

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CURSO DE TURISMO

**JUAN CRIS DA COSTA SILVEIRA**

**TURISMO ÉTNICO:** possibilidades de uso do legado  
afro-descendente em São Luís - MA

São Luís  
2007

**JUAN CRIS DA COSTA SILVEIRA**

**TURISMO ÉTNICO: possibilidades de uso do legado  
afro-descendente em São Luís - MA**

Monografia apresentada à Coordenação do  
Curso de Turismo da Universidade Federal do  
Maranhão como requisito para obtenção do  
grau de Bacharel em Turismo.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> MS. Rosélis Câmara.

São Luís

2007

**JUAN CRIS DA COSTA SILVEIRA**

**TURISMO ÉTNICO: possibilidades de uso do legado  
afro-descendente em São Luís - MA**

Monografia apresentada à Coordenação do  
Curso de Turismo da Universidade Federal do  
Maranhão como requisito para obtenção do  
grau de Bacharel em Turismo.

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Profª MS. Rosélis Câmara (Orientadora)**

---

**1º Examinador**

---

**2º Examinador**

Aos meus genitores Cecília e João Crisóstomo (*in memoriam*), que só Deus sabe o quanto lutaram e sonharam por este momento. E a meus irmãos Kiki e Lulu e sobrinhas, Luzicélia e Jamile.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço insistentemente às pessoas que me ajudaram sobremaneira na confecção deste trabalho, pela paciência em “agüentarem-me”, em suas residências, nas intermináveis horas de digitação: meus tios Arimatéia e Rosa e primos Alisson e Lídia; meus vizinhos Brumel e Marquinhos Gusmão.

À paciência da minha orientadora, que até prestes a ir à maternidade dar a luz a sua segunda filha, foi importunada para correção dos últimos capítulos deste trabalho, Prof.<sup>a</sup> Rosélis Câmara.

Ao apoio/pressão da minha Namorada Andréa Gaspar.

À rapaziada da turma do ano 97, em especial Beatrice Borges e Dermerval.

À galera da turma de 2000, Wilmara, Caio, Gisele, Aline Dijé. Roberto e outros...

Ao montão de pessoas que nestes últimos dez anos “encheram meu saco” me perguntando: quando é que você vai se formar? Quando apresentará tua monografia?

*Eu convido toda divindade pra cá,  
pra nosso batalhão acompanhar  
Receba São João com prazer  
esta beleza que o Maracanã fez pra  
você....*

Humberto do Maracanã

## RESUMO

Uso turístico do legado afro-descendente em São Luís. Apresentam-se possibilidades de inclusão social deste segmento e o fortalecimento de sua identidade étnica através do turismo. Parte-se da análise de elementos globais, até a descoberta do poder local e suas identidades. Faz-se uma breve análise de termos como: etnia e etnicidade e se esclarecem termos, como: raça, etnia e nação. Enfatiza-se alguns aspectos globais e étnicos manifestados em São Luís. Relaciona-se o ambiente sócio-econômico local à emergência das discussões e uso étnico afro-descendente. Elencam-se algumas particularidades locais, como o Tambor de Mina, Tambor-de-Crioula, Festa do Divino, Bumba-Meu-Boi, o Reggae e outras, para depois analisá-las como possibilidades de uso turístico como meio de ação político-social visando uma inclusão econômica alternativa ao turismo.

Palavras-chave: Turismo; Globalização; Identidade Étnica.

## ABSTRACT

Touristic use of the afro-descendant legacy in Sao Luis. It presents the possibilities of social inclusions of this segment and the strengthening of its ethnic identity through tourism. Starts from the analysis of global elements, to the discovery of the power of the place and its identities. It makes a brief analyzation of terms such as ethnic and ethnicity, and clarifies terms such as race, ethnic and nation. It emphasizes some global and ethnic aspects revealed in Sao Luis. It relates the local social-economic environment to the emergence of debates and afro-descendant ethnic use. Composes some local particularities such as the Tambor de Mina (Drum of Mina), Tambor de Crioula (Drum of the Creole), Festa do Divino (The Holy Spirit Festival), Bumba-Meu-Boi, Reggae, and others, to be later analyzed for possible tourist use as a political and social method aiming at an economic inclusion alternate to the tourism.

Keywords: Tourism; Globalization; Ethnic identity.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2</b>	<b>TURISMO E GLOBALIZAÇÃO</b> .....	14
<b>2.1</b>	<b>Do</b> <b>viajar</b> <b>ao</b> <b>consumir</b> .....	14
<b>2.2</b>	<b>A</b> <b>lógica</b> <b>do</b> <b>consumo</b> .....	17
<b>2.3</b>	<b>O turismo com criação cultural: o <i>Homo turisticus</i> ou <i>Homo viajor</i></b> .....	19
<b>2.4</b>	<b>Turismo na pós-modernidade: o global e o local no meu quintal</b> .....	27
<b>3</b>	<b>A ETNIA E SUA ORIGEM</b> .....	32
<b>3.1</b>	<b>Raça, etnia e nação: distinções básicas</b> .....	36
<b>3.2</b>	<b>Etnia e etnicidade: conceitos e distinções básicas</b> .....	38
<b>3.3</b>	<b>Etnicidade em São Luís</b> .....	44
<b>3.3.1</b>	<b>Raça</b> .....	47
<b>3.3.2</b>	<b>Língua</b> .....	49
<b>3.3.3</b>	<b>Religião</b> .....	50
<b>3.3.4</b>	<b>História</b> .....	51
<b>4</b>	<b>ASPECTOS GLOBAIS E ÉTNICOS DE MANIFESTAÇÕES NO LOCAL: São Luís</b> .....	53
<b>4.1</b>	<b>Aspectos gerais do ambiente sócio-econômico voltado para o turismo em São Luís</b> .....	56
<b>4.2</b>	<b>Resgate de manifestações étnicas de matrizes africanas em São Luís</b> ..	58
<b>5</b>	<b>TURISMO BASEADO NO LEGADO AFRODESCENDENTE: fundamentações</b> .....	66
<b>5.1</b>	<b>Possibilidades de um turismo étnico baseado no legado afro-descendente em São Luís</b> .....	71
<b>5.1.1</b>	<b>Casas de Culto Afro em São Luís</b> .....	75
<b>5.1.2</b>	<b>Festa do Divino Espírito Santo</b> .....	79
<b>5.1.3</b>	<b>Tambor-de-Crioula</b> .....	80

		10
5.1.4	Bumba-meu-Boi.....	82
5.1.5	Carnaval.....	84
<b>5.2</b>	<b>Uso alternativo das possibilidades étnicas afro-descendentes.....</b>	<b>86</b>
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES</b>	<b>92</b>
	<b>FINAIS.....</b>	
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>95</b>
	<b>ANEXOS.....</b>	<b>99</b>
	..	
<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	

São diversas as áreas de abrangência que uma perspectiva turística pode focalizar. No decorrer da vida acadêmica estas áreas são apresentadas — de maneira explícita ou não — e confrontadas à realidade local e global para indução do discente a pesquisas e munção de sua capacidade profissional.

Durante esta vivência, pude vislumbrar basicamente duas vertentes pessoais para pesquisas: a primeira, após as disciplinas de Teoria e Técnica de Turismo, em trabalhar o planejamento em cidade/comunidade ou bairro; a segunda foi quando me vi envolvido pelas ciências sociais em disciplinas como Sociologia, Antropologia e, principalmente, Tradição e Folclore e Cultura Popular Maranhense. Assim pude decidir-me pela segunda vertente.

Influiu para isso a feliz descoberta, em bibliografias sobre a cultura local, de que minha identificação com a temática ia além do meu gosto pessoal, pois antepassados diretos meus (avós) contribuíram sobremaneira na formação de alguns ícones da cultura popular maranhense. Por exemplo, na fundação da Escola de Samba Turma do Quinto, como uma das primeiras famílias a se assentarem no hoje bairro do Maracanã<sup>1</sup> e pelo fato de minha bisavô [Leocádia Santos, ou Leocádia de *tossá* (FERRETI, 1996)] ter sido uma matriarca da Casa das Minas.

Mas o fato definidor da linha seguida neste trabalho foi minha participação voluntária durante pouco mais de um ano em grupo do movimento

---

<sup>1</sup> Sobre a fundação da Turma do Quinto tal fato foi-me confirmado verbalmente pelo senhor prof. Luís Antônio Pinheiro que realizou seu trabalho monográfico de conclusão do Curso de Turismo sobre a escola de samba; e por Chagas (2002) em seu trabalho sobre a Turma do Quinto, onde enumera meu avô entre seus fundadores, o senhor “Fazchorar” (Antônio Ciríaco da Costa). Sobre o bairro do Maracanã, a pesquisadora Maria Micol de Carvalho (1996), em sua tese de doutorado sobre Bumba-Meu-boi, relata que foram o total de cinco famílias que primeiro se assentaram no hoje área do Maracanã, dentre elas a família Costa, a qual pertence.

negro de São Luís, o Grupo Consciência Negra, onde tive contatos superficiais com estudos sobre os aspectos históricos, religiosos, étnicos, e sócio-econômicos do negro no Brasil. Ali se pensava, em meio a projetos de políticas públicas, na possibilidade de um turismo que contemplasse a produção do afro-descendente no Maranhão, como instrumento de resgate da identidade étnica local e gerador de renda para as comunidades envolvidas. Foi aí que me submeti a pensar e escrever sobre este assunto — tendo São Luís como foco —, não deixando de ser fiel às minhas heranças étnicas e familiares e ao meu senso de responsabilidade sobre a comunidade a qual pertença.

Dando início ao trabalho, percebi o quanto pesquisar sobre o negro no Brasil e no Maranhão é tarefa deveras angustiante e frustrante. A perceptível e imensa produção do negro em terras maranhenses, e ludovicenses, é muito pouco documentada e, quando muito, permeada de valores que diminuem discretamente sua importância no contexto de formação da nossa sociedade – suas contribuições são geralmente minoradas em campos de importância periférica como no esporte, na música e na culinária.

Ciente do meu papel de estudante de nível superior e da responsabilidade de produção de conhecimentos que possam ser de utilidade na comunidade na qual estamos inseridos, deparei-me com este panorama ao tentar trabalhar a inclusão social de um grupo étnico (o afro-descendente) através das perspectivas turísticas e da emergência de elementos da globalização, como pano de fundo. Esta barreira, que foi a primeira dentre outras, se deu na coleta de materiais nas áreas do turismo e seus aspectos histórico-globais e das ciências sociais e suas produções sobre etnias locais.

No turismo, a produção científica relacionando turismo e etnias é muito pequena, o que me levou a buscar os parâmetros deste trabalho no fenômeno capitalista da globalização, onde pude perceber a gênese do fenômeno turístico e o seu eventual encontro com as identidades étnicas. Em relação às ciências sociais, as publicações nacionais e internacionais sobre etnias, são mais comuns, porém, pouco encontradas em nossas bibliotecas; quanto às publicações locais, são escassos os livros sobre as manifestações étnicas afro-ludovicenses que mantêm a mesma temática das produções sobre etnicidade na pós-modernidade daquelas.

Coletados os materiais, veio à tona a segunda dificuldade do trabalho: cruzar duas temáticas, que, à primeira vista, são divergentes, e que, se aprofundadas divergem mais ainda, chegando-se à polêmica da *tradição* x

*modernidade*, muito comum nos dias atuais. Falamos da temática do turismo e do campo das ciências sociais, sendo que o turismo representa a modernidade (prática econômica, comercial e lucrativa) e a sociologia representa a tradição (preservação das relações sociais, avessa às práticas homogeneizadoras da modernidade).

A terceira dificuldade, não menos persistente, foi na verdade um sintoma das anteriores: propor uma atividade da pós-modernidade fundada em conceitos divergentes à globalização — de resguardo das relações tradicionais — para benefício de uma coletividade em um meio profundamente imerso em práticas modernizadoras, ou seja, falar de turismo utilizando um conceito das ciências sociais (etnia) em São Luís.

Sem perceber, adentrei num campo muito incentivado por alguns pensadores que discutem o papel da universidade na sociedade: o da interdisciplinaridade. Para isso, usei como metodologia basicamente pesquisas bibliográficas e entrevistas informais com pessoas envolvidas nas manifestações étnicas no cenário ludovicense.

Como me propus a falar sobre turismo e etnia, no meu segundo capítulo, usei o histórico da prática de viajar em diferentes épocas, até o momento em que ela se confunde com a prática turística e encontra as etnias (nas localidades). Sempre atento à proposta de elencar possibilidade de uso de bens étnicos afro-descendentes, embrenhei-me pelos meandros do capitalismo, suas revoluções e inovações, para entender a premente necessidade de viajar – motor que impulsiona a atividade turística moderna, advinda de antiga prática do ser humano (dos nômades aos comerciantes). Para isso, usei como fontes principais os escritos de pesquisadores que trabalham a temática do turismo nessa perspectiva histórica global e de cientistas sociais que escrevem sobre o processo global, tais quais, Adyr Balastri, Stuart Hall, Zygmunt Bauman, dentre outros.

Com a descoberta do local e sua diversidade, pude então continuar o trabalho na outra vertente da questão: elucidar a problemática das localidades e suas etnias, no terceiro capítulo. Para isso, não se fazia necessário somente organizar alguns conceitos isolados sobre etnia. Foi preciso entender o porquê de suas confusões e do mal-estar suscitados em algumas situações. Sendo assim, percorri da origem até a tendência atual de uso do termo, passando pelas distinções entre raça e nação e diferenciações/semelhanças com classificações como cultura, religião e povo.

Foi providencial, portanto, a obra *Teorias da etnicidade* (POUTGNAT;

STREIFF-FENART, 1998), que congrega os mais diferentes caminhos trilhados pela etnia e/ou a etnicidade. Assim, ficou mais claro entender e focalizar algumas situações locais como decorrentes de problemas globais em São Luís, discutindo-os tecnicamente, fora das distorções calcadas pelo senso comum.

No quarto capítulo, tentei ampliar as discussões sobre etnia em São Luís, principalmente classificando-a no cenário internacional, de modo a entender que algumas de suas problemáticas são análogas a de regiões diversas do planeta. Para isso, localizei no ambiente nacional e local alguns aspectos sócio-econômicos que permitem discutir etnicidade e turismo em nossa capital, a partir de elementos favoráveis na nossa conjuntura social. Finalizando este capítulo, esbocei uma análise objetiva e analítica de algumas manifestações étnicas afro-maranhenses que, porventura, pudessem dar ensejo a um resgate e fortalecimento da identidade local.

Com o resgate da identidade local trabalhado, podemos sugerir a atividade turística, com os devidos resguardos, para a localidade. Foi isso que pretendi no quinto e último capítulo: sugerir que uma (ou várias) possibilidades de manifestações étnicas sirvam ao turismo sem por ele serem desfigurados, ou terem sua essência condensada pela homogeneização, a partir da manutenção de suas referências históricas e simbólicas, de modo a propiciar a inclusão social e o combate à discriminação.

Assim, tentei buscar um contato entre tendências opostas na intenção de contribuir na efetivação de direitos sociais, a partir de elementos sugeridos pela sinergia do próprio sistema social vigente. São, na verdade — como propõe o título — possibilidades, sujeitas a acertos e erros, não esgotando outras vertentes.

## **2 TURISMO E GLOBALIZAÇÃO**

### **2.1 Do viajar ao consumir**

É praticamente imprescindível, para qualquer pesquisador que se disponha a discorrer sobre a temática da atividade turística moderna, lançar mão da história do capitalismo e suas conseqüências para contextualizar qualquer prática ou fundamentação que do turismo possa se considerar. Compartilhando este ponto de vista, Benevides (2002, p.25) nos lembra que “toda a proposta ligada à problemática do desenvolvimento — bem como às demais questões sociais — está demarcada por um contexto histórico que dá significação social aos seus horizontes político-ideológicos”.

Basta nos atermos ao ato de viajar, como fator essencial para a prática da atividade turística — que tem nos dias atuais seu princípio de deslocamento espacial desfocalizado pela criação de espaços virtuais resultantes dos avanços tecnológicos —, ou como uma prática antiga na história da humanidade, com as mais variadas funções e/ou motivações: desde a busca de novas terras com alimentos para sobrevivência da espécie no seu estado nômade, passando pelas rotas comerciais africanas e do oriente médio, chegando à busca do hedonismo em cruzeiros e a espaços de ecoturismo nas sociedades pós-modernas.

Em todas as épocas, o ato de viajar sempre esteve ao lado das formas (ou fórmulas) de que as sociedades se utilizam para a satisfação de seus anseios de dominação, tanto social — como os assinalados pelas grandes potências da Antigüidade (como a grega e a romana) que através de seus viajantes tinham informações sobre culturas e povos “diferentes”, imbuindo-se de um sentimento de conquista de outros povos —, quanto aos anseios de dominação econômica observados pela ascensão do capitalismo, desde as viagens por busca de metais preciosos (o metalismo), que fomentou as Revoluções Industrial e Tecnológica, às viagens feitas pelos agentes multiplicadores deste sistema.

Hoje podemos afirmar que a antiga “prática de viajar” agregou valores e ganhou uma nova roupagem, a “atividade turística”, que se enquadra no setor econômico terciário (comércio e serviços) e está em constante estado de crescimento no Brasil, obedecendo a tendências hegemônicas globais. Nesse contexto, Rodrigues (2003, p.87-88) lembra que:

É nesse cenário que as atividades de lazer e turismo vêm assumindo uma importância cada vez mais destacada, sendo consideradas, hoje, os setores que mais crescem no mundo e que mais mobilizam recursos — gerando empregos, desempenhando significativo papel na balança de pagamentos e na arrecadação de impostos de muitos países, tanto do capitalismo central quanto do periférico.

Esta mudança não ocorreu de maneira isolada e independente. Faz parte do processo dos progressos nos domínios da ciência, da técnica e da informação, de onde surgiram novas formas de relações de trabalho, tais como a terceirização, a produção flexível, o teletrabalho, modificando substancialmente os aspectos espacial-temporais ligados à produção, circulação, distribuição e consumo de bens materiais e imateriais. Somam-se a esses fatores “[...] mudanças expressivas nas estruturas sócio profissionais e etárias da população, com um surpreendente aumento na expectativa de vida, [...] estratos suficientemente aptos e ativos para o trabalho e para o lazer” (RODRIGUES, 2003, p.87).

Segundo Hall (1998, p.67), a este “[...] complexo de processos e força de mudanças [...]”, dá-se o nome “globalização”. Processo orquestrado pelas grandes potências econômicas do planeta no período pós- Segunda Grande Guerra, cujas áreas de domínio são caracterizadas por manterem praticamente, além das mesmas relações econômicas (práticas de comércio, produção industrial e agrícola), semelhantes práticas sócio-culturais, resumidas pelo termo “cultura ocidental”. Por sua vez, estes influenciam também a maioria dos países do oriente, formando um

domínio de influência global.

O fenômeno da globalização propiciou uma maior mobilidade espaço-temporal, promovendo uma nova dinâmica nas relações humanas do mundo contemporâneo e uma nova dimensão de entendimento da relação *homem* × *espaço* × *tempo*, percebidos na “aceleração dos processos globais, de forma que se sente que o mundo é menor e as distâncias mais curtas, que os eventos em um determinado lugar têm um impacto imediato sobre pessoas e lugares situados a uma grande distância [...]” (HALL, 1998, p.69).

Aquela antiga geografia do planeta e suas delimitações espaciais consubstanciadas por suas fronteiras já não interferem tanto nas relações do mundo real. Bauman (1999, p.19) argumenta que “[...] parece claro de repente que as divisões dos continentes e do globo como um todo foram em função das distâncias, outrora impositivamente reais devido aos transportes primitivos e às dificuldades de viagem”.

Em meio a todos esses processos e dinâmicas sociais, econômicos e políticos, pode-se destacar um fator determinante que torna mais palpável o advento da globalização, fora da discussão teórica geopolítica, de forma prática e visível: é o progresso constante nos meios de transporte. Este fator e, conseqüentemente, as viagens obtiveram uma mudança radical e rápida, devido à modificação e satisfação dos meios de transportes. Como explica Bauman (1999, p.21): “foi antes de mais nada a disponibilidade de meios de viagens rápidos que desencadeou o processo tipicamente moderno de erosão e solapamento das ‘totalidades’ sociais e culturais localmente arraigadas”

Outro valor de grande importância para a mobilidade foi o desempenhado pelo transporte da informação. Este já não envolve mais somente o movimento direto de corpos físicos, pois se desenvolveram, de forma consistente, meios técnicos que permitiram à informação viajar desvinculada de seus portadores físicos e do objeto sobre o qual informam. Os movimentos de informação, assim separados, tornaram-se mais velozes, ganhando um ritmo muito mais rápido que as viagens dos corpos, bem como as mudanças de situações sobre o que se informava. Sobre esta nova situação, Bauman (1999, p. 22) explica que:

O aparecimento da rede mundial de computadores pôs fim – no que diz respeito à informação – à própria noção de “viagem” (e de distância a ser percorrida), tornando a informação instantaneamente disponível em todo o planeta, tanto na teoria como na prática.

Essas mudanças não seriam possíveis sem a evolução constante e simultânea do ser humano como sujeito modificador do meio, almejando satisfação pessoal e social, sempre à busca de meios que facilitem seu caminho neste incessante embate com o meio ambiente para a afirmação de sua superioridade, justificando-se como ser imbuído de necessidades e desejos.

Esta maneira de conceber o homem como centro das necessidades é recorrente nas sociedades modernas do mundo ocidental: “a época moderna fez surgir uma forma nova e decisiva de ‘individualismo’, no centro da qual erigiu-se uma nova concepção do sujeito individual e sua identidade” (HALL, 1999, p. 24-25). O homem moderno passou a ser “soberano”, rompendo mais ainda com o passado medieval, até chegar-se à época pós-moderna: “encontramos, aqui, a figura do indivíduo isolado, exilado ou alienado, colocado contra o pano-de-fundo da multidão ou da metrópole anônima e impessoal [...]” (HALL, 1998, p.32).

Nesse intermédio, o homem sofreu várias mudanças: passou de ser quase passivo, com o seu meio, para ser ativo; de morador de comunidades rurais, em suas características de vida campestre, para cidadão de metrópoles urbanas e suas concepções; de produtor de seus bens (como prioridade) para um ser consumidor, inserido no mercado global. “Nesse período, batizado por Milton Santos como ‘técnico-científico-informacional’ fortalece-se sobremaneira o setor terciário da economia, cujos serviços se sofisticavam cada vez mais, nos quais a informática reina absoluta” (RODRIGUES, 1997, p.26).

