C. **Uma comunidade Amazônica**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988.

WALLACE, A. **Viagem pelo Amazonas e Rio Negro**. Brasília: Senado Federal, 2004.

WALLACE, G. Na evaluation of ecotourism in Amazonas, Brasil. **Annals of Tourism Research**, v. 23, n. 4, p. 843-873, 1996.

WALLERSTEIN, I. **Africa: the politics of Independence** – an interpretation of modern African history. Vintage Books: New York, 1961.

WALLERSTEIN, I. A África e a economia-mundo. In. ADE AJAYI, J. (ed.) **História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 27-46.

WEARING, S., NEIL, J. **Ecoturismo: Impactos, potencialidades e possibilidades**. Barueri: Manole, 2001.

WEARING, S.; WEARING, B. Conceptualizing the selves of tourism. **Leisure Studies**, v. 20, n. 2, p. 143-159, 2001.

WEARING, S.; WEARING, B. "Rereading the subjugating tourist" in neoliberalism: postcolonial otherness and the tourist experience. **Tourism Analysis**, v. 11, USA, p.145-163, 2006.

WESTERN, D. Prefácio. In: Lindberg, K. Hawkins, D. (orgs). **Ecoturismo: um guia para planejamento e gestão**. 4 ed. São Paulo: Editora Senac, 2002, p. 13-22.

WHITFORD, M.; RUHANEN, L. Indigenous tourism research, past and present: where to from here? **Journal of Sustainable Tourism**, p. 1-20, 2016.

WIJESINGHE, S. Researching coloniality: A reflection on identity. **Annals of Tourism Research**, v. 82, p. 1-11, 2020.

WILLIAMS, R. **Cultura e materialismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

WILSON, E.; HARRIS, C. Meaningful travel: Women, independent travel and the search for self and meaning, **Tourism**, v. 54, n. 2, p. 161-172 2006.

WODDIS, J. **Introduction to neo-colonialism** – the new imperialism in Asia, África and Latin America. New York: International Publishers, 1967.

WOLFE, P. Settler colonialism and the elimination of the native. **Journal of Genocide Research**, v. 8, n. 4, p. 387–409, 2006.

WRIGHT, C. **The International Encyclopedia of Anthropology**. JohnWiley & Sons, Ltd 2018.

YIN, R. **Estudo de caso**: planejamento e métodos. 2 ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.

YORK, G.; BOCIAGA, R. Tanzania pushes ahead with controversial campaign to evict Maasai people. **The Globe and Mail**. (01/07/2022) Disponível em:

<https://www.theglobeandmail.com/world/article-tanzania-maasai-evictions/>

ZAOUAL, H. Do turismo de massa ao turismo situado: quais as transições? In: BARTHOLLO, R.; SANSOLO, D. G.; BURSZTYN, I. (Org.). **Turismo de base comunitária**: diversidade de olhares e experiências brasileiras. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009, p. 55-75.

ZENDRON, R. O fotógrafo. **Revista Esboços**, Dossiê Migrações, v. 10, n. 10, p. 83-95, 2002.

ZHOURI, A. O ativismo transnacional pela Amazônia: entre a ecologia política e o ambientalismo de resultados. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 12, n. 25, p. 139-169, 2006.

ZUELOW, E. Discussion. In: BARANOWSKI, S.; ENDY, C.; HAZBUN, W.; HOM, S.; PIRIE, G.; SIMMONS, T.; ZUELOW, E. Discussion: Tourism and empire. **Journal of Tourism History**, p. 1-31, 2015.