Por interesse deste trabalho, seguiremos as implicações proporcionadas por estas novas concepções para o setor terciário da economia, e, mais especificamente, nas formalizações para a atividade turística moderna e seu mercado consumidor.

## **2.2A lógica do consumo**

Existe um adágio de domínio público que diz que “nada acontece por acaso”. Este encaixa-se muito bem na panorâmica atual das relações do mundo globalizado. Retirando-se alguns contratempos, boa parte das necessidades atuais do ser humano tem uma razão, uma raiz, que a justifica e é absorvida culturalmente (no convívio em sociedade) por cada pessoa através do imaginário coletivo que as identifica; por sua vez, este imaginário também é forjado por forças dominantes que

mantêm um tipo de poder (muitas vezes o econômico) em torno do qual giram todas as nossas aspirações e sequiosidades.

Não por acaso, tomamos como exemplo o fenômeno do turismo, uma atividade econômica que advém da necessidade de viajar — outrora, uma necessidade instintiva de deslocamento. Ao satisfazê-la, o indivíduo passa para o “status” de consumidor, agindo segundo as normas do paradigma econômico de mercado que rege atualmente nossas relações sociais. Bauman (1999, p.87-88) a este respeito fala que:

[...] todos os seres humanos, ou melhor, todas as criaturas vivas “consomem” desde tempo imemoráveis. O que temos em mente é que a nossa é uma “sociedade de consumo” no sentido, similarmente profundo e fundamental, de que a sociedade dos nossos predecessores, a sociedade moderna nas suas camadas fundadoras, na sua fase industrial, era uma “sociedade de produtores” [...]. A maneira como a sociedade atual molda seus membros é ditada primeiro e acima de tudo pelo dever de desempenhar o papel de consumidor.

A despeito das necessidades, vale ressaltar que elas se adaptam ao prazer de cada época e de seus paradigmas, por isso a possibilidade de forjá-las e direcioná-las. Parte-se, por exemplo, de algo sem muita importância em determinada época — como viajar por motivo de saúde — e, após o desgaste desta concepção, mudam-se as prioridades e ensejam-se novas necessidades no mesmo sentido: como o turismo de saúde, adequado à nova situação. Isso se reflete, em certo ponto, em algumas “crises existenciais”, como bem exemplifica Bauman (1999, p.88-89):

O consumidor em uma sociedade de consumo é uma criatura acentuadamente diferente dos consumidores de quaisquer outras sociedades até aqui. Se os nossos ancestrais filósofos, poetas e pregadores morais refletiam se o homem trabalha para viver ou vive para trabalhar, o dilema sobre qual mais se cogita hoje em dia é se é necessário consumir para viver ou se o homem vive para poder consumir.

Assim, “consumir” tornou-se um hábito, contínuo, diário, banal e fugaz, onde a qualquer momento o objeto de consumo é posto de lado, de forma descompromissada, sem nenhum ônus para o sujeito, exceto quando recorremos, segundo Bauman (1999, p.89), a “[...] um meta-hábito que é o hábito de mudar de hábito”. Para este autor, o que realmente está em jogo é o compromisso interno, a “temporalidade” do ato de consumir, existindo um tempo necessário para consumo

do objeto de desejo “[...] suficiente para desaparecer a conveniência desse objeto” (BAUMAN, 1999, p.89). A satisfação pessoal está relacionada ao “meio”, ao intermédio. Seu resultado final fica para segundo plano e é facilmente desprezível.

As tecnologias avançadas proporcionaram uma lógica mudança na aceção do fator tempo, que, por sua vez, influencia diretamente a sociedade de consumo: o instantâneo, e o agora são realidades dentro da lógica de satisfação do consumidor. Nessa ótica, “os bens consumidos deveriam satisfazer de imediato, sem exigir o aprendizado de quaisquer habilidades ou extensos fundamentos” (BAUMAN, 1999, p.89). Para o referido autor, a cultura da sociedade de consumo desvaloriza o aprendizado, prevalecendo o esquecimento; porque tudo se tornou mais rápido, a conquista do desejo é facilitada, a espera é retirada do querer e o querer da espera — tudo parece estar ao alcance do homem.

Com efeito, a capacidade de consumo é aumentada para muito além dos limites estabelecidos por quaisquer necessidades naturais ou adquiridas. Até a durabilidade física dos objetos não é mais levada em conta, o desejo consumista se tornou efêmero. A esse respeito, Burns (2002, p.68) explica que:

Uma das maiores mudanças culturais vistas em países com economias avançadas é a mudança na atitude em relação a gastos e compras, de se comprar geralmente o que era necessário para a idéia de comprar pelo prazer de comprar [...], os consumistas nas sociedades capitalistas sabem atualmente que não precisam daquilo que compram.

É nesse panorama psicossocial que vive e prospera a atividade turística. É um produto a ser consumido dentre vários outros do mercado econômico global<sup>2</sup>; pois a economia, a partir do momento que adquiriu o “status” de ciência no século XVIII, marcou

[...] o início dos estudos que se preocupam em investigar como a humanidade decide empregar recursos escassos para satisfazer necessidade **ilimitadas** dos indivíduos ou, ainda, como são realizadas as tarefas de organização de consumo e de produção em sociedade. (LAGE; MILONE, 2003, p.152, grifo nosso).

Daí, concluímos que o turismo é uma opção sistematizada pelo mercado para a satisfação da emergente necessidade humana de viajar. Necessidade esta induzida principalmente por mudanças sociais advindas das relações capitalistas,

<sup>2</sup> Sobre este assunto, ver Burns (2002), que relaciona as implicações do consumismo na pós-modernidade.

que forcem os indivíduos “a fugir da sua realidade” e desejar a viagem como opção de fuga, emoldurando assim uma demanda, a qual o mercado trata logo de suprir, ofertando “sonhos” (como muitas vezes são chamados os agentes da atividade turística: vendedores de sonhos) e abrindo espaço para a efetivação da mais perfeita materialização do sistema econômico capitalista, a simbiose *oferta x demanda*, equacionada pelo produto no mercado.

### 2.3 O turismo com criação cultural: o *Homo turisticus* ou *Homo viajor*

O homem sempre manteve ao longo de sua história uma estrita relação com as viagens. Por diversas necessidades e interesses se deslocou, conquistando novos espaços e povoando lugares variados, sempre aguçado por suas carências, vulnerabilidades e “interesses materiais”. O que era instintivo, como caçar, andar, fugir, comer, etc., foi ganhando novos significados, novas formas racionais e diversas para satisfação das suas necessidades.

Não há dúvida, entretanto, que o homem sempre deslocou-se no espaço, viajou por necessidades impulsionadas por interesses materiais diversos, acossado por invasores – a fuga não é também uma viagem? –, por razões de saúde, obrigações religiosas ou por simples prazer (CAMARGO, 2003, p.40).

Com a evolução da história, o homem foi consolidando seu domínio sobre seus recursos. E a cada avanço no aprimoramento de sua relação com o meio ambiente mais conhecimento adquiria e mais desafios surgiam, à medida que novos desejos e necessidades se formalizavam à sua razão.

Este caminho progressivo, do qual o homem faz parte e é o principal agente transformador, encontra-se em um estágio denominado por Milton Santos (1991, p.6) de período *técnico-científico-informacional*, ou caracterizado por Silveira (1997, p.36) como “novas formas de circulação dos bens, do dinheiro, das idéias, dos comandos, das modas e novas formas de consumo que acabam por gerar novas formas de produção”.

Por conseqüência, este desenvolvimento influencia e dissemina no território novas formas de consumo não-material — como o lazer. Constituindo, assim, dentre outros mecanismos, a “produção do turismo”. Rodrigues (1997a, p.18) argumenta que além da esfera político-econômica, pode-se analisar este período

pela esfera tecnocientífica, aliada à:

[...] enorme importância da ciência, da tecnologia, e da informação que vão definir novas desigualdades regionais, sendo de vital importância para o estabelecimento de novos fluxos. O acesso ao conhecimento é relevante para a atração de capitais, influenciando de maneira decisiva a adoção de novas necessidades, alterando-se os hábitos de consumo. Nesse particular, o mito do eterno retorno será reforçado pela mídia que vem incentivando de forma bastante agressiva a busca da natureza mediante a promoção do ecoturismo.

A forma de desenvolvimento que se vive neste início de século XXI tem seu princípio a partir das mudanças ocorridas no mundo ocidental a partir do final do século XV e início do XVI, quando se cimentaram as bases preliminares, para posterior consolidação nos séculos XVII e XVIII, da maneira de pensar concretizada pelo mundo moderno.

Fatos como a ruptura dos paradigmas vigentes, a concepção da ciência moderna (metodologia científica) desmembrada da antiga filosofia e os princípios iluministas, ebulliam na mente daqueles pensadores e configuraram um compêndio de mudanças que tiveram seu *boom* com a Revolução Industrial. Hoje somos simplesmente efeitos deste evento, desta causa.

Turismo como entendemos hoje é fenômeno gestado e expandido no contexto da sociedade industrial. Com todas as modificações possíveis ocorridas entre o final do século XVIII e a contemporaneidade, do turismo aristocrático ao turismo de massas, das diligências e dos trens aos aviões a jato, ele se prende ao soco, à base onde se assenta o pilar da revolução e das sociedades industriais (CAMARGO, 2003, p.40).

A tempo, seria no mínimo imprudente deixar de ressaltar neste grande caldeirão de mudanças — não menos importante e de maneira concomitante — a mudança na noção dos símbolos no século XVIII, também vinculada ao pensamento iluminista. Camargo (2003, p.43) explica que: “[...] com a descoberta intuitiva do inconsciente, desponta o pluralismo de significações, conteúdos obscuros, que não são, nem podem ser, interpretados à luz da metodologia da ordem, mas passam a ser interpretados como símbolos”. Segundo o mesmo autor, esta noção tem no romantismo (gênero literário) o seu “corte epistemológico”, que, além da dimensão psicológica e artística, traz na sua concepção uma nova forma de pensamento científico operado “com modelos de análise simbólica”, dando origem a novas disciplinas e novas formas de conhecimento, como a arqueologia, a noção de

patrimônio histórico e museus, bem como fundamentos para a antropologia e a historiografia, entre outras. Tampouco, não se podem esquecer, as mudanças políticas resumidas pela Revolução Francesa.

[...] o impacto dos acontecimentos que se sucederam em apenas dez anos na França ampliaram-se incomensuravelmente e seus efeitos, mais ou menos, atingiram praticamente todo mundo com a destruição das monarquias absolutas, a ascensão da burguesia, os princípios de igualdade diante da lei e, sobretudo, o conceito de cidadania (CAMARGO, 2003, p.44).

Portanto, na transição da Idade Média para a Moderna o homem ocidental transformou-se, redimensionando as suas ideologias econômicas, políticas e sociais. A sociedade capitalista industrial estava implantada, dava-se início a transformações nas estruturas físicas e psicológicas das cidades e seus habitantes. Num processo lógico, novas perspectivas individuais são esmeradas, bem como novas formas de vida em conglomerados urbanos.

A relação de troca baseada no excedente da produção em pequenas escalas, deu lugar à comercialização da produção em série, visando a um amplo mercado consumidor, multiplicando seus lucros. Tudo isso configura a nossa “sociedade de consumo”. Daí provavelmente que o turismo surge como necessidade inerente ao homem moderno.

Os movimentos sociais da classe trabalhadora conquistam um tempo livre diário, semanal e anual cada vez maior. Esse tempo é explorado pela sociedade de consumo de massa que cria novas necessidades. A necessidade imperiosa de viajar é fabricada, sendo incorporada artificialmente ao rol das necessidades básicas do homem. É o homem urbano que constitui o chamado *Homo-turisticus* ou *Homo-viajor* (RODRIGUES, 1997, p.26).

Como é comum nas sociedades que seguem este modelo econômico baseado em práticas supremas do mercado de capital — que se caracterizou principalmente em países do ocidente, com cultura baseada na crença judaico-cristã —, a vida social passou a girar com mais intensidade em torno do comércio, do mercado e da economia. Ou seja, as mudanças convergiram para o jogo das negociações comerciais. O bem-comum parece estar alheio à satisfação prioritária do mercado.

Isto é percebido principalmente a partir da transição para o mundo moderno, onde a burguesia, que até então figurava marginalmente às instituições

monárquicas predominantes, passou a dominar estas sociedades e “[...] incorporou os elementos mais importantes da cidade medieval, a praça do mercado — as feiras — e a catedral” (CAMARGO, 2003, p.45). A estas incorporações pode-se somar o hábito das viagens: como as cruzadas e para fins de saúde — que tinham um quê de exibição, de “status social” do poder dominante. Rodrigues (1997b, p.11) detecta esta característica assim:

[...] já em fins do século XVIII e princípios do século XIX, começam a surgir e posteriormente a se intensificar os fluxos turísticos de inverno, em direção ao litoral, onde duas pequenas cidades – Hyères e Nice são pioneiras – freqüentadas não só pelos membros da família real inglesa, mas também por Alemães, Russos, Suíços e Franceses. As estações hibernais, à imagem e semelhança das estações termais, já nascem com características luxuosas, ao gosto das elites.

Estas mudanças ganharam, porém, um novo sentido, um novo propósito. Passam a fazer parte de novas relações de compra e venda de um mercado, concebido para o escoamento das produções fabris, onde, além da produção material (produtos manufaturados), há também a produção das novas necessidades humanas para ocupação do tempo livre – do ócio ao lazer, às viagens. Eis aí o *homo turisticus*: consumidor ávido desta nova dinâmica. Camargo (2003), citando um texto escrito por R. Williams (1877), conseguiu retratar bem as implicações da época das Revoluções Industriais para o nascimento de novas necessidades.

Até bem pouco tempo, ninguém saía de sua cidade natal. Hoje, ninguém fica parado.  
Até poucos anos atrás permaneceríamos em Paris durante todo o ano. Hoje, como é possível ficar em Paris durante o verão?  
Temos de ir para o campo. Temos de ir para as águas. Se não vamos para as águas, saímos para as praias. Se não vamos para as praias, seguimos para a Itália. (WILLIAMS, 1877 apud CAMARGO, 2003, p.47)

O ato de viajar, que parecia estranho àquelas épocas, hoje é banal, devido às facilidades no deslocamento e os incentivos que se têm para viajar – como opção para a fuga da realidade, amenizamento do estresse causado pelos centros urbanos e a busca de belas paisagens naturais, entre outras.

Rodrigues (1997) ressaltava que o turismo era o terceiro produto do comércio internacional, estando atrás do petróleo e dos armamentos e que parece que estamos na “era da civilização do lazer”, como preconizava Jofre Dumazedier no início dos anos sessenta, na sua obra *Vers une Civilizaton Loisir*. Contribui para

isso dados mais recentes da OMT – Organização Mundial do Turismo (2001) que explica que alguns autores já consideram o turismo como a segunda atividade mundial mais importante, atrás apenas da indústria de petróleo e seus derivados.

Porém, esta tendência já tinha sido observada em um panfleto de Paul Lafargue em *O Direito à Preguiça* (1980, apud RODRIGUES, 1997a), lançado em 1883, onde este condenava ferrenhamente a labuta excessiva, enfatizando que o proletariado estava embrutecido pelo dogma do trabalho difundido pela ideologia burguesa; e que bastava apenas que o homem trabalhasse por três horas por dia para sua manutenção. Essas aspirações com o tempo foram, em parte, se concretizando, pois:

[...] a diminuição da jornada de trabalho – diária, semanal, e anual – aliada a outras conquistas sociais da classe trabalhadora ampliaram sobremaneira o tempo livre, o que se refletiu diretamente na multiplicação e diversificação das atividades de recreação e, por extensão, do turismo de massa (RODRIGUES, 1997, p.38).

O que podemos deter é que este novo desenvolvimento experimentado pelas revoluções abriu uma lacuna no imaginário das sociedades industriais, que foi logo preenchido de maneira a satisfazer este novo homem que acabara de nascer, bem como seu mercado econômico com novas possibilidades de produtos e novos consumidores. Rodrigues (1997, p.38) diz que: “[...] indubitavelmente foi introjetada na mente dos indivíduos uma nova necessidade — a do lazer, lato sensu, e da recreação, esportes e turismo, no sentido mais restrito”.

Esta demanda gerada pelo novo sistema foi providencial para a ocupação do tempo livre, a multiplicação e diversificação das atividades de recreação e, por extensão, do turismo de massa, percebidas no decorrer do processo. Assim, fortaleceu-se a ideologia de “apologia à viagem turística” como uma necessidade e a ideologia capitalista de que “tempo é dinheiro”, o qual condenava a utilização do tempo livre na pura contemplação, puro ócio, como afirma o referido autor.

Rodrigues (1997a) lembra que a respeito deste assunto escreveram-se muitos trabalhos, que constataram esta nova maneira de pensar do homem: Abrahan Maslow (1943), no início da década de quarenta, no artigo “*A Theory of Human Motivation*”, publicado na *Psychological Review*, aponta a viagem turística

como uma das necessidades do homem; Jean Baudrillard (1991), na obra *La Societé de Consommation*, observou a obrigação do preenchimento do tempo livre com atividades que acabam incorporando-se às novas necessidades do homem criada pela sociedade de consumo de massa; Karl Ruppert (1978) cita D. Partzsch, em trabalho realizado em 1964, no qual enumera a recreação entre uma das sete funções essenciais da existência, dentre as quais compreendem: habitar, trabalhar, manter-se, instruir-se, deslocar-se e viver em comunidade, todas com importante repercussão espacial. Assim, Rodrigues (1997a, p.39) ainda confere que:

A recreação e, em particular, a viagem, é incorporada como uma necessidade fisiológica para a reposição de energias físicas e mentais. Há quem diga que ao *Homo Sapiens* sucede o *Homo turisticus*, um produto da sociedade de consumo. O indivíduo que viaja está “in”; ao passo que quem não viaja está “out”.

As circunstâncias levaram a uma nova forma de divisão social e territorial do trabalho, nas esferas de produção, circulação, distribuição e consumo, pois o fenômeno da urbanização causada pela industrialização nas cidades propiciou um grande deslocamento de populações do meio rural para exíguos espaços urbanos, ocasionando uma desestruturalização dos processos produtivos que caracterizavam a vida rural.

Estabeleceram-se, assim, as megalópoles como o centro de grande parte da produção material do desenvolvimento industrial centralizado, conglomerando ao seu redor grande massa populacional com conturbada rotina típica das metrópoles. Estas se intensificaram principalmente após a Segunda Guerra Mundial, alardeando o que Rodrigues (2003) intitula como “*o monstro causador de estresse*”.

Com este campo altamente propício e conveniente, cria-se a “indústria” do lazer e, conseqüentemente, do turismo, proclamando a viagem como única forma de livrar-se das neuroses urbanas e do cotidiano constrangedor das cidades. Erigiram-se daí novos valores, novas expectativas, novos estilos de vida, que se caracterizaram pela homogeneidade das relações da nova formação urbana capitalista. Sobre estas observações, Rodrigues (2003, p.90) explica que:

Tudo é divulgado como se o trabalho fosse intrinsecamente desagradável e a viagem sempre prazerosa. Essa ideologia, originada nos países centrais do capitalismo, chega quase sincronicamente ao Brasil, ainda nos anos 1960, exatamente no período em que a população urbana ultrapassa a população rural.

As produções materiais, caracterizadas pelo capitalismo industrial, alavancaram e expandiram a produção do não-material e seu consumo, conseqüentemente. Foi a consagração da mercantilização do lazer e do turismo. Por isso se faz pertinente a sentença de Rodrigues (2003, p.91), de que estes são “[...] produtos criados e ampliados pela sociedade de consumo de massas”.

Apesar de a atividade turística ter um caráter elitista, devido às viagens serem por muitas vezes privilégio de grupos líderes da população — como ocorreu na Idade Média com a aristocracia, e, em seguida, pela sua sucessora, a burguesia —, ela é hoje, em muitos países que a subsidiam, acessível a quase todas as camadas sociais através do turismo de massa e do turismo social. Este fato é proporcionado pelo “efeito demonstração”<sup>3</sup> que esta prática acarreta, introduzindo novos códigos culturais, novos sistemas de símbolos, baseados na imagem do modo de vida e na ideologia inspiradas por estes “grupos líderes”.

Os sofisticados cruzeiros de volta ao mundo e as exóticas viagens-surpresa são usufruídos pelos que se encontram no ápice da pirâmide social. Os domingos na praia ou em alguma estação de montanha com o ônibus de excursão é prazerosamente desfrutado pelas camadas socialmente menos favorecidas da população, vulgarmente e pejorativamente conhecida entre nós como “farofeiros” (RODRIGUES, 1997a, p.40).

Zygmunt Bauman (1999, p.100), crítico ferrenho dos efeitos gerado pelo sistema capitalista, em seu livro *Globalização: as conseqüências humanas*, classifica esta situação de forma dúbia e bipolar — um paradigma do turista. Explica que esta experiência torna os turistas “andarilhos”, que:

[...] colocam os sonhos agridoces da saudade acima dos “confortos do lar”, cheio de vontade própria e dotado de livre arbítrio para a escolha de sua estratégia de vida. Se contrapondo a um outro grupo que também se move pelo mundo, também cheio de desejos e sonhos, mas não porque não preferiram ficar parado, e sim por não terem outra opção neste “mundo feito sob medida para o turista”.

De modo que “ficar em casa” parece ser uma situação humilhante e enfadonha. Ele classifica a primeira situação como o autêntico “turista”, eminentemente elitista; e a segunda experiência classifica como “vagabundos” —

<sup>3</sup> Burns (2002) refere-se a este efeito como um processo pelo qual as sociedades tradicionais, principalmente as mais suscetíveis a influências externas (geralmente por seus jovens), tentarão “voluntariamente” adotar certos comportamentos (e acumular bens materiais), acreditando que sua posse levará à conquista do estilo de vida descontraído e hedonista demonstrado pelos turistas. Assim, os turistas agem como modelos inapropriados para um estilo de vida irreal.

pólo inverso ao da elite. “[...] são mutantes da evolução pós-moderna, os rejeitos monstruosos da admirável espécie nova”, pois:

Os turistas ficam ou se vão a seu bel-prazer. Deixam um lugar quando novas oportunidades ainda não experimentadas acenam de outra parte. Os vagabundos sabem que não ficarão muito tempo num lugar, por mais que o desejem, pois provavelmente em nenhum lugar onde pousem serão bem-recebidos. Os turistas se movem porque acham o mundo a seu alcance (global) irresistivelmente *atraente*. Os vagabundos se movem por que acham o mundo ao seu alcance (local) insuportavelmente *inóspito* (BAUMAN, 1999, p.101, grifo do autor).

No mercado global, quiçá ratificado e consagrado na última metade do século XX, a ideologia do hedonismo consumista é brutalmente propalada pela mídia, que, por sua vez, detém um alto alcance popular e um forte poder de domínio e de encantamento sobre os receptores de suas mensagens, geralmente por seu forte apelo publicitário. Elenca-se assim o “consumo” como uma das principais características (para muitos, a principal) das sociedades pós-industriais. A propósito, Santos (1987, p.11) comenta que: “em tais sociedades corporativistas reina a propaganda fazedora de símbolos, o consumismo como seu portador, a cultura de massas como caldo de cultura fabricado, a burocracia como instrumento e fonte de alienação”.

Daí podemos exaurir que muito mais além das belas paisagens e da sensação de bem-estar e satisfação que a atividade turística pode proporcionar, ela faz parte de uma lógica anterior a essas benesses. Intenciona, antes de tudo, satisfazer interesses de um sistema que engloba, controla e equilibra (a seu propósito) a vida em sociedades “civilizadas”, expondo as vontades individuais e coletivas das sociedades por ele dominadas à mercê de decisões de um pequeno grupo de pessoas que operam, manipulam e mantêm este sistema.

## 2.4 Turismo na pós-modernidade<sup>4</sup>: o global e o local no meu quintal<sup>5</sup>

O fenômeno global materializado pela “nova ordem” orquestrada pelo capitalismo configurou novas relações entre as sociedades — que outrora se constituíam “isoladas” pela insipiência das comunicações e transportes, dentre outras causas. Com efeito, as distâncias espaciais diminuíram, expondo-se o cotidiano das localidades aos olhos do mundo. O mercado econômico suplantou suas regras à revelia das práticas regionalizadas (ou locais) que normatizavam as relações há tempos.

Tal permuta desencadeou vários processos de mudanças nas sociedades em diferentes áreas do planeta, de forma mais ou menos acentuada, com relação às suas identidades – outrora manipuladas por aspectos locais, agora figurando com grande influência na cultura global e seus poderosos meios de comunicação.

Muitos autores especulam sobre uma possível homogeneização cultural trazida pela disseminação do capitalismo pelo globo, que tende a solapar as localidades e impor-lhes comportamentos sociais, políticos e, sobretudo, econômicos, através da força do capital e do mercado que possuem, mascarando uma nova forma de colonialismo.

Alain Minc (1999) — cientista político otimista quanto às conseqüências da globalização, o qual brada que a globalização é vantajosa —, em seu livro *As vantagens da globalização*, discorre que essa nova ordem será abalada por alguns imprevistos, enumerados como: de ordem estratégica, que dizem respeito à instabilidade do mercado macro, suas ameaças e riscos; imprevistos sociais, e seu ciclo crescente de desigualdades; e imprevistos culturais (os quais nos nortearão no decorrer desta pesquisa) evidenciados pela tensão entre a tendência à uniformidade de modos de vida (e até de “pensamentos”) — originada da globalização de produtos e serviços — e a aspiração cada vez maior à identidade local.

Esta tensão entre uniformidade de modos e a aspiração à identidade

---

<sup>4</sup> Quanto ao uso do termo “pós-modernidade”, Burns (2002) ressalva que é bastante problemático, não aceito por todos observadores culturais e críticos. Propõe ele que para entendê-lo tem-se que descrever a modernidade desde o século XVI (seu iluminismo, revoluções e tecnologia de manufatura) até dezembro de 1910 (quando a natureza humana mudou, segundo Virginia Woolf). Segui-se daí a ascensão das “culturas comuns” (possibilitado pelos meios de comunicação de massa e pela expansão da democracia), dos movimentos artísticos (fovismo, surrealismo etc.), a politização visível da arte (com os enfoques críticos da literatura e arquitetura), que confluíram para que o mundo moderno “explodisse” e então se ingressasse na era pós-moderna. Outros autores a destacam como faceta da globalização nos aspectos sócio-culturais, bem como o termo pós-industrial se refere à sua faceta econômica. Hall (1998) refere-se a ela como modernidade tardia.

<sup>5</sup> Este sub-item faz referência a uma mesa redonda, com o mesmo tema, do Encontro Municipal de Cultura de 2003 realizado pela Prefeitura Municipal de São Luís, onde se discutia o Local e o Global.

local é destacada por Hall (1998) como resultado do fenômeno de “homogeneização cultural”, o qual gera uma tensão entre *global* e *local* na transformação das identidades que a modernidade nos impõe. No crescimento dos Estados-nações, na expansão do mercado mundial e da modernidade como um sistema global, é sempre percebida esta divergência de percepções: “Sempre houve uma tensão entre essas identificações e identificações mais ‘universalistas’ — por exemplo, uma identificação maior com a ‘humanidade’ do que com a inglesidade (englishness)” (HALL, 1998, p.76).

A homogeneização cultural global das identidades, segundo Hall, tem no mínimo três contratendências, ou como qualificações principais: a primeira pelo fato do fenômeno da globalização ser desigualmente distribuído ao redor do globo por várias regiões e por diferentes estratos populacionais dentro destas regiões.

A segunda é que, por ser esse fluxo global desigualmente distribuído e por continuarem a existir relações desiguais de poder entre o ocidente e outras culturas, parece ser a homogeneização cultural um fenômeno essencialmente ocidental<sup>6</sup>.

A terceira é que por existir uma nova articulação entre “o global” e “o local”, em que as identidades locais deixam de ser completamente passivas ao caráter esmagador e uniformizante do sistema global, esse processo passa a atuar no interior da lógica da globalização, propiciando assim uma suposta (re)-interpretação entre estas duas tendências. Ou como diz Hall (1998, p.77), “é mais provável que ela vá produzir, simultaneamente, novas identificações ‘globais’ e novas identificações ‘locais’”. Hall (1998, p.77) alerta também que:

Ao lado da tendência em direção à homogeneização global, há também uma fascinação com a *diferença* e com a mercantilização da etnia e da ‘alteridade’. Há, juntamente como o impacto do ‘global’, um novo interesse pelo ‘local’. A globalização (na forma da especialização flexível e da estratégia de criação de nichos de mercado), na verdade, explorada a diferenciação local.

Havemos de perceber que com todo esse vaivém de mercadorias, informações e, principalmente, de pessoas no decorrer do processo capitalista, a todo instante e a cada avanço, reformulam-se as relações de pertencimentos (ou de identidades) nas sociedades globais, pois a globalização “tem um efeito pluralizante

---

<sup>6</sup> Sobre essas contra-tendências da globalização, ler Stuart Hall (1998, p.78) que cita Kevin Robins para explicar esse assunto.

sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação” (HALL, 1998, p.87), de forma que seu efeito geral permanece contraditório.

Neste intermédio, algumas identidades se referenciam em torno da tradição, se reorganizando em torno da sua essência. Outras dão vazão à história e suas sujeições, formulando re-interpretações, ou traduções, diante das novas informações e tendências que lhes permeiam.

A tendência global do capitalismo, que se caracteriza também pelo seu etnocentrismo, ou eurocentrismo, a todo instante é surpreendida por estas re-interpretações. Por sua própria dinâmica, o sistema incorpora qualquer “diferença” ao seu jogo de interesses, normatizando-a e absorvendo-a. Enfim, nesta permuta, sofre influências, mas no final consegue impor suas regras e seu ideal econômico, para o bem da “modernidade” e de sua hegemonia.

Com todo este discurso das implicações do capitalismo e da pós-modernidade, torna-se cabível perguntar: como é que este sistema age nas localidades? E qual sua relação com o turismo? Podemos observar vários meios deste complexo sócio-econômico e político, por exemplo, nas grandes indústrias e empresas multinacionais e suas filiais instaladas nos mais distantes rincões do planeta; nas privatizações que reduzem o poder do Estado sobre as economias nacionais, em prol do mercado mundial; na produção de formas culturais globais espalhadas pelo mundo [como as franquias de *fast foods* e refrigerantes a qual Ritzer (1993, apud BURNS, 2002) chamou de “Mcdonaldização da sociedade”]; na interligação de diversas partes do planeta *on line* pela Internet. Soma-se a estes exemplos a atividade turística.

Há um expressivo volume de pessoas que estão movendo-se ao redor de todo o planeta, os mais remotos lugares têm sido visitados, formando-se gradativamente uma cultura do turismo, que o coloca como uma das mais importantes faces da globalização, contribuindo para estreitar as distâncias entre as diversas partes do globo (DIAS, 2003, p.153)

Como foi visto nos capítulos anteriores, podemos “fazer uma estreita ligação entre o processo de globalização, a formação de uma economia-mundo e as viagens que antecederam o turismo moderno<sup>7</sup>” (DIAS, 2003, p.154), pois tanto o

---

<sup>7</sup> Podemos assinalar como o início do turismo moderno quando, em meados do século XIX, Thomas Cook organizou circuitos turísticos para a classe média, utilizando o novo sistema de transporte por ferrovia (DIAS, 2003)

turismo quanto a globalização têm conexão com a modernização<sup>8</sup> e o capitalismo que estão em processo de aceleração neste período.

O processo de globalização propiciou, também, uma intensificação da consciência de que o mundo é um todo, ou seja, de que o mundo estava se tornando uma aldeia global<sup>9</sup>, como formulou Marshall Machluhan (1997 apud DIAS, 2003). Esta “compressão do mundo” foi possibilitada, dentre outros meios, pelo turismo, “pois este comprime o mundo aproximando e integrando os mais diversos cantos do planeta” (DIAS, 2003, p.155).

Dessa forma é que podemos falar que o global encontra o local e este encontro é geralmente marcado por tensões que resultam no atual, conturbado e incerto ambiente pós-moderno, onde surgem problemáticas que alguns autores intitulam como perda da identidade, re-interpretações culturais, transculturação e aculturação. Muitos justificam que esses conflitos interculturais são causados pelo fato da globalização se confundir com a homogeneização. Para Ianni (1996 apud DIAS, 2003, p.159) isto não procede, pois na realidade:

Esse é um universo de diversidade, desigualdades, tensões e antagonismo, [...] Trata-se de uma realidade nova, que integra, subsume e recria singularidades, particularidades, idiosincrasias, nacionalismos, provincianismos, etnicismos, identidades e fundamentalismos [...] As identidades reais ilusórias baralham-se, afirmam-se ou recriam-se. No âmbito da globalização, abrem-se outras condições de reprodução e reprodução material e espiritual.

É neste sentido, na diversidade e no surgimento de várias tendências globais, que podemos trabalhar as etnias de modo que discutamos suas implicações neste mundo globalizado através do aparato turístico. Sendo que, para isso, devemos recorrer às prerrogativas históricas deste termo para fundamentar e fazer entender seu uso atual através da possibilidade de um turismo étnico.

---

<sup>8</sup> A respeito deste termo, vale lembrar Robertson (1992, apud BURNS, 2002, p.147) que diz que a “modernização” é um termo controverso, no sentido de que algumas pessoas rejeitam seu privilégio àquilo que pode ser quantificado como emprego, alfabetização e PIB (Produto Interno Bruto), por exemplo, negligenciando ‘fatores ligados à qualidade de vida, como a felicidade”.

<sup>9</sup> Segundo Burns (2002), este termo deixou de ser útil. Já que a tendência a uma “aldeia global” (mesmo quando usada metaforicamente à comunicação instantânea) se configura como território das elites, pois grandes partes do planeta não estão econômica ou politicamente disponíveis para acesso a esta aldeia.

### 3 A ETNIA E SUA ORIGEM

Na rota do fenômeno global arquitetado pela civilização ocidental já à época moderna estava o contato, ou cruzamento humano, do colonizador com o homem a ser colonizado. Alguns preferem falar da civilização com a barbárie, do normal com o diferente, da inteligência científica com a sabedoria popular dos povos não europeus.

Isso proporcionou um grande avanço para as ciências modernas, recém-desvinculadas da antiga filosofia. Passou-se, então, a refletir sobre este “novo mundo”, procuravam-se respostas que justificassem as diferenças para assim garantir-se a superioridade intelectual do “homem civilizado”.

O vislumbramento com as sociedades ditas primitivas do Novo Mundo na América e Oceania, bem como nas sociedades africanas, suscitou diversos questionamentos sobre as diferenças entre estes povos. Eis que veio à tona a “*Teoria da Evolução das Espécies*”, do inglês Charles Darwin, que serviu de base para as teorias sobre a diversidade das raças, termo este que definia os agrupamentos humanos determinados por um tipo hereditário comum, relegando a unidade das várias sociedades a um único fator: o biológico.

À medida que a escola selecionista — onde se conglomeravam os seguidores da teoria de Darwin — expandia seu conceito, novas interpretações surgiam para tentar explicar as novas situações surgidas a partir desta nova maneira de olhar o mundo evidenciada por Darwin. A noção de raça despontou neste

*gênesis*, teorizando a hereditariedade humana. Porém, não foi ela suficiente para responder outros questionamentos sobre a existência das sociedades, o que levou este conceito a mesclar-se com outros, como o de *povo*, *nação* e de *etnia*.

Foi dessa maneira, conexa a outras noções, que emergiu o termo *etnia*: de interrogações acerca de brechas deixadas pela noção de *raça*. Poutignat; Streiff-Fenart (1998, p.33) em seu livro *Teorias da Etnicidade*, enfatizam o ambiente de ebulição desse período:

De um modo ou de outro, os autores do século XIX tentam responder à mesma questão: como abranger princípios sobre os quais se fundam a atração e a separação das populações? É para responder a esta questão que Vacher de Lapouge introduz nas ciências sociais a noção de *etnia*, sem atribuir-lhe, por sua vez, uma grande importância.

Vacher de Lapouge (apud POUTGNAT; STREIFF-FERNAT, 1998, p.34) quando propôs o vocábulo *etnia*, foi para que não se confundisse com *raça* — entendida por ele como a associação de características morfológicas (altura, índice cefálico, etc.) e qualidades psicológicas — agrupamentos formados a partir de laços intelectuais, como a cultura e a língua.

Tal confusão não deveria ocorrer, pois de certa maneira são “*mais ou menos opostos*” estes conceitos, já que, para Lapouge, os agrupamentos étnicos “resultam da reunião de elementos de raças distintas que se encontram submissos, sob o efeito de acontecimentos históricos, a instituições, a uma organização política, a costumes ou idéias comuns”. (apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p.34).

É, então, para dar conta de uma solidariedade de grupo particular, simultaneamente diferente daquela produzida pela organização política e daquela produzida pela semelhança antropológica, que o termo *etnia* foi introduzido na língua francesa [...].

Renan (apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998), antes de Lapouge, já tinha publicado alguns textos sobre este assunto. Entretanto, este pesquisador foca suas argumentações na “*oposição entre laços biológicos e laços naturais*” em seu famoso ensaio “*Qu’est-se qu’une nation? [O que é uma Nação] (1987)*”. Ao contrário de Lapouge, que se definia zoologista e conseqüentemente darwinista, Renan valorizava os laços intelectuais a despeito dos laços biológicos como fatores da formação das nações. Uma interpretação de Poutignat e Streeiff-

Fernat (1998, p.35) nos diz que o referido autor:

[...] procede a uma refutação minuciosa dos critérios objetivos de pertença nacional (tais como se poderia procurá-los nos fatores etnográfico, geográfico o lingüístico) em prol de critérios subjetivos: o desejo, a vontade e o consentimento. Para além de seu objetivo normativo, o texto apresenta, com relação à nação, uma questão teórica fundamental que Vacher de Lapouge teria podido se colocar em relação à etnia (mas que pouco interessava aos teóricos do darwinismo social): qual é a força que inspira nos indivíduos esse desejo de viver em conjunto e essa vontade de permanecer unidos no quadro nacional?

Para Renan, esse desejo é motivado por um sentimento de “amor pela pátria”, adquirido pelo “sacrifício, o luto, e o sofrimento compartilhado no passado”, trazido à tona pela lembrança. O culto dos ancestrais e seus atos heróicos constituem a história do povo, da nação, cercada de uma verossimilhança que se impõe acerca de uma “construção contínua que repousa no olvido e no erro histórico”, não se configurando esta numa história real das populações. Ou seja, para Renan existe uma memória que funde as unidades nacionais, que se sobrepõe às condições de produção desta unidade, fazendo-as esquecidas. Tanto que, em seu texto, ele explica que na base de formação das nações há uma série de fatos contingentes, de divisões artificiais e de acasos de conquistas.

Uma nação não pode mais valer-se de fronteiras geográficas naturais, mas reivindicar populações que lhe pertenceriam pela comunidade lingüística ou parentesco racial. Renan não discute a existência das raças, mas a ficção da pureza racial [...] (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p.36).

Na obra de Renan, apesar da oposição ao texto de Vacher de Lapouge, os elementos raciais e étnicos ainda não estão claramente distintos, sendo usados para desvalorizar o “critério etnográfico”<sup>10</sup>, o qual era usado pela antropologia física<sup>11</sup> para a identificação de populações e seus dados.

Já Weber (1971 apud POUTGNAT; STREEIFF-FERNAT, 1998, p.37), em seu livro *Economie e Societé*, faz referência às relações comunitárias étnicas e distingue com mais eficiência estas três entidades que freqüentemente têm seus

<sup>10</sup> Sobre este termo, utilizaremos Laplantine (1991, p.25) que propõe que “estabeleçamos, como Lévi-Strauss, que a etnografia, etnologia e a antropologia constituem os três momentos de uma mesma abordagem [a antropológica]. A etnografia é a coleta direta, e o mais minuciosa possível, dos fenômenos observados [...] A etnologia consiste em um primeiro nível de abstração: analisando os materiais colhidos, fazer aparecer a lógica específica da sociedade que se estuda. A antropologia, finalmente, consiste em um segundo nível de inteligibilidade: construir modelos que permitam comparar as sociedades entre si”.

<sup>11</sup> Laplantine (1991) explica que esta é a designação antiga do termo antropologia biológica, que consiste no estudo das variações dos caracteres biológicos do homem no espaço e no tempo.

significados trocados: a *raça*, a *etnia* e a *nação*. Explica ele que a pertença racial se qualifica, realmente, por sua comunidade de origem; a pertença étnica por sua crença subjetiva na comunidade de origem; já a nação se assemelha com o grupo étnico — devido à crença na vida em comum — porém, a paixão ligada à reivindicação de um poderio político o diferencia dos grupos étnicos.

Para ele, a raça por si mesma não interessa aos sociólogos enquanto determina uma “aparência exterior” herdada geneticamente. A não ser que seja usada como explicação do comportamento significativo do homem com “o outro”, numa ação que justifique uma característica comum de atividade. Mas neste íterim não é somente a simples origem comum ou diferença fenotípica que justifica a atração ou repulsão. O que está em jogo é a defesa do campo determinado pela relação de dominação, que leva em consideração hereditariedade como condição de sua posição de superioridade. Poutignat; Streiff-Fenart (1998, p.37-38) abrem uma nota esclarecendo que:

Em seu comentário sobre a conferência do Dr. Ploetz sobre “as noções de raça e de diversidade”, Weber (1910) reagiu intensamente às tentativas dos sociodarwinistas de reduzir os fatos sociológicos a qualidades inatas ou hereditárias. Aí, ele demonstra especialmente como o mítico “cheiro de negro”, que alimenta os sentimentos de repulsa dos brancos dos Estados Unidos para com os negros, é na verdade “uma invenção dos estados do norte, destinada a explicar seu recente distanciamento dos negros”.

Com relação ao grupo étnico, Weber acredita que esta categoria não pressupõe uma real comunidade de origem, tampouco, uma real atividade comunitária. Para ele, o que determina este grupo é uma “crença subjetiva” de seus membros de fazerem parte de uma comunidade, compartilhando um sentimento de “honra social” comum a todos que nela crêem. Assim, o grupo étnico alimenta-se de características distintivas e de oposições de estilos de vida, que fazem crer que exista entre este grupo — de “semelhantes” ou não — um parentesco ou uma estranheza de origem. Sendo aí a língua, a religião e a comunidade política fatores que exercem importante papel na fundamentação de tal crença.

Porém, pode acontecer que, como Renan também já observara no critério etnográfico, membros de um mesmo grupo étnico — unidos por laços subjetivos — podem ter grandes diferenças dialetais ou religiosas, culturais ou antropológicas entre si. Mesmo assim, a crença no parentesco pode existir: como acontece entre grupos que dividem a crença baseada na lembrança de um passado comum, apesar

de divergirem do fato da colonização ou migração.

Todas estas proposições de Weber (1971 apud POUTIGNAT; STREEIFF-FERNAT, 1998, p.39) partem da premissa de que os grupos étnicos são:

[...] grupos que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração, de modo que esta crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente.

### 3.1 Raça, etnia e nação: distinções básicas

Já nestas primeiras tentativas de se estabelecer um conceito de *etnia*, percebemos um certo embaraço em separá-los de outras noções. O que é verificado nos cuidados em redefinir as noções de *raça* e *nação* para melhor evidenciá-los.

As confusões com relação ao que estes termos englobavam no século XIX ainda ressoam no mundo contemporâneo. Devido principalmente a usos incertos, como por exemplo o da etnologia que, por vezes, deixou-se entremear por noções de *raça*: pelo fato da *raça* ter sido usada como um fator explicativo do social, como fazia Vacher de Lapouge; bem como a antropologia física tê-la usada em campo diverso à sua alçada: “como foi o caso de Renan, ao pedir polidamente a esta ‘ciência de raro interesse’ que não se misture a questões políticas”(POUTIGNAT; STREEIFF-FENART, 1998, p.41).

Poutignat; Streeiff-Fernat (1998) explicam que atualmente usa-se a *raça* não mais como uma hereditariedade biossômática dos tempos passados, e sim como um qualitativo racial de percepção das diferenças físicas e sua incidência em determinados grupos e indivíduos, e suas relações sociais. Já para a sociologia anglo-saxônica, o que interessa “não é, então, a *raça* enquanto tal, mas as relações raciais que constituem um objeto para a sociologia” (POUTIGNAT; STREEIFF-FENART, 1998, p.41).