APÊNDICE A – Questionário aplicado aos visitantes da RDS Amanã

Questionário sobre o turismo na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã

Este questionário teve o objetivo de coletar dados de visitação na RDS Amanã. É composto por perguntas sobre a preparação da viagem e a experiência vivida pelos turistas. Os visitantes eram solicitados a detalharem o quanto quisessem ou lembrassem. Respostas enviadas para: [e-mail do pesquisador](#)

1. Nome:
2. Idade:
3. Naturalidade:
4. Escolaridade:
5. Profissão:
6. Você viajou até a Reserva Amanã em 20___. Já conhecia a Reserva?
7. Qual o propósito / objetivo da viagem?
8. Como ficou sabendo da Reserva? Por que escolheu viajar até ela?
9. Alguém te ajudou no planejamento da viagem?
10. Alguém do IDSM te acompanhou na viagem (desde Tefé e de volta)?
11. Qual o trabalho e o objetivo desta pessoa que te acompanhou?
12. Como foi o deslocamento até a Reserva (ida e volta) e quem o acompanhou?
13. Por que escolheu assim e como foi a viagem?
14. Qual a forma / local de acomodação?
15. Por que escolheu assim e como foi a estadia?
16. Quais comunidades você conheceu?
17. Qual o tempo de permanência?
18. Quais as atividades desempenhadas durante sua permanência?
19. Como foi sua interação com os comunitários de Amanã?
20. Algum comunitário prestou algum serviço? Qual foi e quem contratou?
21. Quais os custos (pessoais) da sua viagem? E os totais, do grupo?
22. Você teve algum gasto na reserva com produtos ou serviços?

QUAL (IS)	VALOR GASTO	LOCAL

23. RELATO DA VIAGEM – Descreva e comente sobre sua experiência na Reserva Amanã (com relação à forma de deslocamento, hospedagem, atividades etc.).

APÊNDICE B – Questionário aplicado aos moradores da RDS Amanã**Questionário sobre o turismo na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã**

Este questionário teve como objetivo coletar a opinião dos moradores sobre o turismo de base comunitária na RDS Amanã. Foi aplicado em três comunidades do lago Amanã, por dois jovens estudantes, membros das comunidades. E replicada em uma comunidade do rio Unini por outro jovem do lago Amanã. As respostas foram gravadas e transcritas.

1. Conhece ou ouviu falar do turismo de Mamirauá, na pousada Uacari? O que acha desse turismo?
2. Já aconteceu (teve, ouviu falar) turismo na sua comunidade? Como foi?
3. Tem interesse em trabalhar com turismo? Como pode ser sua participação no turismo?
4. Já existe alguma organização comunitária para trabalhar com o turismo no lago Amanã?
5. Em sua opinião, o que o turismo pode trazer de bom e de ruim para sua comunidade?
6. Quais mudanças o turismo pode trazer para sua comunidade? Você tem alguma preocupação com relação a essas mudanças?
7. O que você espera do turismo traga para o Lago Amanã
8. Quais são as necessidades das comunidades (o que falta melhorar)?
9. O turismo pode ajudar a melhorar? De que maneira?

ANEXO – Letra da música ‘Beleza Natural’

Um convite final, para os leitores que se sentirem instigados a conhecer um lugar maravilhoso e encantado – nos versos de um dos filhos de Dona Dica e do saudoso Seu Mimi, matriarca e patriarca da família musical do Ubim, no lago Amanã.

Beleza Natural – Luiz Washington da Silva Araújo

Vou falar de uma reserva, que o governo decretou
com a ajuda de Marcio Ayres, que essa terra deixou
grande e boa unidade, área de conservação
vou falar da natureza da nossa grande nação (2x).

Vem, vem, vem ver a beleza que temos para oferecer! (4x)

Tô falando da Reserva, de um poder natural,
de uma grande riqueza, de um grande potencial,
a Reserva Amanã, Mamirauá muito legal,
ligado ao Parque Jaú, grande bloco tropical

Na floresta Amazônica, há muita preocupação de tornar bem maior a preservação,
vamos lutar para garantir a vida do pirarucu e o tambaqui,
também quero falar de outros animais, é a anta e o queixada e o tamanduá,
tartaruga e veado, peixe-boi, caititu, tem a onça pintada e o jacaré-açu.

Vem, vem, vem ver a beleza que temos para oferecer! (4x)