Isto se deve ao fato da sociologia não aceitar a noção de *raça* da antropologia física em seu campo de trabalho. Segundo Banton (1971 apud

POUTGNAT; STREEIFF-FENART, 1998) a *raça* era apenas para a sociologia um “signo de papel”. Esta ambigüidade é notada por Guillaumin (1972 apud POUTGNAT; STREEIFF-FENART, 1998, p.42), que elucida: “Tudo se passa como se os pesquisadores, por sua vez, não acreditando na *raça*, supusessem que ela é concretamente real para os grupos que produzem as condutas racistas.”

Na França, o termo *etnia* foi usado para que se evitasse o mal-estar suscitado pela conotação biológica da palavra *raça*. O que não o impediu de herdar as mesmas conotações pejorativas que tentava evitar. “O termo ‘etnia’ possui má fama atualmente na França, precisamente por não poder mais ser pensado de outro modo a não ser como substituto da palavra ‘raça’” (POUTIGNAT; STREEIFF-FENART, 1998, p.42).

Outra denominação de grupo específico que também passou a ser trabalhada novamente foi a de *nação*. Sua redefinição se faz necessária, pois ela deu origem a um tipo particular de instituição política chamada Estado-nação. Hobsbawm (1992 apud POUTIGNAT; STREEIFF-FENART, 1998) afirma que a característica fundamental da nação moderna e de tudo que a ela se liga é justamente sua modernidade. Nesta perspectiva, este autor deixa em evidência a dificuldade de se definir a nação por meio de critérios objetivos, pois ficaria difícil tentar “moldar” um quadro permanente e universal de uma entidade historicamente nova, emergente e em constante mudança. A consciência de pertença a estas entidades seria melhor definida pelo critério subjetivo.

Segundo Hobsbawm (1992 apud POUTIGNAT; STREEIFF-FENART, 1998, p.48) a nação moderna (ou Estado-nação) é um conceito histórico muito jovem, que surgiu da necessidade de se resolver a equação “*Estado=nação=povo*”. O que se almejava era a busca de um Estado forte, baseado em fatores nacionalistas. Para isso, criou-se o “princípio da nacionalidade”, que dizia “que para cada Nação há um Estado e um só Estado para cada Nação” (MAZZINI apud POUTGNAT; STREEIFF-FENART, 1998, p.50).

Desta forma, poderíamos através de um programa político unir uma “Nação” — tida como uma comunidade preexistente baseada em princípios etnoculturais (principalmente pelo critério lingüístico) — a um Estado, que reivindicava a “continuidade histórica” da Nação. Brubaker (1993 apud POUTGNAT; STREEIFF-FENART, 1998, p.53-54, grifo do autor), assinala que:

foi somente na segunda metade do século XIX que na França se começou a falar de nacionais e de nacionalidade francesa. A nacionalidade teve desde o início um “halo” de sentido etnocultural, e sua utilização para designar a pertença formal a um Estado “atesta uma propensão a reivindicar para o Estado um fundamento último, ideal, de ordem etnocultural” (p.15). Contudo, trata-se, para este autor, de uma etnização relativa cuja empresa preservou a predominância de uma concepção assimilacionista pela qual ser francês “joga-se em termos sociais e políticos e não étnicos”.

Daí, detemos que o laço étnico é anterior ao sentimento de nação, pois o senso de herança cultural e de destino histórico compartilhado é primeiro experimentado na solidariedade das comunidades étnicas em meio à oposição a outros grupos. A confusão inicia-se por a nação utilizar-se desses mesmos requisitos, dando por muitas vezes continuidade a processos de sobrevivência dessas comunidades. Eis o campo aberto para as manobras políticas típicas do discurso nacionalista.

O nacionalismo como uma das elaborações ideológicas da “idéia de nação” é, desta forma, indiscutivelmente o promotor da etnicidade. Mas, pergunta-se Hobsbawm, por que, então, haver duas palavras? Por que o nacionalismo é justamente um programa político e por que a etnicidade, seja ela o que for, não é por sua vez um conceito político e não tem conteúdo programático.[...] ela, a etnicidade, não faz parte da teoria política, mas da antropológica ou da sociologia (POUTIGNAT; STREEIFF-FERNAT, 1998, p.54).

Então, segundo o mesmo autor, a busca do Estado-nação através do programa político do nacionalismo é o que dá a feição moderna do conceito de nação. Tal programa só pode ser objetivado com o suporte da etnicidade, que, de acordo com Hobsbawm (1992 apud POUTGNAT; STREEIFF-FENART, 1998), preenche os espaços vazios do nacionalismo. Todos esses debates, confusões e surpresas acerca da etnia estão em termos desde o século XIX até os dias atuais.

Tão conturbada quanto a afirmação de seu objeto de estudo foi sua adequação epistemológica pela antropologia e sociologia — ciências que deveriam ser as eventuais operadoras dos estudos sobre etnia. Por muito tempo este ramo foi esquecido por estas ciências, ficando relegado aos “administradores coloniais” e “etnólogos profissionais”; os quais operavam este termo na busca incessante de sociedades primitivas com traços análogos aos das sociedades tradicionais européias, na mais pura visão etnocêntrica.

Por isso, as dificuldades de conceituação da etnia. Taylor (1991 apud POUTGNAT; STREEIFF-FERNAT, 1998) precisa que somente no início da década

de 1960 começou-se uma revisão crítica sobre o termo, inclusive da necessidade de especialistas para descrevê-las. Este movimento encontra sua plenitude na comunidade científica com os escritos de Fredrik Barth (1969).

### 3.2 Etnia e etnicidade: conceitos e distinções básicas

A partir deste exíguo histórico, verificamos a existência no meio das ciências humanas de termos como etnia, ou grupo étnico, bem como seus usos para designar tipos sociais há bastante tempo.

Outrossim, a etnia, como objeto científico, não despertou de imediato interesse dos antropólogos e cientistas sociais. Somente na década de 40, do século XX, começa-se notar os efeitos das diversas imigrações alocadas no território da América do Norte; quando da evolução do termo *Yankee* para determinar um tipo social padrão, surgindo, então, a designação etnicidade para diferenciar grupos, independentemente de raça e religião, como uma variável social.

Com os eventos do pós-segunda guerra, como a descolonização africana e o acirramento das tensões sociais geradas pelo sistema capitalista, foi percebida a congruência em diversas partes do mundo de reivindicações de grupos denominados étnicos, em decorrência do cruzamento de informações sobre pesquisas científicas em toda parte do planeta. Neste ínterim, as reclamações percebidas não se fundavam nos antigos conceitos de pertença étnicos, mas sim, em sentimentos análogos como o “sentimento de formar um povo, ou um sentimento de lealdade manifestado em relação aos novos grupos étnicos urbanos” (POUTIGNAT; STREEIFF-FENART, 1998, p.24), que assim foi definido como etnicidade.

A efervescência desta etnicidade impulsionou novas interpretações sobre a etnia e seus grupos. Transformações ocorridas na década de 70 tiveram como principal êxito a desvinculação do entendimento do “grupo étnico” como um grupo minoritário definido por traços culturais específicos. Desmembrando-se desta concepção arcaística, o termo *ethnic* passa a caracterizar uma categoria geral da vida social, longe das concepções pejorativas sobre as noções de etnia ou de tribo, às quais estavam historicamente arraigadas, muito trabalhadas pelos antropólogos de outrora.

As novas pesquisas sobre a situação colonial e sua complexidade no

continente africano fizeram sucumbir entendimentos primitivos sobre as sociedades tradicionais, que sobreviveram, sobretudo, como fruto da imaginação dos etnógrafos e dos administradores coloniais, pois estes tiveram um papel importante “na criação artificial das tribos ou das etnias” (POUTIGNAT; STREEIFF-FENART, 1998, p.81).

Desmistificados os conceitos etnológicos de tribo e etnia, observamos a categorização das *etnias* não se submete a regras formais de contextos independentes. Southall (1970 apud POUTGNAT; STREEIFF-FERNAT, 1998, p.82) “afirma que os fenômenos qualificados na África como “tribais” fazem parte da mesma categoria geral que as relações entre grupos étnicos nos Estados Unidos”. Por isto, para ele, é factível a aplicação do termo “grupo étnico” a todas as formas de agrupamentos contemporâneos relacionados a um quadro nacional em qualquer parte do globo onde elas emergirem.

Estas revisões do conceito de etnia realizadas por sociólogos da sociedade americana e por antropólogos em diferentes partes do mundo — principalmente nos continentes africanos e asiáticos — tiveram como consequência, segundo Poutignat; Streeiff-Fenart (1998):

- a tomada em conta da determinação recíproca dos grupos sociais: pois o grupo étnico agora é entendido como uma entidade que emerge da diferenciação cultural com outros grupos, num contexto de relações interétnicas (na estrutura das relações entre centro e periferia, situações migratórias, fenômenos de colonização e descolonização, sociedades pluralistas etc.).
- o grupo étnico, em situações plurais, afirma sua categoria pertinente de agrupamento cultural: concepção esta contrária à de grupo “*isolat*”, onde se teorizava que as etnias eram mantidas intactas pelo isolamento territorial e cultural. Com isso, a análise destes os grupos se desloca do seu conteúdo cultural para sua emergência e manutenção das categorias étnicas – de que forma se constroem na relação intergrupo no contexto pluriétnico.
- a ligação automática entre características culturais e grupos sociais é desmistificada: esta ligação fazia parte de uma “ilusão culturalista” desarmada pelos sociólogos – que descobriram que a “etnicidade simbólica” dos descendentes dos imigrados mantinha somente uma

relação distante com a cultura tradicional de que se orgulhavam – e pelos antropólogos africanistas que viam o “tribalismo” não como resultado de um conservadorismo cultural, mas sim como uma forma de utilização estratégica de símbolos tradicionais como meio para uma reorganização das relações e dos costumes tribais.

Tais características novas romperam com as designações objetivas as quais os grupos étnicos eram submetidos, onde eram classificados a partir de conceitos culturais pré-estabelecidos e estáticos, sem a interferência de outros grupos. Priorizam, agora, os pesquisadores, a conveniência da atribuição às características subjetivas na definição destes grupos, fazendo surgir a necessidade, entre alguns autores, de se distinguir com rigor “categoria” e “grupo” (ou comunidade) étnicos, onde:

A primeira é definida como um simples agregado de indivíduos colocados em condições comuns ou percebidos como similares pelos *outsiders* (aí incluso os etnólogos); o segundo não aparece senão quando tais indivíduos compartilham um sentimento de pertença comum, uma crença em uma mesma origem e dispõem de organizações unificadoras (POUTIGNAT; STREEIFF-FENART, 1998, p.83).

Nesse contexto teórico é que estão firmadas as atuais definições de grupos étnicos, com ênfase na dimensão intelectual e subjetiva de tais grupos. Assim De Vos (1975 apud POUTGNAT; STREEIFF-FERNAT, 1998, p.83) os define como

Um grupo que se percebe como unido por um conjunto de tradições de que os seus vizinhos não compartilham e cujos membros utilizam subjetivamente de maneira simbólica ou emblemática aspectos de sua cultura, de modo a se diferenciar dos outros grupos.

D. Smith (1992 apud POUTGNAT; STREEIFF-FERNAT, 1998, p.83) segue uma linha semelhante:

Um grupo social cujos membros compartilham um sentimento de origem comum, reivindicam uma história e um destino comuns e distintivos, possuem uma ou várias características distintivas e sentem um senso de originalidade e de solidariedade coletivas.

Armstrong (1982 apud POUTGNAT; STREEIFF-FERNAT, 1998, p.83),

que era historiador, retoma este ponto de vista quando comenta que “os mecanismos das fronteiras étnicas existem na cabeça dos sujeitos antes que como linhas num mapa ou como regras de um manual”. Assim, esses novos conceitos ganharam força e estabilidade no decorrer da década de 70 com a influência crescente de antropólogos como Barth (1969) e Moerman (1965), que focalizam a análise dos grupos étnicos através do viés da **autodefinição**, ou seja, “alguém é um Lue pelo fato de se crer e denominar-se Lue e agir de modo a validar sua Lue-tude” (MOERMAN, 1965 apud POUTIGNAT; STREEIFF-FERNAT, 1998, p.84).

Estas concepções foram introduzidas pelos teóricos da “nova etnicidade” na sociologia americana, retomando a concepção francesa de *ethnia*, introduzida por Lapouge, em seu caráter intelectual e subjetivo.

Na mesma via que passaram as novas interpretações sobre o fenômeno étnico, segue-se uma recente noção denominada “eticidade”. Conquanto, suas primeiras utilizações remontam à década de 40, em sua forma inglesa, onde “designa simplesmente a pertença a um grupo outro que não anglo-americano (o único grupo branco a não ter uma ‘origem nacional’)” (POUTIGNAT; STREEIFF-FENART, 1998, p.22). Só a partir dos anos 70 que o estudo sobre etnicidade ganhou força e se multiplicou por todos os continentes, em diversas pesquisas.

Neste mesmo período, por razões diversas, houve na França uma resistência em relação ao uso deste termo em voga nas ciências sociais anglo-saxônicas, sendo estabelecido somente na década de 90, em estudos sobre imigração, racismo, nacionalismo e violência urbana. E por se relacionar a temas como estes, não só na bibliografia francesa, como também na maioria dos escritos sobre o assunto, que a etnicidade é alvo de severas críticas.

Por tratar de assuntos de natureza diversa, como citado acima, distanciando-se da busca de um conceito sociológico que defina um objeto científico, a etnicidade se tornou um assunto de difícil mensuração e cercado de polêmicas.

A revista das definições proposta por Isajiw em 1974 punha em evidência a imprecisão e a heterogeneidade do conteúdo da noção. Dos 65 artigos sobre a etnicidade passados em revista pelo autor, a maioria não comportava nenhuma definição explícita, e as poucas que foram propostas pareciam, ao mesmo tempo, vagas e heteróclitas (POUTIGNAT; STREEIFF-FENART, 1998, p.85)

O mesmo autor explica que na tentativa de se conceituar um termo que

no decorrer da década de 70 já era bastante usado nas ciências sociais, acabaram-se por evidenciar uma panacéia de aspectos que deram o tom às discussões. Assim, fizeram da etnicidade ora uma qualidade dos grupos étnicos ora como o próprio grupo étnico; referir-se ora a atributos definidos como culturais (língua, religião, costumes), ora como ligados a uma ascendência comum de seus membros ligada à noção de raça. Alguns acham que podem mensurá-la verificando-se o comportamento e o grau de conformidade das sociedades, outros ligam-na a sentimentos e representações relacionados à pertença e há aqueles que a aplicam em termo de ação e de estratégia.

Mesmo juntando todos estes aspectos numa tentativa de abarcar um conceito genérico, como tentou Burgess (1978 apud POUTGNAT; STREEIFF, 1998, p.86), não foi possível obter um caráter operatório e preciso do conceito. Sobre isso, estes autores explicam que

como nota Banton em sua crítica à obra de Glaze e Moynihan, tal imprecisão e fluidez nas definições tiveram pelo menos o mérito de evitar o dogmatismo e de encorajar a diversidade das abordagens no que surgia como um fenômeno novo. (POUTGNAT e STREEIFF, 1998, p.86)

Para um melhor andamento deste trabalho, diante da variedade de formas de abordagens e autores da etnicidade, convencionou-se o uso da abordagem de Fredrik Barth (1998, p.135) que “pressupõe o contato cultural e a mobilidade das pessoas e problematiza a emergência e a persistência dos grupos étnicos como unidades identificáveis pela manutenção de suas fronteiras”.

Ou seja, as diversas trocas entre as sociedades através das fronteiras é que determinam a existência e a manutenção dos grupos étnicos. A análise aí evidenciada funda-se na atribuição categorial e na interação destes grupos, de modo a questionar-se como a dicotomização entre membros e “*outsiders*” influencia na evidenciação e manutenção das fronteiras étnicas e como tais comportamentos influenciam nos grupos de modo a emergir-se as distinções étnicas e como elas se comportam num ambiente em articulação com a variabilidade cultural (POUTIGNAT; STREEIFF-FENART, 1998).

Explicando esta concepção, Poutignat; Streeiff-Fenart (1998, p.112) concluem que:

Considerando grupo étnico do ponto de vista da atribuição de categorias de

“nós” e de “eles” Barth faz da etnicidade um processo organizacional que não podemos, de um ponto de vista analítico, distinguir *a priori* e por definição de outras formas de identidades coletivas. O foco colocado nas fronteiras guardas para a noção de etnicidade sua ancoragem na noção de grupo, mas frisa a dimensão processual.

Destarte, consubstanciada nesta visão de Barth (1969), a etnicidade enseja, além da auto-atribuição, uma unidade de grupo, que é constituída através do processo de contraste cultural, ou o que este contraste desempenha numa sociedade, não se desconsiderando os processos de manifestações das identidades. Tais processos são efetivados pelos atores sociais em seus contatos uns com os outros, formalizando “espaços cênicos” para operações externas de assimilação.

### 3.3 Etnicidade em São Luís

Refletindo no caso São Luís, a convivência de grupos étnicos diversos (de origem europeia, ameríndia e africana) provoca mudanças no ambiente social comuns em localidades pluriétnicas. Assim, podemos perceber alguns choques culturais, como, por exemplo, em discussões sobre religiões (de origem africana ou de cunho evangélico), sobre a perda da “tradicionalidade” do bumba-boi, sobre a importância da manutenção da Festa do Divino, sobre a condição econômica-social dos negros, sobre a influência francesa no Maranhão, sobre a revitalização do centro histórico e muitos outros assuntos.

Apesar de se referir a este assunto como “perda de identidade”, D’adesky (2001, p.42) esclarece este ambiente da seguinte maneira:

[...] as perdas de identidade podem surgir no seio do grupo onde coexistem diversas culturas sustentadas pela presença de uma cultura hegemônica. Tal situação é comum em sociedades pluriétnicas onde as perdas de identidade atingem, principalmente, os grupos dominados.

A partir das informações levantadas até agora neste trabalho, ficou latente a dificuldade de se trabalhar com um conceito novo e complicado, que é o de etnia e suas derivações. Tanto que Burns (2002), ao propor uma discussão sobre turismo e sua gestão, faz uma referência à *etnia*, ao elencar, dentre outros tópicos importantes, a relação entre *marketing* do turismo (sobretudo na representação das

culturas **étnicas**<sup>12</sup> pelo Estado), a auto-identificação e a homogeneização do mundo.

Vale lembrar que, neste trabalho, ao falarmos de alguns aspectos étnicos em São Luís, focaremos nos relacionados aos descendentes de africanos. Isto significa que, ao introduzirmos algumas informações sobre ela, não estaremos excluindo a importância de outras influências (européia e ameríndia), pois sabemos do caráter das misturas de etnias aqui ocorridas.

Então, para estudarmos a identificação étnica de determinados grupos devemos ter noção sobre alguns critérios básicos objetivos, para depois enveredar pela pesquisa do grupo e buscar os critérios subjetivos.

Os critérios objetivos, para um pesquisador leigo como um acadêmico de turismo, são as noções básicas de identidades individual e coletiva, de pertencimento, de identificação grupal (ou social), para então se chegar à *etnia*.

Começando pela menor partícula do assunto, a identidade individual, ou simplesmente identidade, que pode ser definida como “uma estrutura subjetiva marcada por uma representação do ‘eu’ oriunda da interação entre o indivíduo, os outros e o meio” (MALEK CHEBEL, 1986, apud D’ADESKY, 2001, p.40). É como se o contato que temos com a sociedade fosse marcada por um estereótipo — a representação do “eu”, ou da pessoa, que aos “outros” os identifica a partir do jogo da interação.

Esta representação pode ao longo do tempo ser mudada, dependendo aí dos ideais que são propostos às pessoas, os quais podem constituir-se em seu “elemento dominante”; fazendo da identidade uma estrutura ao mesmo tempo objetiva e subjetiva “*caracterizada e definível à referência temporal*”, segundo o mesmo autor.

A interação com os outros faz com que também transmitam uma imagem de identidade que pode ser aceita ou recusada. Neste sentido, a identidade implica um processo constante de identificação do ‘eu’ ao redor do outro e do outro em relação ao ‘eu’. O olhar sobre o outro faz aparecer as diferenças e, por estas, a consciência de uma identidade (D’ADESKY, 2001, p.40).

Então, a partir do princípio que determina o que a pessoa representa em si na visão do “outro” que fundamenta a dialética das identidades individuais. E este

---

<sup>12</sup> Dias (2002, p.54) ressalva que: “o termo perturba algumas pessoas. MacCannel (1992), por exemplo, pergunta “o que pode ser dito com precisão sobre aqueles aspectos da identidade pessoal marcados como ‘étnico’?”. Na literatura das ciências sociais, o termo étnico situa-se entre conceitos biológicos e genéticos de raça e teorias antropológicas da cultura. Etnia jamais foi sujeita a uma definição rigorosa”.

é o ponto de partida para alcançar a “identidade coletiva”. Porém, este caminho trilhado entre identidades individual e coletiva se faz a partir de um processo que inclui o sentimento de pertencimento, o qual se liga a “identificação social” — que R. Ledrut (1983, apud D’ADESKY, 2001, p.41) classifica como “um conjunto de processos pelos quais um indivíduo se define socialmente, isto é, se reconhece como membro de um grupo e se reconhece nesse grupo”.

A identificação social, que, por sua vez, formata o sentimento de pertença a um grupo, possibilita, conseqüentemente, a formação da solidariedade grupal. Assim se afirma a identidade coletiva, pois “o aparecimento de solidariedades grupais introduz a questão da afirmação da identidade coletiva” (D’ADESKY, 2001, p.39).

Esses processos de interação nem sempre acontecem em um contexto tranqüilo e linear, da forma como foi exposto. A partir das interações podem surgir situações de perda da identidade e/ou de aculturação. É o que Hall (1998) entende como transformações (ou trocas) das identidades. Isto propicia a exposição de relações antagônicas e de dinâmicas interculturais entre comunidades de *status* diferentes. Muito comum encontrar-se tais situações em culturas formadas por diversos conjuntos ou diversas formas culturais, como em São Luís.

Voltando para o processo de identificação coletiva, verificada a unidade de um grupo, após todo aquele processo que vai desde a identidade individual até a solidariedade grupal, se torna visível a identidade coletiva. Por sua vez, esta identidade é vital para que se encontre no seio deste grupo a identidade étnica, sem se confundirem este dois conceitos, pois a identidade étnica presume, dentre outros fatores de coesão, uma grande uma homogeneidade cultural de grupo, o que não acontece com a identidade grupal (D’ADESKY, 2001, p.44). E mais este autor afirma que:

Convém observar que a identidade coletiva, ainda que sustente a identidade étnica, situa-se em um nível inferior de intensidade, porque permanece insuficiente para abarcar os diversos aspectos de uma realidade complexa que inclui a raça, a religião, a língua e a história como elementos de coesão e de solidariedade do grupo.

Esta relação entre “identidade coletiva e identidade étnica” é bem parecida com a relação entre “categoria e grupo étnico” abordado por Poutgnat; Streeiff-Fenart (1998), proposto em páginas anteriores. Logo, podemos fazer um

paralelo para o entendimento do termo “afro-descendência”, como fazendo parte de uma “categoria étnica” ou de uma “identidade coletiva” — que são identificações genéricas — pois como explica D’adesky (2001, p.63, grifo nosso):

Ao contrário do movimento separatista do Sul, o movimento negro antes se revela como um movimento político que procura afirmar um **sentimento comum de pertencimento** e fazer reconhecida a dignidade dos brasileiros de origem africana.

Didaticamente falando, “*este sentimento comum de pertencimento*” é o que dá base para o termo afro-descendência, pois isto se relaciona com o processo de formação da identidade coletiva, que, como foi explicado, é anterior à configuração étnica e essencial à sua formação.

Já a relação entre “identidade étnica” e “grupo étnico” não tem o mesmo grau de similaridade da situação acima discutida (identidade coletiva e categoria étnica) — pois, como já citamos, a confusão é grande entre estes dois conceitos, que ora demonstram uma aceção da “etnicidade” como qualidade aferente a “grupo étnico” ora o demonstra como o próprio “grupo étnico” — mas que podem ser entendidas como identificações mais específicas.

Seguindo, então, as diretrizes deste trabalho, focaremos as atenções para o aspecto da “autodefinição” na análise dos grupos étnicos, como propõe Barth (1969) e Moermam (1965) . Assim, podemos definir o grupo étnico “como um grupo cujos membros possuem, a **seus próprios olhos** e diante dos outros, uma identidade distinta, enraizada na consciência de uma história ou de uma origem comum” (D’ADESKY, 2001, p.44, grifo nosso).

Ao passo que a identidade étnica, segundo o mesmo autor, diz respeito aos fatores que concorrem para a coesão do grupo, ou seja, a base que determina a diferença do grupo, tais quais “os dados objetivos de uma língua, de uma raça ou de uma religião comum, às vezes um território, instituições ou traços culturais comuns, embora possam faltar algumas dessas características”. (D’ADESKY, 2001, p.44).

Com estes conceitos básicos objetivos em mente, devemos agora nos ater aos critérios subjetivos: identificar o grau de relação que os integrantes de uma sociedade têm com a suposta categoria e grupo étnico com o qual se identifica.

Assim, tentaremos identificar alguns fatores que podem concorrer para a coesão dos grupos étnicos derivados da categoria afro-descendente em São Luís, como: a raça, a língua, a religião e a história. Embora não sejam estes os únicos

possíveis neste meio, podendo acontecer outros em pontos de vistas diversos, no entanto são os mais notáveis.

### 3.3.1 Raça

O tradicional uso do conceito de raça para classificar a população em branco, negro e índio, aqui no Brasil, em seu sentido geneticista ou biológico, deixou de ser um conceito operacional, aceitável, perdeu seu valor científico. Porém, o uso comum desta palavra não deve ser descartado, logo porque já faz parte do consciente cognitivo do homem comum (não cientista) entender seus vizinhos por características físicas visíveis comuns, apesar do “imaginário racista alimentar-se das semelhanças e das diferenças fenóticas da cor da pele até diversas características morfológicas” (D’ADESKY, 2001, p.46). Ou seja, expressões usuais como branco, negro e índio já não se ligam mais ao seu sentido original. São usadas com certa autonomia em relação ao antigo conceito de raça biológica.

A utilização, cada vez mais freqüente entre os intelectuais do Movimento Negro, de termos como etnia ou comunidade não faz prever o declínio da palavra raça. Um dos defensores do seu uso é a antropóloga Nilma Bentes. Para ela, a palavra raça serve como alavanca para a conscientização da população negra do Brasil (D’ADESKY, 2001, p.46).

Existem outros termos que também povoam o imaginário racial da nossa sociedade, como as designações mulato, moreno, preto, sarará, tição etc., que nunca estiveram ligados ao conceito biológico de raça. Mas que ao invés de servirem para amenizar os preconceitos originados pelos termos biológicos, servem para mantê-los, ou até aumentá-los, pois a estas variações inferem-se várias qualidades positivas ou negativas como forma de diferenciação entre os indivíduos. Diante destas circunstâncias, é plausível a ponderação de D’adesky (2001, p.49):

De nossa parte, pouco importa o número de categorias raciais cristalizadas em torno de três, quatro ou cinco grupos, uma vez que é claro que as características podem variar consideravelmente de um indivíduo para o outro, e que o número de categorias e o próprio fato de se estabelecerem as categorias são construções sociais e pessoais que podem ser postas em questionamento.

Quando neste trabalho nos referimos à afro-descendência ou à afro-maranhensidade, falamos de uma categoria étnica, genérica, que abrange vários

grupos dentro desta delimitação, possibilitando às pessoas, diante da variedade de identidades a que estão expostas, se identificarem com diversos grupos de identidades diversas ao mesmo tempo, pois “cada indivíduo participa de diversas almas coletivas que são as da sua raça, da sua classe, da sua comunidade confessional, de seus país” (CHEBEL, 1986, apud D’ADESKY, 2001, p.41).

Portanto, uma pessoa pode considerar-se afro-descendente e ser um evangélico, ou praticante do tambor de mina, ou ser um regueiro. Também pode ser, no geral, um afro-maranhense e se identificar como “boieiro”, “regueiro” e “macumbeiro” ao mesmo tempo, pois estas identidades são praticadas em espaços diferentes.

Estas denominações trazidas à tona pelo Movimento Negro — grupo restrito de pessoas que militam pelas causas étnicas do afro-descendente, que estão bem longe de constituírem maioria do grupo que defendem<sup>13</sup> — não excluem denominações como negros, ou pretos, usadas no nosso dia-a-dia. Na verdade, ela engloba todas estas dentro da categoria afro-descendente, como um fator positivo contra as dispersões impressas pelo sistema, que dificultam ações de políticas públicas para esta fatia da população.

### 3.3.2 Língua

A língua é um importante instrumento na formação das identidades, pois ela é um mecanismo da comunicação oral utilizado pela cultura, capaz de nomear, exprimir e veicular outros elementos. É capaz de mudar rumos, tomando dimensões inesperadas, quando usada por outros elementos da cultura. Podemos ter como exemplo as expressões que qualificam o negro pejorativamente, que sobrevivem aos tempos e passam por constante processo de readaptação nas culturas modernas, dando assim sustentação ao racismo.

O que mais caracteriza este instrumento para o afro-descendente é o seu papel na cultura oral, quando funcionava como a memória das comunidades. Configura, assim, uma fonte de manutenção e transmissão pelos tempos de

---

<sup>13</sup> Sobre este assunto, Silva (1995, p.10-11) explica que “ainda que entidades do movimento negro, em seu processo de organização, estimulem a mobilização da população através de propostas que valorizem as origens africanas, esse discurso não atinge grandes proporções no conjunto da população negra”.

conhecimentos apreendidos pela cultura, prevalecendo sobre a escrita<sup>14</sup>, tal como acontecia entre vários povos da África. Esta característica foi preponderante para a implantação da cultura afro em terras brasileiras.

Atualmente, ainda subsistem algumas línguas africanas, ditas crioulas, como o cafundó, falando em comunidades rurais do interior do país. No culto do candomblé, o uso de uma língua Nagô arcaica mantém-se até hoje, apesar da distância e dos raros contatos com a África. (D'ADESKY, 2001, p.50).

Outros aspectos muito fortes da identidade afro-maranhense que diz respeito à língua são os relacionados antropologicamente à formação etnolingüísticas — como as especificidades do linguajar maranhense, o vocabulário popular e a sonoridade do falar e suas influências afro — e os relacionados à formação da identidade musical do maranhense, que Ferretti (2003, p.6) menciona como uma possibilidade de estudo.

Alguns antropólogos, com formação em etnomusicologia poderão discutir especificidade da música maranhense em suas diferentes dimensões, na música popular, na música negra, na música das comunidades religiosas afro-maranhenses, no *reggae*, que faz São Luís ser conhecida como Jamaica Brasileira.

### 3.3.3 Religião

A ligação entre religião e identidade étnica é, sem dúvida, de ampla complementaridade. Os laços exigíveis e necessários à formação da etnicidade são facilmente encontrados na prática religiosa. O poder da religião é tal que D'adesky (2001, p.51) diz que ela “governa a vida espiritual e mantém, na ordem do particular, um conjunto de prática e deveres”. Práticas estas que marcam tão profundamente a vida dos indivíduos que nela crêem, que justificam a sobrevivência de cultos de matizes africanas em terras além-Atlântico, em condições bastante adversas.

A prática religiosa afro-descendente é marcada por uma história de rompimentos, de lutas, persistências, modificações e representações durante estes cinco séculos de história. A chegada dos africanos em terras brasileiras propiciou

---

<sup>14</sup> D'adesky (2001) supõe que esta oralidade é aqui acentuada devido ao alto grau de analfabetismo entre os afro-descendentes. Isso influencia, segundo ele, sua pouca participação em áreas como a ciência e a tecnologia, que são elementos fundamentais na cultura ocidental.

uma tentativa de rompimento de seus laços com a África, impondo-lhes novas referências como novos nomes e religião do dominador. Sendo assim, foram inseridos em um contexto religioso, onde a conversão à religião do senhor era obrigatória e a prática aos cultos de seus ancestrais era abominada.

Para frustrar a proibição dos cultos, as divindades negras serão assimiladas aos santos católicos. Esse empréstimo ao patrimônio religioso do catolicismo permitirá a sobrevivência das raízes religiosas africanas, realizando um espantoso processo de sincretismo hoje criticado por certas correntes ortodoxas do candomblé. (D'ADESKY, 2001, p.51).

Sobre isso, Ferretti (2003) comenta, também, que os africanos escravizados eram considerados animais, não eram donos nem de seu próprio corpo, tinham apenas sua memória, seus valores espirituais e suas crenças, que não podiam ser arrancadas. Esta memória possibilitou a prática das manifestações culturais, dentre as quais as manifestações religiosas de origem em sua terra natal, que, apesar do sincretismo, sofrera muita perseguição da Igreja Católica e do Estado. Paradoxalmente, são exibidas hoje como espetáculo para atrair turistas.

No Maranhão, como no resto do País, os negros, no passado como ainda hoje, sofreram e sofrem preconceitos tanto de raça quanto de classe. Como mostra muito bem Josué Montello em *Os Tambores de São Luís*, nossa cidade dorme ao som dos tambores. Como comentamos em alguns trabalhos, por ignorância ou por preconceito, a maioria dos maranhenses, entretanto, desconhece, não gosta ou teme os tambores do Maranhão. (FERRETTI, 2003, p.6)

Em São Luís, existem ainda duas casas fundadas por africanos na primeira metade do século XIX, são a Casa das Minas e a Casa de Nagô, que estão entre os terreiros mais antigos do Brasil. Outros terreiros foram fundados nos fins do século XIX e muitos outros no século XX. Apesar das dificuldades de se identificar o número exato de terreiros, devido principalmente aos integrantes desses cultos se identificarem como católicos nos censos, estima-se em mais de mil o número destas casas só na Ilha de São Luís. (FERRETTI, 2003)

A religião por si só é um sistema gerador de sociabilidade e de comunidade. Particularidade esta, que no seu princípio aqui no Brasil, foi essencial para a potencialização da sociabilidade do africano, diante das circunstâncias aqui expostas; era o elo que os remetiam aos devaneios da mãe África.

Hoje, o terreiro de candomblé continua a ser para os seus membros um local de reuniões, uma fonte de proteção e orientação e, também, o símbolo de uma afirmação existencial oriunda da etnia dos antigos escravos, preservando uma cosmologia ancestral. Nesse sentido, é impossível compreender o *ethos* cultural brasileiro sem passar pela questão dos cultos negros (SODRÉ, 1986, apud D'ADESKY, 2001, p.53).

### 3.3.4 História

O advento da história é de inegável valor para a evolução humana. Como se diz que através dela “*aprendemos com os erros do passado para não repetimo-la no futuro*” (adágio popular). Não nos relacionarmos com este fator é no mínimo sinal de pouca inteligência.

Para a etnia, como não poderia ser diferente, é de suma importância, ou melhor, é parte essencial desta noção. É a partir dela que se reforça a solidariedade e a coesão dos grupos. “Para a população negra brasileira, a história revela a sua marginalização, seus personagens míticos, suas rebeliões, a luta contra o racismo, os momentos fortes de seu passado” (SANTOS, 1984, p.20).

Acontece que a tomada de consciência coletiva nem sempre tem por base a plena valorização do passado histórico, não concorrendo esta para a coesão do grupo e para a existência de uma história comum positiva. Isso acontece geralmente, segundo D'adesky (2001), na história de grupos dominados em sociedades pluriétnicas, quando o indivíduo tende a ocultar a história particular em proveito da história da nação. É o que se passa quando Montes (1996, p.67) questiona: “e o que fazer com Machado de Assis, que era mulato e que , à medida que foi tendo sucesso, foi mudando de cara nas imagens, até finalmente ficar branquinho, com o cabelinho meio crespinho?”.

Até nessas circunstâncias é observada a importância da história, tanto como um fator de agregação quanto de desagregação do grupo. É este fator de agregação que se busca ao reivindicar-se a identidade étnica afro (descendente, maranhense, ou ludovicense) através da recuperação e valorização da história do negro. É a tomada de consciência de uma história positiva dos nossos mártires negros, como Negro Cosme, Catarina Mina, Mãe Andressa; e exemplos vivos como Mestre Felipe e Mestre Antônio Vieira. São exemplos de luta que foram alicerçados desde a solidariedade na diáspora africana, reforçada pela luta contra a escravidão e pela denúncia contra a discriminação étnica, que na sociedade do politicamente

correto como a nossa, poda implicitamente a capacidade produtiva da maioria dos afro-maranhenses.

#### 4 **ASPECTOS GLOBAIS E ÉTNICOS DE MANIFESTAÇÕES NO LOCAL: São Luís**

São Luís, capital do Maranhão, é a cidade politicamente mais importante do Estado. Nela se concentram as sedes dos poderes públicos estaduais (executivo, legislativo e judiciário), além de indústrias multinacionais de exportação de alumínio e minério de ferro, pólo industrial e forte centro comercial (em relação aos outros municípios do Estado). Todos estes requisitos fazem desta cidade, além de centro político, o importante centro econômico do Estado.

É uma cidade que embora taxada de provinciana por muitos — no sentido, pejorativo e comparativo de estar mais para cidade de “interior” que para capital de Estado — respira ares de metrópole: com já conturbada aglomeração urbana, ruas incompatíveis com o fluxo crescente de automóveis e movimentado centro de compra — além de outras particularidades<sup>15</sup> que a credenciam como localidade de características globais.

Aqui, como em outras localidades, ocorrem a todo instante conflitos sociais, que são acirrados, principalmente, pela má distribuição gerada pelos avanços econômicos, tecnológicos e científicos entre os diferentes estratos sociais. Conflitos que colocam frente-a-frente características consideradas globais e modos particulares de identidades locais com fortes laços na cultura popular, que sob

---

<sup>15</sup> Podemos fazer referências também a algumas outras particularidades, como o aumento populacional de sua zona periférica, especulação imobiliária crescente em algumas áreas “nobres” da cidade, aumento significativo de edificações de grande porte que modificam o traçado de alguns bairros da cidade, aumento da criminalidade, crescente mercado informal, problemas com o aumento do desemprego.

diferentes prismas podem ser entendidos como: de centro econômico *versus* periferia, de classe dominante *versus* classe dominada, ou de tradição *versus* modernidade. É o que Hall (1998, p.78) propõe como uma das contratendências da globalização: o fato de ela ser “muito desigualmente distribuída ao redor do globo, entre regiões e entre diferentes estratos da população dentro das regiões”.

Estas partes opostas são geralmente enraizadas em valores divergentes que de certa maneira nesse contato acabam se fundindo, surpreendendo, assim, por diversas vezes, as algumas lógicas científicas modernas que tendem à homogeneização.

Ao invés de pensar no global como “substituindo” o local seria mais acurado pensar numa nova articulação entre “o global” e “o local”. Este “local” não deve, naturalmente, ser confundido com velhas identidades, firmemente enraizadas em localidades bem delimitadas. Em vez disso, ele atua no interior da lógica da globalização. Entretanto, parece improvável que a globalização vá simplesmente destruir as identidades nacionais. É mais provável que ela vá produzir, simultaneamente, *novas identificações “globais” e novas identificações “locais”* (HALL, 1998, p.77-78, grifo do autor).

Nesse meio é que sobrevivem as particularidades locais, que fazem surgir as identidades que, segundo Montes (1996, p.56, grifo nosso), Lévi-Strauss associou “a uma certa forma de integridade e totalidade **das culturas**” . No atual panorama interétnico isto parece ir além das culturas, enquadrando-se com mais firmeza como características da identidade étnica: “a identidade de um grupo que se diferencia dos outros por um conjunto de características étnicas e que tem formas de cultura, costumes, valores, etc., que lhe são próprios” (MONTES, 1996, p.56).

Os conflitos locais anteriormente citados não acontecem de maneira isolada, em discordância com outros lugares. Resguardadas as particularidades de cada contexto, estes problemas aqui vividos são “repetições” do que acontece em várias outras cidades do Brasil e do mundo, onde o sistema de economia de capital prevalece, principalmente nos chamados países de Terceiro Mundo.

Os países capitalistas, tanto os desenvolvidos quanto os em desenvolvimento, ainda não souberam lidar com suas diferentes etnias, principalmente quando se tratam de minorias. Os conflitos étnicos estão aí: no centro da Europa, como vimos há pouco tempo na Guerra da Bósnia, com o grupo basco que tenta se libertar da Espanha, ou com grupos de jovens franco-africanos

incendiando carros como forma de protesto por direitos iguais e contra discriminações sofridas na França; na Austrália, só há bem pouco tempo os aborígenes foram aceitos como cidadãos; nos Estados Unidos, os indígenas — que foram quase dizimados —, os afro-americanos, os latinos e os brancos engalfinham-se por espaços e direitos. Portanto, discutir etnias em nossa capital não significa viajar por um horizonte distante à nossa situação político-social.

Com a festejada diversidade étnica local — onde os afro-descendentes (negros e pardos) emergem em ampla maioria<sup>16</sup> — somada à visível situação de exclusão social em que se encontra esta categoria na capital (e no Estado), mais os elementos globais que indicam a evidência de conflitos étnico-sociais a partir da distribuição desigual dos lucros com o processo global, é plenamente cabível por parte dos poderes públicos locais trabalharem a diminuição da pobreza no viés das discussões étnicas, das diferenças, das particularidades.

Tomemos como exemplo alguns bairros de São Luís, como Liberdade, Coroadinho, Bairro de Fátima, Anjo da Guarda. São bairros com diversos problemas sociais, com deficiência de infra-estrutura básica, habitações inadequadas para uso humano (palafitas), desemprego, alto índice de criminalidade, tráfico de drogas e que, além disto, têm em comum o fato de serem habitados, majoritariamente, por pessoas tidas como afro-descendentes.

No meio acadêmico, estes bairros são identificados como fazendo parte dos “bolsões de pobreza”; por alguns grupos do movimento negro, como “quilombos urbanos”; ou popularmente como “favelas”, “invasões”, ou, resumindo, “bairro de gente negra e pobre”.

Paradoxalmente, é nestes “locais” que sobrevive a maioria das manifestações folclóricas<sup>17</sup> que atualmente são usadas como atrativos turísticos de São Luís — principalmente em épocas festivas (Carnaval e São João). Elas

---

<sup>16</sup> Segundo o site do Observatório Afro-brasileiro, em pesquisa datada do ano de 2003, São Luís tem uma população de 587.301 mil afro-descendentes – que é a soma das pessoas que se identificaram para os recenseadores como negros e/ou pardos –, portanto esta etnia abrange mais da metade da população de São Luís, que segundo o Censo Demográfico 2000 – IBGE é cerca de 870 mil habitantes.

<sup>17</sup>A Carta do Folclore Brasileiro de 1995 conceituou folclore como “conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individualmente ou coletivamente, representativo de sua identidade social”, em uma releitura da Carta de Folclore Brasileiro de 1951

expressam a “identidade cultural” do maranhense (ludovicense) frente às possibilidades de homogeneização cultural global imposta pela pós-modernidade ao local. É um espaço onde o folclore floresce, diferencia e protege a cultura local e, segundo Dias (2003, p.112), este “fato folclórico<sup>18</sup> tem essa característica de facilitar a construção da identidade cultural no processo de socialização”. Dias (2000 apud DIAS, 2003, p.112) ainda fala que:

A busca de uma identidade cultural sempre é a busca de afirmação de uma diferença e de uma semelhança. Quando se busca a identidade cultural, procura-se identificar os que são iguais, quem se identifica, conosco; isso fortalece o sentimento de solidariedade grupal. No entanto, ao nos identificarmos como igual, isso significa que somos diferentes de outros; desse modo, a construção da identidade tem esse aspecto, aparentemente contraditório, de necessitar estabelecer as diferenças em relação aos outros membros de outras comunidades.

Não obstante, essa situação do contexto local é um exemplo de como uma particularidade da etnia afro-descendente — a identidade cultural — emerge e interage com os aspectos globais, configurando modos de adequação destas partes conflitantes nesta nova “ordem mundial”.

#### **4.1 Aspectos gerais do ambiente sócio-econômico voltado para o turismo em São Luís**

É inegável a vocação turística da cidade de São Luís, representada pela diversidade histórica, cultural e natural; mas isto se opõe à entropia gerada por sua riqueza potencial não aproveitada, e, quando muito, pouco aproveitada. Nota-se isso se compararmos os números do turismo no Maranhão, no seu Plano Maior de Turismo, em relação a outros estados do nordeste. Estando muito aquém dos destinos consagrados dos turistas no nordeste, como: Ceará, Bahia e Pernambuco.

Mas estes números vão muito além da tímida atividade turística praticada em nosso Estado. São apenas reflexos de um problema de ordem estrutural, que atinge o Estado nos mais diversos níveis econômicos e sociais; influenciando, por exemplo, na relação que o nosso povo tem com a cultura local expressa na falta de consciência e no pouco zelo com às coisas da terra.

Isso, não por acaso, pode estar ligado com a nossa pobreza econômica e

<sup>18</sup> Segundo Lima (1985, apud Dias 2003, p.107), “considera-se fato folclórico toda maneira de sentir, pensar e agir, que constitui uma expressão da experiência peculiar de vida de qualquer coletividade humana, integrada numa coletividade civilizada. O fato folclórico caracteriza-se pela espontaneidade e pelo seu poder de motivação sobre os componentes da respectiva coletividade”.

com o pouco desenvolvimento social alcançado pelo Estado – fazendo-o figurar na lista do IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) como um dos mais baixos do país. Isto, por sua vez, influencia diretamente na qualidade de vida e no nível educacional da população. Ferretti (2003, p.7, grifo nosso) detecta tal fato – ressaltando que não se trata de uma verdade indiscutível e sim, da necessidade de se discutir mais a questão – da seguinte maneira:

De modo geral, o maranhense não gosta e não aceita que se fale mal de sua terra, gosta dos que o elogiam, mas conhece pouco e não sabe apreciar devidamente as tradições locais. Creio que isso se deve a deficiências na **educação** dos jovens e a preconceitos inculcados de longa data, que ainda permanecem.

Então, da mesma forma que o turismo precisa ser trabalhado, como há muito se promete, outras atividades de importância vital também precisam se desenvolver na mesma proporção, pois o desnível sócio-econômico da localidade pode facilmente refletir na atividade turística de maneira inversa ao seu propósito, mitigando os impactos positivos e potencializando os negativos. Estes últimos são muito mais visíveis e comprometedores do futuro da região.

As praias, os rios e manguezais, as áreas de proteção ambiental, a variedade de fauna e flora, aliadas à beleza histórica do mito fundação de São Luís e da misturas de etnias aqui ocorrida — o ameríndio, o africano e o europeu — fazem desta Grande Ilha (Upaon-açu) um belo mercado em potencial para a atividade turística, pois as possibilidades de segmentação são variadas.

A segmentação da atividade turística, que, como vimos, é eminentemente econômica e globalizada e sua possibilidade de inserção econômica, pode ser um importante instrumento para efetivação dos Direitos Sociais e Garantias Individuais e Coletivas consagradas na Constituição Federal de 1988. Estes, apesar de estarem disponíveis a todos os cidadãos, não estão ao alcance de boa parcela da população, pois os problemas econômicos e o restrito acesso a este recurso, recorrentes em sociedades capitalistas do terceiro mundo, impedem o pleno uso de referidos direitos, comprometendo, assim, o desenvolvimento do conjunto de grandes fatias populacionais alijadas deste processo econômico-social.

Existem vários grupos que historicamente são alvo de preterição e conseqüente exclusão social ou econômica como: os idosos, as mulheres, os homossexuais, grupos étnicos, pobres, etc. Sendo que alguns desses já são

trabalhados pela atividade turística, funcionando esta atividade como meio de socialização, como o turismo para terceira idade, o turismo social (com baixo custo) e o turismo GLS – Gays, Lésbicas e Simpatizantes.

Em um país em vias de desenvolvimento como o nosso, onde a riqueza se concentra nas mãos de poucos e com imensa população sobrevivendo com recursos bastante limitados, são vários os grupos excluídos de direitos e de divisas econômicas. Muitos destes encontram-se nesta situação devido a problemas históricos derivados do tipo de colonização aqui imposto, que influenciaram profundas diferenças econômicas e sociais que dificultam o pleno desenvolvimento do país.

No Maranhão, estes problemas ainda proporcionam conseqüências nefastas à população pobre do Estado, pois, como já foi dito, ele figura entre um dos dois estados mais pobres da Federação, com um imenso contingente de pessoas vivendo abaixo da linha de pobreza e em situação de indigência.

O turismo por ser uma atividade econômica e sócio-cultural, pode muito bem contribuir com o preenchimento desta lacuna social, promovendo a inserção econômica de grupos historicamente excluídos, tanto através da participação direta ou indireta na atividade turística, quanto por meio de ganhos sociais como educação, saúde, infra-estrutura, etc., possibilitados pelo aumento na arrecadação de impostos no município.

Um exemplo disso é a possibilidade de se trabalharem as particularidades étnicas afro-descendentes de São Luís como uma opção alternativa ao turismo local, aproveitando-se do fato de o Estado ter a terceira população negra do país — “a segunda” proporcionalmente, como alguns afirmam — de modo a promover uma maior inserção econômica desta população que se encontra nos mais baixos índices sociais do Estado e preservar os traços identitários deste povo frente aos preconceitos sofridos por ele. Para que sejam valorizadas sua história e a sua importância na formação do atual cenário nacional e local, tomando-se os devidos cuidados para não excluir desta história a participação dos outros povos que aqui compuseram nossa identidade.

#### **4.2 Resgate de manifestações étnicas de matrizes africanas em São Luís**

Não precisamos nos esforçar muito para constatar em São Luís um

forte contingente negro ou afro-descendente. Já esta mesma facilidade de percepção não é verificada se procurarmos referências positivas sobre os patrimônios materiais e imateriais deixados pelos antepassados deste povo. Somente há bem pouco tempo valores culturais do afro-descendente vieram ganhando espaço na opinião pública local.

Podemos observar isso nas principais referências — de domínio público — que temos de nossa cidade: São Luís, única capital brasileira fundada pelos franceses; São Luís, Patrimônio Cultural da Humanidade... por seu conjunto de casarões coloniais portugueses; São Luís, fundada por franceses, invadida por holandeses, colonizada por portugueses; São Luís, cidade dos azulejos (portugueses e franceses); São Luís, a Atenas brasileira, Ilha dos amores, cidade dos poetas...; e muitas outras. De forma mais recente outras referências também têm sido trabalhadas, embora que, com menos intensidade e ainda com muitas ressalvas como: o bumba-meu-boi do Maranhão; São Luís capital brasileira do reggae.

Não por acaso, as referências que fazem alusão a grupos de classes menos abastadas sempre são bastante polêmicas, pois em países como o Brasil, onde a formação da população é composta por elementos de culturas variadas, há sempre a presença de uma cultura hegemônica. Ou seja, num país originado de uma ex-colônia, é natural que se reproduza a cultura do dominador. No caso de São Luís, a cultura de origem portuguesa (européia) é a dominante.

Não obstante, a capital maranhense é também conhecida pela variedade cultural, com fortes traços afro-descendentes. “Sabemos que o Maranhão é um dos estados de maior contingente negro no país, já que, conforme os últimos censos, os pardos e pretos constituem mais de 70% de nossa população” (FERRETTI, 2003, p.6).

Este contingente é responsável pela maior parte das manifestações culturais nomeadas de populares na nossa capital, não excluindo a ameríndia e a portuguesa. Algumas com características bem ligadas a elementos do continente africano, outras bem brasileiras, com elementos sincréticos (re-adaptações) e manifestações com características bem locais com motivações ligadas a partir da realidade aqui vivida.

O que temos de mais africano na cultura brasileira são as religiões de matrizes africanas trazidas pela memória histórica e a tradição da oralidade destes povos escravizados. Com a diáspora africana — onde estes povos foram despidos

de tudo o que tinham em sua terra natal (nome, religião, terras, família, etc.) menos da sua memória —, essas religiões foram aqui transplantadas adaptando-se e resistindo em ambiente inóspito a sua cultura. Aqui se modificaram com o meio, através do sincretismo, conseguindo amenizar o rompimento abrupto com sua “terra mãe”; incorporaram a brasilidade, a criatividade e a habilidade para sobreviver à perseguição oficial do Estado: “a liberdade de culto, garantida desde a constituição brasileira de 1891, não garantiu a dos terreiros de religião afro-brasileira” (FERRETTI, 2006, p.1).

Um forte símbolo da religião afro-maranhense é o “*Querebentã de Zomadonu*” ou, como é conhecida, Casa das Minas. Fundada provavelmente em 1847, foi a primeira casa de *Tambor de Mina* do Maranhão. Este termo identifica os cultos de origem africana no Maranhão, bem como o Candomblé na Bahia, Xangô de Pernambuco, Batuque no Rio Grande do Sul e Macumba do Rio de Janeiro (FERRETTI, 1996).

De acordo com o mesmo pesquisador, a Casa das Minas é a única casa do Brasil de origem Jeje-Fon — designação étnica dada aos grupos da região hoje ao sul do Benin, antigo Daomé, que falam a língua fon. Ela deu origem a várias casas de culto afro no Maranhão e por toda a Amazônia; diferenciando-se, além de sua origem Jeje, pelo culto exclusivo aos *Voduns* — divindade, em Jeje, que corresponde ao Orixá para os Nagôs (ou Iorubas).

Existem várias casas de culto no Maranhão, variação tal qual a diversidade étnica de africanos aqui aportados. Temos a Casa de Nagô, o Terreiro Fanti-Ashanti, o Terreiro de Iemanjá, e vários outros; que correspondem às mais diversas origens étnicas africanas: Nago, Angola, Cambinda, Fanti-Ashanti, etc. Também não se poderia esquecer os terreiros de Umbanda e de Cura — ou Pajelança — que mesclam a religião afro com cultos ameríndios e espíritas (FERRETTI, 1996).

Ainda no campo religioso, na área do catolicismo popular, é muito festejado entre os afro-descendentes de São Luís a Festa do Divino Espírito Santo. Tradição trazida pelos colonizadores portugueses açorianos, que vieram de Ilhéus e chegaram ao Maranhão por volta de 1615 e 1625. Remonta o século XIII quando a Rainha Dona Isabel de Portugal ergueu uma igreja em Alenquer em homenagem ao Divino, como resultado de uma promessa. Deu-se assim o início ao culto do Divino que “de simples bodo — distribuição de óbulos, de esmolas aos pobres — esse culto tornou-se depois uma assembléia festiva, alcançando ares majestosas”

(CARVALHO, 1995, p.6).

O culto ao Divino remete ao episódio bíblico da descida do Espírito Santo sobre a cabeça dos apóstolos em forma de línguas de fogo no Domingo de Pentecostes — ponto alto de várias Festas do Divino, que começaram no dia Ascensão de Jesus Cristo: “de acordo com o calendário litúrgico da Igreja, a Ascensão ocorre quarenta dias após o domingo a Páscoa, portanto, sempre numa quinta-feira. Dez dias após a ascensão é o domingo de Pentecostes” (FERRETI, S., 1996, p.167).

São duas as principais características deste ritual do Divino no Maranhão que o distinguem de festas realizadas em outros estados, segundo Ferreti, S. (2005, p.9) é,

[...] primeiro, a presença marcante de mulheres – as caixeiras, que tocam instrumentos musicais denominados caixas do Divino. A outra diferença, que ocorre principalmente em São Luís, é estar incluída no calendário litúrgico de terreiros de tambor-de-mina [...].

O Tambor-de-Crioula é um folguedo típico do Maranhão, realizado geralmente em homenagem a São Benedito, o santo negro, que é adorado por *tói Averequete* — entidade da religião Tambor de Mina que, segundo Ferreti (1996), gosta de tambor-de-crioula. Já Maria do Rosário Santos (2003) explica que o tambor de crioula não tem data certa para tocar, e pode também ser oferecido a Nossa Senhora do Rosário, São Raimundo e outros santos. Em cidades do interior como Ipixuna e Codó, no mês de maio, ainda é tocado em comemoração à libertação oficial dos escravos e dia 13 de maio para “Preto Velho” (entidade da umbanda).

A dança é feita em forma de roda por dançarinas chamadas de “coreiras”, que uma a uma bailam no meio do círculo se voltando em direção aos tambores, que dão a pulsação da dança. Após as reverências aos tambores através da dança, a coreira cede o seu espaço no centro do círculo a outra coreira a partir da pungada (umbigada) — espécie de convite para dança, formalizado pelo encontro dos abdômens.

No interior do Estado, a ‘umbigada’, que é feita com encontro do abdômen, nos homens é substituída pela ‘pernada’, na maioria das vezes com o propósito de derrubar os distraídos. Em geral todos ficam atentos e ansiosos pelo momento da pungada [...]. (SANTOS, 2003, p.3)

Em São Luís, o papel dos homens (“coreiros”) se restringe a cantar em

coro em resposta a um tipo de evocação do cantor principal, que puxa a toada. “Os cânticos do tambor de crioula são entoados num só estribilho, porém esse é repetido várias vezes em coro” (SANTOS, 2003, p.3). Os tambores que acompanham a dança são três: o marcador, também chamado de tambor grande ou rufador; o socador, conhecido do meio ou chamador; e o crivador, ou tambor pequeno.

Há também o Bumba-Meu-Boi, outro símbolo da cultura popular maranhense. Esta manifestação ocorre de norte a sul do país, principalmente no nordeste, ligado ao ciclo do boi. Aqui possui um forte traço religioso, de agradecimento a São João, que é afeiçoado à “brincadeira” do boi, fazendo parte das festas juninas, que giram em torno de homenagens também a Santo Antônio, São Pedro e São Marçal — santos juninos marcantes na realidade local. Em outros estados, o boi é festejado entre os meses de novembro e janeiro até o dia de Reis, caracterizando-se, portanto, como festejo do período natalino. (CARVALHO, 1995).

Usando as palavras de Sampaio (1982, p.62), o boi é um “folgado de grande popularidade no Maranhão, particularmente na Ilha de São Luís e ao largo do litoral do Estado. Já sua origem é definida pelos autores como confusa. A mais antiga referência foi encontrada por Assunção (1995, p.25) quando de uma carta enviada para um jornal (Farol Maranhense) em 1829, que continha “uma breve descrição na qual o Bumba-meu-boi era pintado como uma perigosa assembléia ‘indígena’ noturna”.

Outra referência é citada por Araújo (1986), a partir de matéria do jornal “O Imparcial” em 1861, em que é retratado como um “estúpido e imoral folgado de escravos”. Sendo a vinculação ao elemento escravo/negro a característica mais comum a este folgado.

No Maranhão, devido às diversas interpretações regionais que o boi propiciou, fez surgir os variados sotaques — diferenças rítmicas e de indumentárias, originadas a partir das múltiplas interpretações regionais do boi — classificados como: sotaques de matraca (sotaque da Ilha); de zabumba (ou sotaque de Guimarães); de orquestra (da região do rio Munin); de Pindaré (sotaque da região Baixada); de costa de mãos (da região de Cururupu).

Seguindo as palavras de Carvalho (1995), é visível no processo de formação e desenvolvimento do boi traços dos três agentes étnicos e culturais que originaram o povo brasileiro, com maior influência do negro sobre as outras. Por essa prevalência de negros, esta manifestação demorou a ser aceita aqui. Até as

décadas de 30 e 40, do século XX, os bois eram restritos aos bairros, não entravam no centro da cidade (ARAÚJO, 1986; CARVALHO, 1995).

O carnaval maranhense é repleto de manifestações da cultura afro-maranhense. Por ser um ambiente festivo, de libertinagem quase que geral, tornou-se um espaço propício para várias encenações folclóricas e de exacerbação dos limites impostos pela sociedade aos costumes populares. O próprio carnaval de rua — que teve suas raízes fincadas nas festas do entrudo português — é marcado pela adaptação das camadas populares às festas das camadas dominantes, que por esta foi abandonada. Mas o que visualmente mais caracteriza a cultura afro-maranhense atualmente nesta comemoração em São Luís são: a casinha da roça, que faz uma representação de um típico casebre do caboclo maranhense, com seus utensílios, comidas e festividades; o próprio tambor-de-crioula, que não tem época do ano fixa para se apresentar; e os blocos afros, que fazem um trabalho de resgate de danças e ritmos africanos.

Existem também outras duas manifestações que não têm em sua essência uma ligação direta com tradições africanas, nem readaptações de costumes afros, mas que por se encaixarem em grupos oriundos de populações historicamente excluídas sócio-economicamente e florescerem nas periferias dos grandes centros urbanos — local que se convencionou recinto de moradia de negros, pois ali se alocaram maciçamente após a abolição da escravatura — podem ser consideradas grupos étnicos de categoria afro-descendente. São elas o *reggae* e o Movimento *hip-hop*. O fato de serem inspirados em manifestações de “outras” culturas suscita muita discussão sobre a sua autenticidade.

O *reggae*, sem sombra de dúvida, já faz parte da vida e do cotidiano dos moradores dos bairros pobres da capital; representa um espaço de lazer e divertimento para esta fatia da população ávida por políticas públicas de todos os tipos e que encontram neste ritmo de origem jamaicana e neste espaço um alívio ao desgaste diário ao qual estão expostos.

O Movimento *Hip-Hop* tem mesma origem, só que com o ingrediente do engajamento político-social manifestado através da música (o *rap*) com letras fortes, diretas, incisivas, de questionamento sobre a sociedade e numa linguagem de fácil percepção por este estrato, que se qualifica por ter um nível educacional enormemente inferior aos das classes dominantes do Estado. Este movimento tem um grande poder de articulação dentro de suas comunidades, tomando iniciativas, que a princípio são papel do Estado, com relação a práticas sócio-econômicas e

conscientização política.

Seus trabalhos atualmente começam a ter visibilidade, a exemplo do trabalho do *rapper* MV Bill do Rio de Janeiro, que alcançou a mídia nacional com seus projetos sociais e seu documentário da vida nas favelas. Em São Luís existem dois grupos de *hip-hop*, o Favelafro e o Quilombo Urbano, sendo que estes são uma espécie de matriz de vários núcleos menores em ação em vários bairros, denominados “posses”. Desenvolvem trabalhos sociais a partir do tripé *rap*, *grafite*, *brack* nos seus domínios que, além de fazerem música mantêm vários outros trabalhos como: organização de cursinhos para negros, educação política, etc. (informação verbal)<sup>19</sup>.

Montes (1996, p.68), respondendo a uma incitação feita sobre o *funk* e o *rap* como resultado da globalização e da aculturação da indústria cultural dos Estados Unidos, retruca que:

Pessoalmente, como gosto de batuqueiro e acho o *funk* chatinho do ponto de vista musical, adoraria que se voltasse ao batuque. Mas quem sou eu para dizer isso aos garotos de periferia, numa sociedade racista que lhes diz que negro é pobre, feio sujo, fedido, não vai dar nada na vida, é ladrão, etc.? Onde vocês acham que eles poderiam encontrar referências culturais positivas, a partir das quais pudessem elaborar sua identidade enquanto grupo, exceto, exatamente, numa música de protesto, e numa música que nos Estados Unidos constrói uma identidade negra como um valor positivo?

Por fim, outra manifestação da etnia muito comum aqui é a capoeira. Sua origem em terras ludovicenses é assunto bastante confuso. Em conversa com integrantes (instrutores) da capoeira Angola<sup>20</sup> da Companhia de Dança Catarina Mina, foi-nos relatado que não se descarta possibilidades da capoeira ter sido praticada aqui como outros tipo de dança.

Porém, é consenso que tanto a capoeira de angola, tida como a de raiz da arte, quanto a regional — a “arte nacional brasileira”, ou uma luta marcial, assim transformada por Mestre Bimba — praticadas hoje em São Luís é fruto dos vários intercâmbios com a Bahia, a partir da chegada aqui do capoeirista baiano chamado Mestre Sapo, no início da década de 80 do século XX (informação verbal)<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Informação fornecida por Carlos Alberto Dias (Carlão), ex-integrante do movimento *hip-hop*, em 7 de Abril de 2006.

<sup>20</sup> Apesar de várias controvérsias levantadas, a capoeira é conhecida como uma arte brasileira. É atualmente dividida em duas vertentes: capoeira de Angola, considerada como a tradicional por manter aspectos da raiz da luta; e a capoeira regional, modificada para se adequar à “sociedade baiana” em meados dos anos 40 do século XX, passando posteriormente a ser aceita como luta oficial do Brasil. (MOREIRA, 1998, p.28)

<sup>21</sup> Informação fornecida em entrevista informal pelos instrutores de Capoeira de Angola da Cia de Dança Catarina Mina Ivan Madeira e Luciano Serra (o Caracol) em 4 de Abril de 2006 naquela

O que eles questionam é que antes deste Mestre, a capoeira já era aqui praticada, chegada, possivelmente, através de Portos locais, no qual atracavam navios de todo o Brasil, pelos negros estivadores que tinham como diversão jogar capoeira nos momentos de folga. Consideram também que o tambor-de-crioula dançado por homens em alguns locais do interior do Maranhão — onde era usado um tipo de pernada como pungada — pode ser considerada como uma corruptela da capoeira, guardadas as devidas diferenças.

Nacionalmente, a origem da capoeira é também muito discutida. Contudo, por mais que se questione sua origem, esta arte popular nacional é muito associada ao povo negro e tem um importante papel para a afirmação da identidade étnica do descendente de africano ao longo de sua história.

A construção da legitimidade da capoeira no Brasil se relaciona à construção do lugar social do negro no país. O significado social dessa prática cultural de raízes negras se transmuta, conforme se procede, às mudanças na sociedade mais ampla. A transformação da capoeira de símbolo étnico em símbolo nacional tem por finalidade a incorporação e subordinação dos valores culturais negros. Certamente, sobreviver era preciso; sobreviver era resistir; resistir tornou-se uma ação estratégica onde o corpo se tornava o principal referencial. (SILVA, A., 2003, p.50)

Antes que o leitor questione sobre o que a capoeira e o *hip-hop* têm a ver com o turismo, lembramos que ante ao impacto gerado pela modernização, globalização ou pelo turismo, faz-se necessário que estejamos preparados, não somente com educação e qualidade de vida, mas seguros da importância da identidade local frente ao bombardeio cultural global. Estas manifestações étnicas se destacam por serem núcleos de resistência de identidades culturais e de valores afro-brasileiros, além de trabalharem a inclusão social através da política, arte e da cultura, a jovens carentes das periferias, normalmente relegados à marginalização. Isto pode proporcionar, por exemplo, uma solidificação de valores culturais frente a possíveis impactos negativos do turismo.

Neste mundo de informações, as práticas culturais estão aí a todo instante a um *click* de distância em um terminal de Internet gratuito. Por isso, é imensa a possibilidade de identificação, de reformulações e resgates de identidades. Neste sentido, é importante sabermos utilizar os atuais veículos de informações para a manutenção da essência e o entendimento do dinamismo da cultura, pois:

---

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, companhia.

lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – deslocadas – de tempos, lugares, histórias, e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades [...] (STUART, 1998, p.75).

## 5 **TURISMO BASEADO NO LEGADO AFRODESCENDENTE:** fundamentações

Nos capítulos anteriores foi descrita uma seqüência de fatores que supomos corroborar, implícita ou explicitamente, em diretrizes que levam a termo a ação de qualquer gestor público ou privado que se defronte em questões sobre modernidade e identidades locais vulneráveis ao apelo econômico global. Especificamente falando, grupos étnicos fincados na crença do legado afro-descendente frente ao apelo turístico global em São Luís.

Neste espaço arriscamo-nos na tentativa de cruzar tais informações no intuito de gerar perspectiva para um eventual sistema de contra-peso que vise resguardar as identidades locais afro-ludovicenses do inevitável contato com a atividade turística, de modo a gerar uma sinergia positiva para a localidade na forma de controle desta atividade perigosamente impactante.

A proposta de trabalhar a temática das heranças étnicas, como nos propomos nesta pesquisa, é uma perspectiva nova e ainda pouco comum na nossa literatura. Ignarra (1998) faz referência à possibilidade do turismo étnico como segmento do mercado turístico, dentro do critério cultural. Já Miguel Bahl (2004, p.70), em seu livro *Legados Étnicos & Oferta Turística*, trabalha o incremento da oferta turística da cidade de Curitiba, para benefício do turismo receptivo, pois, segundo ele:

Além da constatação da existência de um legado étnico na cidade de Curitiba, relacionado aos imigrantes alemães, italianos, japoneses, poloneses e ucranianos, verificou-se que o mesmo pode contribuir para a diversificação da oferta turística local.

Diante do exposto acima, faz-se pertinente esclarecer que esta abordagem também se relaciona ao turismo receptivo, mas a ênfase está direcionada à conservação e manutenção de particularidades étnicas e seu possível uso para ganhos político-sociais, dada a profundidade da perspectiva turística em nossa sociedade. Resumidamente, o foco aqui está no possível uso racional das particularidades étnicas locais pela atividade turística.

Então cremos este ser um momento oportuno para um trabalho que chame a atenção aos aspectos globais e locais que digam respeito à lide étnica que aflora na mídia em relação a heranças culturais africanas, momento que pode ser estratégico se levada em consideração a emergente situação de nossa capital considerada como Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), promovendo-a ao *trade* turístico internacional.

Outro momento vivido que podemos dizer que influencia neste trabalho é o fato das reivindicações sociais relacionadas à situação do negro no país, consubstanciadas no que chamam de “ações afirmativas” – ou nada mais que ações de políticas públicas positivas em relação ao afro-descendente – estão em voga no país. “Essas políticas reconhecem que existem grupos com menos oportunidades e, para que tenham as mesmas chances, oferecem a eles alguns privilégios até que o problema seja resolvido” (SUPER INTERESSANTE, 2003, p.50).

Estas reivindicações não fazem parte de um resíduo anacrônico de luta por igualdade de direitos, são movimentos que se espalham pelo mundo. Alguns analistas chegam a comentar que estas reivindicações serão uma constante no século XXI, retratando-o como o século das reivindicações sociais — dos negros, das mulheres, dos homossexuais e por todos aqueles que buscam a plena cidadania de grupos que se encontram em situação de exclusão em sua sociedade.

Respaldados nesta situação, podemos fazer alusão a dois momentos jurídicos que vão ao encontro dos anseios étnicos esmerados por este trabalho. O primeiro refere-se ao termo “afro-descendente”, que tem como uma de suas principais funções servir como instrumento para reivindicações político-sociais em meio a um ambiente propício para tal ação: o ambiente democrático nacional. Daí o importante papel de associações que militem para as causas sociais étnicas, pois estas associações são um instrumento de luta democrática.

Assim, sugerem algumas de nossas leis que para a eficácia de alguns direitos se faz necessária a formação de entidades associativas, sindicatos ou federações, que representem sua coletividade e a auxiliem na identificação e uso de direitos. Isto é verificado, por exemplo, na Constituição Federal Brasileira de 1988, quando o legislador estabelece no seu artigo 5º, parágrafo 70, p.11 o seguinte:

LXX - O mandado de segurança coletivo pode ser impetrado por:

- a) ...
- b) organização sindical, entidade de classe ou associação legalmente

constituída e em funcionamento há pelo menos um ano, em defesa dos seus interesses e de seus membros.

O segundo momento jurídico diz respeito aos benefícios que podem gerar o bom uso da Lei Federal 10.639 de 9 de Janeiro de 2003, que institui a obrigatoriedade do ensino da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares. A eficácia desta lei está na lógica de que a educação é a base de qualquer sociedade. E no caso do Estado brasileiro, seu sistema pedagógico de educação pública e privada funda-se em estereótipos que não contemplam a diversidade étnica brasileira. Servindo isto, muitas vezes, como obstáculos para estudantes em dificuldades educacionais, pois normalmente estes não encontram nenhuma referência positiva que os identifique no ambiente escolar.

Esta lei intenciona, dentre outras ações, um resgate das origens afro-brasileiras como forma de fazer multiplicar as incipientes pesquisas sobre negro no Brasil, contribuindo dessa maneira para atenuar o (pré) conceito sobre o que não se conhece: uma história positiva sobre o negro no Brasil. A Lei 10.639/03 esclarece em seu artigo 26-A o seguinte:

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o *caput* deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinente à História do Brasil.

Voltamos a lembrar que a motivação para se trabalhar a categoria étnica afro-descendente é algo recente, aqui no Brasil, de lutas de grupos do movimento negro que consubstanciaram suas ideologias nas “ações afirmativas”. Estas ações visam, acima de tudo, melhorar as condições de vida do afro-descendente através de políticas públicas que possibilitem o acesso à educação de qualidade, saúde, infra-estrutura básica de moradia, conhecimentos em tecnologias, na medicina e ciências em geral, de modo a resguardar a identidade étnica afro-brasileira, há muito deturpada pelo estigma etnocêntrico da superioridade racial branca, como referência positiva.

Essa perspectiva se assemelha a antigas práticas governamentais “permissivas” a manifestações culturais negras no conjunto de práticas aceitáveis pela classe dominante. Assim foi aceito o samba e o carnaval carioca, o candomblé da Bahia, o bumba-meu-boi no Maranhão e vários outros exemplos ao longo da

história brasileira. O que diferencia essa antiga prática das pretensões étnicas atuais exposta neste trabalho é o fato de que a apropriação pela classe dominante das manifestações populares, significava sutil exclusão de valores e perda de controle sobre práticas tradicionalistas da outra parte. Acerca desta prática Silva (1995, p.37) comenta que:

Observa-se hoje, evidentemente, que há certa mudança na maneira de encarar tais atividades, por parte da classe social dominante. No entanto, essa mudança, representada pelas iniciativas individuais de administradores isolados, não reflete a valorização da cultura como elemento dinâmico na vida da população que a produz. Para serem aceitas, determinadas expressões culturais passam por um processo de purificação, transformando-se, algumas vezes, em espetáculo turístico, deslocado de sua realidade cotidiana. Neste sentido, perde a importância enquanto instrumento de organização social política de grupos dominados.

Atento a isso, o gestor da atividade turística deve mesclar em suas atitudes não só o interesse do poder público — intrinsecamente dominado por pretensões particulares — assim como as perspectivas dos grupos historicamente subjulgados ao seu poder. Com relação a este aspecto, é de muita valia a reflexão de Souza (2002, p.19) sobre o significado do turismo para o desenvolvimento local: “quem ganha (ou tende a ganhar) e quem perde (pode perder) com essa atividade?”

O cuidado com as manifestações culturais também é reclamado por Marques (2003, p.2) diante da sua exposição à mídia. Para ela, esta é “uma relação tensional e ambivalente, ao contrário do que comumente nos fazem crer o discurso jornalístico e o propagandístico”. Como bem se sabe, a mídia através de seus meios — televisivos, radialísticos e da imprensa — é uma importante propagadora de idéias (propaganda, ideologia) e de vendas (publicidade, comércio), portanto, por seu longo alcance de público, consegue, massificar idéias e produtos, influenciando em posicionamentos e ideais das sociedades. É, sem dúvida, um potencial instrumento de dominação.

Aqui no Brasil, por serem concessões públicas em sua maioria, os meios de comunicação televisivos são freqüentemente usados pelas classes dominantes, para manutenção e controle de seus domínios. E quando veiculam manifestações populares, exibem senão o que lhes for conveniente, retratando somente alguns aspectos do núcleo simbólico e desprezando os processos originários e ritualísticos — que dão sentido à manifestação.

O que interessa à mídia são somente os aspectos mais visíveis, pitorescos e exóticos dessa natureza, capaz de estimular uma relação folclorizante com o público, mas sem o risco de causar estranheza, repulsa ou indiferença no espectador/leitor. (MARQUES, 2003, p.4).

A ferramenta da mídia, não por acaso, é essencial para o fenômeno turístico, andando elas de “mãos-dadas”, inclusive, rumo ao vislumbramento perfeito de metas comerciais. Porém, para uma atividade — como a aqui proposta — onde as metas prioritárias são benesses sociais a grupos detentores de potencialidades turísticas (a afro-descendente), há que se tentar criar mecanismo que freie o ímpeto imperialista do mercado global dominante, inculcado na idéia do turismo.

Para isso, é esperada uma maior responsabilidade dos profissionais da mídia na preparação das informações, de modo a não incorrerem em idéias degenerativas das manifestações culturais, embasadas no senso comum. A mesma responsabilidade deve ser firmada na outra parte (dos atores culturais), quanto aos cuidados com as inovações propostas pelos meios de comunicação e a modernidade.

Cabe aí o posicionamento de Marques (2003, p.5) quanto a um possível comportamento da mídia: “[...] acho preferível pensar como as manifestações culturais são construídas em uma dada realidade histórica e, a partir daí, como podem ser alvo de uma crítica mais apurada por parte dos usuários no espaço público”. Depois, Marques (2003, p.5) ainda conclui que:

Só tendo um maior acesso às manifestações – desde a sua produção até a sua expressividade pública, isto é, como ocorrem, por que ocorrem, que interações produzem com sua ocorrência, como são apreendidas pela recepção, que efeitos geram na sociedade – o usuário poderá perceber estruturas diferenciadas, fazer julgamentos mais apurados e qualificar uma cultura de opções pessoais e de grupos, mais próximas da realidade de cada um.

Além desse novo tratamento da mídia às manifestações culturais, que pode gerar possibilidades turísticas, propomos que os profissionais ligados a tais manifestações possam auferir lucros dos possíveis uso de seus bens culturais, através de uma política de geração de renda. Ao contrário do que percebemos atualmente, em eventos onde o ganho dos promotores é desproporcional em relação ao dos operadores das atividades.

Enfim, a valorização da história de categorias afro-descendentes em São

Luís, através de vinculações positivas nos meios de comunicação, nas escolas e de políticas públicas inclusivas, pode servir como meio de ascensão social para este contingente. Neste sentido, Silva (1995, p.12-13) comenta:

As manifestações culturais, aparentemente festivas, podem ser consideradas, também, como fator importante no processo de organização da negritude nacional, visando à ascensão social e política da população negra (afro-descendente) na sociedade brasileira.

### **5.1 Possibilidades de um turismo étnico baseado no legado afro-descendente em São Luís**

A maior preocupação que a atividade turística pode gerar, em qualquer âmbito, é com relação aos impactos decorrentes de sua implementação, principalmente no que tange aos impactos negativos no meio social e natural. Estes são geralmente de difícil reversão, pois o trabalho constituído por uma sociedade ou comunidade percebido através de sua cultura, bem como através de seu patrimônio edificado pela natureza, são resultados muitas vezes de séculos de labuta.

Por isso, faz-se premente que estabeleçamos, em nossas relações com as identidades locais, meios que visem salvaguardar sua existência e a manutenção das fronteiras que os diferenciem. Assim, para o resguardo das particularidades étnicas aqui abordadas, é importante salientar o valor cultural destas manifestações. Este é o ponto crucial para se trabalhar o fortalecimento das particularidades no jogo da pós-modernidade.

É neste sentido que trata Ulpiano Meneses (2002, p.88), em palestra intitulada “*Os ‘usos culturais’ da cultura*”, em que discute o atual trato dado a este valor; a maneira redutível como é exposta e o modo como “nossa sociedade formulou conceitos restritivos e deformantes de cultura, de valores culturais, bens culturais”, que são projetados, por sua vez, em um tipo de uso restritivo e gerador de deformidades.

Em contraposição a isso, faz-nos entender cultura como um “circuito de vida social” que precisa ser entendido como um universo de valores que “diz respeito à produção, armazenamento, circulação, consumo, reciclagem, mobilização e descarte de sentidos, de significações” (MENESES, 2002, p.89). Por isso, envolve aspectos materiais e não-materiais, que são reelaborados simbolicamente nas

estruturas materiais da organização social a qual alimentamos e pelo qual orientamos nossas atitudes. “Vê-se, pois que, antes que um refinamento ou sofisticação, a cultura é uma condição de produção e reprodução da sociedade” (MENESES, 2002, p.89).

A problemática do turismo e do resguardo das etnias perpassa também o entendimento do universo cultural. E, para melhor esclarecimento, o referido autor lança quatro proposições. A primeira diz que a “*cultura é o universo da escolha, da seleção, da opção*”, pois ao contrário do comportamento animal — que pode ser circunscrito por compromissos biológicos, de certo modo previsíveis, homogêneo —, o comportamento humano é recheado de possibilidades de mudanças, variável e heterogêneo. Esta escolha é feita num ambiente de diversos sentidos e valores a partir de significações que lhes são atribuídas e juízos que hierarquizamos. Esta é a instância da cultura.

Podemos citar, como exemplo desta dimensão, a forma como são atribuídos valores e sentidos no ato de se alimentar. No meio animal é por pleno instinto de sobrevivência, não existindo variedade de formas de se alimentar. Já no meio humano, além da necessidade de sobrevivência, atribuímos vários significados e valores, como os banquetes, os jantares de negócios e comemorativos, os lanches, nas diferentes formas de posturas e regras de etiquetas e outros.

A segunda proposição é a de que o universo da cultura é historicamente criado e suas bases de sustentação — os sentidos e os valores — precisam ser explicitados, declarados propostos. Então, as seleções e opções feitas pelos indivíduos e grupos necessitam de mecanismos de identificação, enculturação e aceitação, por isso ensejam o caráter político do homem em meio a este conflito de escolhas. Assim, são entendidas as *políticas e estratégias de atuação* na indicação de valores de relevância social, como, por exemplo, a política de tombamento.

A terceira proposição fala que o valor cultural não está nas coisas, mas é produzido no jogo concreto das relações sociais. Os valores que qualificam os objetos, práticas e idéias, como os que nomeamos de bens culturais, não têm em si uma identidade própria, mas a identidade que os grupos sociais lhe atribuem. Esses valores e sentidos assentam-se no universo nosso mental e para existirem socialmente precisam se manifestar, por isso a relevância dos fenômenos sensoriais no campo da cultura. Sendo assim, não basta conhecer a cultura é preciso entendê-la.

O chamado patrimônio cultural, portanto, para ser identificado e entendido, carece de conhecimento sobre os circuitos de produção e consumo de sentido e valor, numa sociedade (e não, prioritariamente, do levantamento e reconhecimento de traços empíricos *a priori* caracterizados como culturais). (MENESES, 2002, p.94).

A quarta e última proposição explica que “as políticas culturais devem dizer respeito à totalidade da experiência social e não apenas a segmentos seus privilegiados” (MENESES, 2002, p.94). Isto é o que geralmente acontece hoje quando a cultura reduzida a um segmento compartilhado, onde somente ali é privilegiada, em vez de localizá-la na totalidade da vida social. Um exemplo disso, segundo o mesmo autor, são alguns centros de cultura, que ao privilegiarem o centro se descompromissam da periferia; aí seria mais justa a ação prioritária voltada para “a cultura das casas”, pois é nessa trama esparsa que se tece o essencial de nossa existência.

Portanto, a cultura deveria referir-se a todos os níveis e espaços, pois é campo das mediações simbólicas e as políticas culturais devem respeitar a diversidade cultural em que se assenta.

É nesse contexto discutido acima que deve se basear uma proposta de um turismo contemplativo das particularidades étnicas afro-descendentes em São Luís, a partir do entendimento do universo cultural, primando pela conservação do patrimônio da localidade, de modo a não interferir na essência de seus costumes, neste meio de aprimoramento/enriquecimento cultural. Como sentencia Barth (1998), é no contato cultural e na mobilidade das pessoas que são mantidas as fronteiras e os grupos étnicos.

O incremento do turismo tem essa particularidade de expor a diversidade mais geral, confrontando-se com a homogeneidade cultural própria de uma comunidade específica; que se fortalece ao contato com o outro, aumentando a identificação de seus membros com os símbolos culturais que caracterizam o grupo (DIAS, 2003, p.113).

Das manifestações étnicas elencadas no capítulo anterior, podemos destacar algumas que podem servir à atividade turística de modo compromissado com os princípios étnicos afro-ludovicenses. Elas podem ser divididas em dois grupos. O primeiro diz respeito a manifestações de cunho religioso (as Casas de Culto afro e a Festa do Divino); o segundo grupo se encaixa no que podemos chamar de manifestações folclóricas, ou do fato folclórico (Tambor-de-Crioula,

Bumba-meu-Boi e o Carnaval).

Ambos fazem parte da Cultura Popular, mas ensejam diferentes formas de se relacionar com o mundo, portanto, requerem diferentes cuidados na maneira de adequá-las à atividade turística. Já que, para alguns desinformados, cultura popular e folclore são um mesmo elemento.

As manifestações religiosas afro-brasileiras, por terem em seu histórico um caráter de algo secreto, de irmandade e de satisfação espiritual, requerem cuidados maiores em seu resguardo, pois esses valores dificilmente serão experimentados pelo elemento externo, que trarão consigo uma gama de outros valores quase sempre divergentes ao do local visitado.

Neste caso, o espaço de fruição turística deve ser previamente e cuidadosamente estudado. Um acordo de vontades entre as partes interessadas se faz necessário, principalmente por parte dos responsáveis pelo espaço religioso. Sempre no entendimento de que a cultura é dinâmica e mutável, é universo de escolhas, de seleção e opção — como mencionamos anteriormente.

Portanto, mudanças ocorridas em certas tradições<sup>22</sup> podem ser consideradas naturais, pois muitas vezes decorrem de necessidades de adequação a novos paradigmas de sobrevivência da vida “moderna”. Sobre tradições Giddens (2000 apud DIAS, 2003, p.107) explica que:

A idéia de que tradição é impermeável à mudança é um mito. As tradições evoluem ao longo do tempo, mas podem também ser alteradas ou transformadas de maneira bastante repentina. Se posso me expressar assim, elas são inventadas e reinventadas.

A ressalva se faz nos limites das mudanças, no intuito de garantir a manutenção de determinadas relações sociais básicas na sua nova condição, e conseqüentemente, sua sobrevivência.

A sobrevivência se define pela conservação dentro de um estilo de vida ou de determinado estágio cultural, de um elemento que pertence a estilo de vida ou estágio cultural anterior, persistência que se dá por adaptação sem perda de funções ou por redefinição, neste caso adquirindo o elemento outras funções dentro do novo contexto cultural em que se passa a figurar (QUEIROZ, 1958 apud DIAS, 2003, p.108).

Já as manifestações folclóricas que apresentaremos estão em um nível

---

<sup>22</sup> Dias (2003) comenta que sempre nas definições de folclore está inculcida a idéia de representação do passado, ou seja, a idéia de tradição, que na verdade, segundo o mesmo, se trata de uma apropriação social no presente de uma cultura popular do passado.

de adaptação bem ao gosto das exigências atuais do mercado turístico. Isso não quer dizer que perderam seu valor de origem ou suas referências na cultura local. O que acontece é que as comunidades vão incorporando criativamente, ao longo do tempo, valores e costumes atuais a partir de suas necessidades, que, em seu novo ambiente, nem sempre correspondem as suas antigas práticas.

O limite, neste caso, está na transformação do fato folclórico, que pode se encaixar em tradições expressas em muitos aspectos do folclore da comunidade, como manifestações da alma coletiva, não pertencendo ao passado, mas tão necessárias e justificadas hoje, quanto antes. Ou pode o fato passar do campo da tradição vivida para o do espetáculo comercial, desprovido de seu conteúdo original, sem aquela consciência coletiva de seu grupo. Neste caso, segundo Dias (2003), fica descaracterizada a manifestação folclórica pela ausência de participação da comunidade, e com essa função meramente interpretativa, sem função social explícita, ficam caracterizados os grupos parafolclóricos<sup>23</sup>.

Sendo assim, a partir da identificação de algumas manifestações étnicas eminentes em nossa capital, feita em capítulos anteriores, poderemos trabalhar o uso do turismo baseado no legado afro-descendente, intencionando não exclusivamente os lucros econômicos característicos de tal atividade, mas também um retorno social para os produtores e envolvidos nestes grupos, pois são eles que fazem a cultura, ou digamos, suas escolhas étnicas.

### 5.1.1 Casas de Culto Afro em São Luís

Como já mencionamos, existe em nossa capital uma enormidade de terreiros de culto afro — em torno de mais de mil terreiros (FERRETTI, S., 2003) — com os mais variados tipos de manifestações “mediúnicas” — como o culto aos Voduns, aos Orixás, Índios, Caboclos, Turcos, etc.

Uma notável riqueza de conhecimento do poder de tratamento com ervas e plantas medicinais, muito utilizadas nos meios mais pobres, denominada medicina popular; onde os preparos com plantas medicinais é bastante procurada e já desperta o interesse de vários pesquisadores. Uma variedade de festas de culto a

---

<sup>23</sup> São assim chamados os grupos que apresentam folguedos e danças folclóricas, cujos integrantes, em sua maioria, não são portadores das tradições representadas, se organizam formalmente, e aprendem as danças e os folguedos através do estudo regular, e, alguns casos exclusivamente bibliográfico e de modo não espontâneo.

divindades — que na verdade são os momentos de consagração religiosa dos praticantes dos cultos — embaladas na maioria das vezes pelos toques dos tambores com oferta de comida às divindades e ao público presente na casa. A paramentação dos envolvidos com a casa dão um clima de festa à obrigação religiosa do “povo de santo”.

Além da prática religiosa, os terreiros exercem o papel de entidades filantrópicas, servindo como centro de caridade a pessoas necessitadas economicamente<sup>24</sup>; orienta pessoas com enfermidades físicas e espirituais. Muitas vezes comunidades pobres encontram ali a assistência social que deveria ser dispensada pelo Estado.

No Maranhão os terreiros de religião afro-brasileira são muito procurados por pessoas afligidas pelas mais diversas enfermidades. Alguns pais-de-santo vêm o atendimento a essas pessoas como uma ‘missão’ e não cobram nada por ele. Outros cobram apenas o que gastaram realizando o tratamento (com velas, contas, ervas, animais, etc) e consideram esse trabalho como uma retribuição de uma graça ou de um dom recebido gratuitamente. (FERRETTI, S., 2003, p.8)

O Tambor, o toque, ou o culto é o ponto alto da existência dos terreiros, é capaz de aglutinar toda a comunidade num momento de reencontro, bate-papo e agradecimento à divindade cultuada; todos seguindo, é claro, às normas de etiqueta do culto e da casa, como: respeito às entidades e ao culto para não atrapalhar as obrigações, o acesso restringido a mulheres nos seus períodos menstruais; restrição de acesso a alguns lugares da casa de uso exclusivos das “entidades” e de pessoas da casa. É um momento sagrado em que os tambores e as doutrinas (cânticos religiosos) são elementos fundamentais de comunicação com os invisíveis (como são chamadas as divindades).

Hoje, o fluxo de pessoas nos terreiros de São Luís ainda pode ser considerado reduzido, pois ainda não interferem no andamento dos cultos. A emergência da atividade turística dentro dos terreiros, como acontece em Salvador, onde o turismo nessas casas é bem avançado, recebe muitas críticas que giram em torno da “folclorização” e manipulação das práticas religiosas em função do mercado turístico. Segundo Selim Abou (1985, p.35), isso é recorrente em nações pluriétnicas, onde o estado reconhece o direito à diferença dos grupos por ele

---

<sup>24</sup> A este respeito presenciei uma distribuição de cestas básicas na Casa das Minas, no dia 07/04/2005, a pessoas carentes ligadas a casa; estas cestas foram doadas, como retribuição a Casa por uma agência de turismo da qual falaremos nas próximas linhas.

composto e preconiza um liberalismo em relação a eles, que geralmente tem duas vertentes:

Uma que tenta folclorizar sutilmente as heranças culturais dos grupos étnicos dominados, enfraquecendo seu sentimento de identidade e seu poder de contestação. Outra que parte da idéia de que a cultura dominante é suficiente poderosa para se enriquecer das contribuições culturais dos grupos étnicos sem perder suas características principais, dando primazia, por isso mesmo, a uma identidade nacional mais forte que a das etnias particulares.

Ferretti (1996) verifica estas mesmas vertentes no Brasil quando cita Augras (1995) a respeito de discriminações das religiões afro-brasileiras.

No Brasil temos isso bem patente, no caso da folclorização das religiões de origem negra. Virando folclore, essas religiões puderam ser consumidas pela indústria turística. Este exemplo ilustra perfeitamente o mecanismo pelo qual uma religião periférica acaba sendo literalmente engolida pelo sistema dominante. (AUGRAS, 1995, p.67-68 apud FERRETTI, 1996, p.216).

Recentemente, foi iniciado um trabalho que envolve o turismo em terreiros de São Luís, em que foram visitados três terreiros de grande importância histórica para a afro-maranhensidade. São eles a Casa das Minas, a Casa Fanti-Ashanti e o terreiro de Itaparandi. Foram assim escolhidos, segundo o organizador — o guia Nogueira — por representarem a diversidade dos cultos aqui existente, manifestando assim três diferentes tipos de culto afro-maranhense aqui existente: o culto aos Voduns, o culto aos Orixás e o culto aos Caboclos e Encantados (informação verbal)<sup>25</sup>.

Este roteiro é vendido na qualificação de *by night* através da agência Baluz, mas que, segundo Nogueira, já desperta o interesse de outras agências e também de operadoras turística de outros estados. Não tem público-alvo específico sendo sua demanda formada por pessoas interessadas em conhecer as manifestações religiosas de origem afro — mas até então foram de pessoas já interadas no assunto a leigos, de católicos a protestantes. Estes últimos são os que mais surpreendem em suas reações, segundo o guia, por encontrarem ali um ambiente não diferente de qualquer residência normal, onde as moradoras da casa estão vestidos com “roupas comuns” (pois as visitas acontecem em dias que não há festas) e com uma devoção a Deus comum como em qualquer lar Cristão.

---

<sup>25</sup> Informação fornecida pelo senhor Francisco Nogueira da Cruz Neto, turismólogo e guia de turismo da agência Baluz, em 1 de abril de 2006.

Em conversa informal com Dona Deni, é percebida sua satisfação com estes visitantes pois, para ela, é um momento de lazer e distração, em que acontecem várias trocas de informações. Estas visitas não se restringem somente a turistas. Dona Celeste (uma das administradoras da Casa e organizadora da sua Festa do Divino) lembra que as visitas são há muito uma constante, pois a Casa sempre esteve aberta à visita de grupos de estudantes de todos os níveis, que vêm atrás de informações tanto sobre a religião — que é responsabilidade de Dona Deni responder — como pela festa do Divino, que a própria responde (informação verbal)<sup>26</sup>.

As visitas são realizadas de preferência quando a Casa não está em nenhuma atividade, pois nos dias de cultos as dançantes estão ocupadas com suas obrigações [...] “e os voduns não vão parar para apresentar a casa”, como nos relatou Dona Deni. Os dias que antecedem às festas, quando acontecem os rituais de “matanças de animais”, também não são apropriados para visita, como foi atestado por Nogueira, que nos relatou que o mesmo grupo de protestantes de Brasília-DF que ficou eufórico com a Casa das Minas, saiu meio que chocado com a exposição de cortes de animais em algumas partes da Casa Fanti-Ashanti em um dia que precedia uma festa da Casa. Já nos dias de festa o culto é aberto e a Casa está disponível a visita de todos.

Toda visita é previamente acordada entre o guia e os donos dos terreiros, ficando muitas vezes o guia responsável pessoalmente em repassar a quantia referente à parte do pagamento pelo passeio que cabe a casa diretamente às mãos do dono do terreiro.

A sabedoria africana que foi mantida nesses terreiros é uma fonte de aprendizado para a comunidade da experiência da reprodução da cultura afro em terras brasileiras. Tal abertura para o turismo e o interesse por referido grupo étnico por parte de operadores da atividade turística representa a força potencial que as diferenças étnicas imprimem ao processo global. Cabe aí tomar cuidado para que o poder econômico não prevaleça à tradição preservada ao longo desses anos e valer-se da experiência de outros lugares que já trabalham estas visitas a terreiros. A atividade turística deve ser colocada sempre em segundo plano em relação às tradições/prioridades da casa.

---

<sup>26</sup>Informação obtida através de entrevista informal com senhora Deni Prata Jardim (Mãe Deni), atual chefe da Casa das Minas, e Dona Celeste, organizadora da Festa do Divino da casa; em 1 de abril de 2006.

### 5.1.2 Festa do Divino Espírito Santo

Tradição de origem portuguesa que foi abraçada pelos maranhenses, principalmente pelo “povo de santo” (designação dada aos praticantes do culto afro-maranhense) de São Luís. Segundo os registros do Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho estão registrados 150 festejos do Divino, dos quais 66 são em São Luís (FERRETTI; PEREIRA, 2005). É a consolidação do sincretismo religioso (catolicismo popular com religiões afro) e a confirmação do aspecto duplo da identidade religiosa afro-maranhense dentro dos terreiros. Esta ligação com os terreiros dá a esta manifestação do catolicismo popular um forte traço afro-descendente, pois o espírito comunitário, festivo e abundante ali presente é comum em festejos afro-descendentes.

O Divino pode ser realizado de acordo com o calendário da casa que o realiza, no período que varia entre o domingo de Pentecostes — que geralmente cai em maio ou junho — até o início do ano seguinte. Esse longo período de incidência desta festa pode ser uma aliada da atividade turística, pois, turisticamente falando, este pode vir a ser um produto que tem um longo período de consumo.

É uma festa de expressão do catolicismo popular muito praticada nos Terreiros de Mina em São Luís, onde toda a ritualística do processo de realização do evento (pré-evento, evento, pós-evento) é rigorosamente manipulada por estes atores anônimos da cultura popular.

A manifestação religiosa marca a fé do “povo de santo” no Divino e atualmente segue uma tendência verificada por Canclini (1997 apud FERRETTI, 2005, p.9) de que “o tradicionalismo é hoje uma tendência em amplas camadas hegemônicas”, justificada nos últimos anos pelo apoio do poder público através da Secretaria de Estado da Cultura, da Fundação Municipal de Cultura e de órgãos relacionados ao Turismo (dados relativos ao ano 2005), no intuito de manutenção da tradição. Essa ajuda promoveu uma visibilidade em nível nacional da festa – como a exposição da festa do Divino de Alcântara em rede televisiva nacional – fazendo com que festas como a da Casa das Minas e Casa de Nagô fossem anunciadas em agendas culturais da imprensa local. Contudo, Ferretti (2005) alerta para o perigo desta interferência, que aparentemente carregada de intenções positivas e amplamente benéficas para sua manutenção, pode gerar efeitos adversos ao fim intencionado.

Essa ajuda, entretanto, pode às vezes gerar conflitos entre os organizadores, decorrentes da interferência de influências externas e da mobilização de recursos financeiros extras. Reflete também a dimensão política, nem sempre explícita, que possuem as festas religiosas populares, bem como a presença de membros de classes sociais diferentes entre os organizadores e participantes. (FERRETTI; PEREIRA, 2005, p.9).

É digno de nota a participação do Centro de Cultura popular Domingos Vieira Filho ou da Comissão Maranhense de Folclore como intermediadores da ajuda prestada pelo Governo Estadual (FERRETTI; PEREIRA 2005), pelo cadastramento e apoio a estas festa e o trabalho de pesquisa que propiciou a visibilidade de várias outras manifestações que estavam praticamente esquecidas.

### 5.1.3 Tambor-de-Crioula

É uma manifestação de caráter festivo, comemorativo, de pura diversão, ao contrário ao Tambor de Mina, que tem uma denominação religiosa, com quem é muito confundido. É muito popular na capital maranhense. Atualmente vive instantes de glória e aumento da popularidade — pelo menos nos últimos quatro anos — por ter sido exibida nacionalmente em uma telenovela como símbolo da sua personagem principal. Outro fator que contribuiu deveras para a atual grandeza desta manifestação foi sua consagração, neste ano, pelo Ministério da Cultura de Patrimônio Imaterial do Brasil.

Segundo o senhor Marcelo — proprietário do tambor de crioula Pungar da Ilha — a exibição na novela fez com que o interesse pela dança aumentasse, fazendo surgir um encontro de pessoas ligadas aos mais variados grupos de tambor-de-crioula todas as sextas-feiras ao final da tarde dentro do Mercado da Praia Grande, regado a muito tambor e euforia, ao qual aglutinam-se logo várias coreiras — também ligadas a diversos tambores — simpatizantes, turistas e curiosos em geral (informação verbal)<sup>27</sup>.

Após o fechamento do mercado, por volta das vinte uma horas, os festeiros se deslocam para uma praça em frente ao bar da famosa Faustina, passando, então, o tambor a chamar-se de Tambor da Faustina. Este, por mais criticado que seja — pelo fato de ser dançado por coreiras muito jovens e por

---

<sup>27</sup> Informação obtida em conversa com o senhor Marcelo Vinícius, proprietário do Tambor-de-Crioula Pungar da Ilha, em 01 de abril de 2006.

qualquer pessoa poder entrar na roda —, já se tornou um ponto de referência no bairro da Praia Grande, onde um traço da identidade étnica local é espontaneamente latejado, sem as amarras da pontualidade e da padronização, como é comum nos festejos juninos.

Existem vários grupos de tambor-de-crioula em nossa capital. Eles se apresentam em qualquer época do ano, dependendo da promessa feita a santos e suas datas comemorativas e também quando é solicitado para dançar em terreiros de mina em homenagem a alguma divindade ou eventos diversos (aniversários, encontros, etc); se tratando estas de apresentações esporádicas. Já no mês de maio, que precede o período junino, os ensaios se tornam constantes nos mais diversos locais da ilha, prosseguindo-se com as apresentações diárias por todo festivo mês de junho. Este mesmo período endêmico acontece no carnaval.

Como em outras partes do interior do Estado, o tambor-de-crioula está na raiz da identidade étnica ludovicense, faz parte da história e da vida dos afro-descendentes e permanece fortíssimo em bairros da periferia, como Liberdade, Fé em Deus, Anjo da Guarda, e outros – não por acaso este são reduto da população negra da capital. A forma de dançar é passada para as novas gerações a partir dos laços comunitários e familiares, como atesta a pesquisadora Maria do Rosário C. Santos (2003, p.3).

:

O processo de aprendizagem é espontâneo e informal. Realiza-se principalmente através da convivência entre pessoas que pertencem ou se identificam com o grupo social que cultiva o tambor-de-crioula. É comum se observar, hoje em dia, nas festas, do lado de fora da roda de dança, crianças tentando aprender, imitando tocadores, cantadores e dançantes. Geralmente são filhos, sobrinhos e afilhados dos brincantes ou da vizinhança, que nasceram e cresceram vendo, ouvindo, tocando, cantando e dançando o tambor-de-crioula.

#### 5.1.4 Bumba-meu-Boi

Este é a maior expressão da cultura popular do estado do Maranhão. Apesar de ser expressa freqüentemente como sinônimo de bagunça e confusão na mídia nacional<sup>28</sup>, a expressão “bumba-meu-boi” é comumente associada ao nosso Estado, a despeito de ser uma tradição ligada ao ciclo do boi praticada em vários

<sup>28</sup> Nos noticiários de TV, principalmente o esportivo, quando há uma situação de briga ou bagunça generalizada geralmente lançam o jargão: “foi um verdadeiro bumba-meu-boi”.

pontos do país, a exemplo o boi-bumbá do Amazonas e o boi-surubi em vários estados do nordeste.

Em São Luís, o sotaque predominante é o de matraca. Como diz a pesquisadora Zelinda Lima (2004, p.8), “esse sotaque é predominante nos bois dos povoados da Ilha (por isso chamados bois da Ilha) e municípios que compõem a Grande São Luís”. Hoje os mais diferentes sotaques têm sede em São Luís, devido à migração comum do meio rural para os centros urbanos. Um exemplo disso é o relato que a mesma pesquisadora faz sobre os migrantes derivados de Guimarães, Cedral, Mirinzal, ou de povoados desses municípios, instalados nas periferias da Ilha, que aqui fundaram bois de zabumba e tambor-de-crioula, tal como lá, para tentarem manter a tradição e o culto a seus santos (ZELINDA, 2004).

Bumba-meu-boi é para os migrantes maranhenses a expressão da vida que se amplia, misturando as vivências do interior e as vivências da capital. É a síntese da vida produzindo-se na cultura, em que os sujeitos se identificam e identificam a sua produção (CARVALHO, 1995, p.71).

O mesmo acontece com pessoas vindas da baixada, próximo à região de Pindaré-Mirim, São João Batista, Viana, fundando bois e trazendo o sotaque conhecido como de Pindaré. É também o que acontece com migrantes da região do rio Munim (Axixá, Rosário, Morros e adjacências) que trouxeram para a capital suas brincadeiras.

Isso tudo faz com que São Luís, após a quaresma, comece a entrar no clima de festas juninas nos finais de semana com os vários ensaios de boi, entre outras brincadeiras, principalmente em áreas periféricas.

O Bumba-meu-boi está associado ao mês de junho, à festa de São João e São Pedro. Quem no Maranhão não acordou de madrugada, nessa época do ano, com o retinar das matracas e o rufar dos tambores-onças, rompendo o sono da noite e o silêncio das coisas? Quem não associou ou não sabe mesmo de có o início de uma toada e não vibra com o espetáculo suntuosamente coreográfico dos brincantes bailando alígeros, como beija-flor, indo e vindo numa cadência de enlouquecer? (BRANDÃO, 1982, apud ARAÚJO, 1986, p.36).

Portanto, o bumba-meu-boi é uma manifestação de classe popular que tem em seu meio cultural uma das bases para a formação de uma identidade étnica, sendo o sentimento de pertencimento a um mesmo grupo, a uma mesma história, a

(re)-adaptação de tradições ligadas a uma referência territorial (o meio rural oriundo), fatores que solidificam a etnicidade manifestada no período junino ludovicense. E o traço mais significativo desta solidariedade está na herança dos descendentes de africanos e de toda a sorte de preconceitos às suas representações.

Araújo (1986, p.54, grifo nosso), ao tentar elucidar a difícil tarefa de identificar as origens do boi do Maranhão cita uma matéria intitulada “O Bumba-meu-Boi” de 1861 do Jornal O Imparcial, que dizia: “Quando uma grande parte da população se empenha por fazer desaparecer os busca-pés, por serem fatais, concede-se licença para o estúpido e imoral **folguedo de escravos**, denominado bumba-meu-boi”. Em outro momento, ela transcreve alguns depoimentos do período que também espelha o pensamento da classe dominante da época: “antigamente, as famílias que ocupavam o centro da cidade não viam o boi como uma manifestação da cultura popular ou lazer do povo, eles viam aquilo como uma **brincadeira estúpida de negros**” (ARAÚJO, 1986, p.54, grifo nosso).

Não excluindo o caráter mestiço do bumba-meu-boi, detém-se destes relatos que a negritude atribuída a sua origem permeia todos os traços significativos da “brincadeira”, ou seja, mesmo sabido que o folguedo traz em seu bojo traços indígenas e do catolicismo popular, ele prevalece como uma diversão de negros.

Hoje já faz parte da atividade turística local que muito interfere nas brincadeiras, fato verificado na adequação dos bois para apresentações fora da época junina para turistas “que chegam curiosos para ver as coisas da terra e precisam ser satisfeitos, sendo brindados com um espetáculo” (CARVALHO, 1995, p.94).

Pelas dificuldades econômicas vividas no país, essas mudanças ocorridas nas brincadeiras são válidas para satisfação das necessidades permanentes dos grupos de bumba-meu-boi. O que se deve ponderar é até quando as mudanças são benéficas para grupo e se os atores da cultura popular (eles próprios) estão sendo beneficiados pelas inovações a despeito de grupos (economicamente poderosos) que vêm e se apropriam da cultura popular.

#### 5.1.5 Carnaval

A influência do negro no carnaval brasileiro é o fator essencial para a sua

caracterização atual. O período que precede a quaresma católica, denominada carnaval, se estabeleceu como um período festivo, de liberdade, de inversão de valores. Bem é verdade que as classes populares sempre tentaram imitar as tradições das classes dominantes, mas o que mais marcou esse princípio de carnaval foi o espaço para a criação e as interpretações das culturas populares, neste ambiente propício à liberação de tensões acumuladas no desgaste social diário, um espaço para contestações hilárias.

É oportuno dizer que, quando a cultura definida como dominante na sociedade é incorporada pelos setores populares marginalizados, através de filtragens e adaptações relacionadas à experiência de vida, e ainda, quando é essa devolvida sob uma forma que represente possibilidades de contestação às instituições controladoras da ordem social, a repressão atua no sentido de minimizar a sua força contestadora, e adequá-la aos conceitos de aceitação das elites do poder (SILVA, 1995, p.35).

Em São Luís esta situação não é diferente. O negro, como elemento majoritário das classes populares, foi altamente fecundo na criação e recriação de elementos de diversão nesta época festiva. O resultado disto é a consagração do atual carnaval maranhense com uma vasta diversidade de brincadeiras que vão a rua divertindo uma multidão no período de carnaval e pré-carnaval.

Devemos ficar atentos à história do carnaval no Brasil e em São Luís e perceber que a relação entre classe dominante e dominada repete a mesma tônica de exploração e apropriação do patrimônio cultural do segundo pelo primeiro. Martins (2000, p.69) diz que “a princípio as elites não possuíam opções de divertimentos”, a não ser em solenidades como casamento, batizado e funerais. Festas nas ruas era privilégio de escravos e pobres que comemoravam os dias santos “*tocando seus tambores*”

A exceção se dava nos carnavais de entrudo, considerado violento por algumas pessoas, que envolvia gente de toda cidade; “foi, porém, com a moda dos bailes que a elite encontrou alternativa para dar vazão às suas necessidades festivas” (MARTINS, 2000, p.67). Com o tempo, estes bailes foram absorvidos e **recriados** por setores populares.

Este movimento acontece sumariamente da seguinte maneira: o povo, ao tentar utilizar o espaço aberto para suas manifestações, a partir do estereótipo exigido e propalado pelas elites em sua forma de se divertir, acaba inovando-o

através de sua criatividade e habilidade de viver em condições adversas. O sucesso da brincadeira e a participação de alguns membros da elite é o sinal de que a classe dominante tem para abraçar as manifestações populares incorporando-as no conjunto das práticas sociáveis — o que outrora era considerado desqualificado. Sendo que da inovação — o que era visto com maus olhos pela sociedade — até a incorporação pela classe dominante, há todo um processo de negação e perseguição, para posterior aceitação e absorção da cultura popular ao conjunto sociável.

Os dominados usam de sua bagagem coletiva para expressar o seu modo próprio de viver e interpretar a sociedade. No entanto, se ao fazer esta interpretação, o seu objetivo primeiro não for uma reafirmação do sistema vigente, ele é podado e rejeitado (ARAÚJO, 1986, p.56).

Utilizando da mesma experiência de Michol Carvalho (1995, p.46), podemos fazer uma analogia entre o bumba-meu-boi e o carnaval, pois ambos são manifestações da cultura popular e enfrentam as mesmas dificuldades; ela diz que:

No bojo do processo de desenvolvimento capitalista do estado, em que se alteram as formas das relações de poder, e, conseqüentemente, a ideologia burguesa precisa de redefinição para manter-se, o Bumba-boi, foi, gradativamente, sendo reconhecido como uma manifestação de Cultura Popular [...].

Assim, as manifestações de carnaval alternam entre brincadeiras de rua — populares e inclusivas — para carnaval de clube — elitista e excludente.

A forma de brincar o carnaval de rua de São Luís tem uma forte ligação com as maneiras de festejar das classes populares, onde o afro-descendente é maioria e contribui decisivamente com a sua feição. E a diversidade, então festejada pela sociedade, é fruto do poder do povo de partilhar com os seus iguais em situação o conhecimento cultural das diferentes origens que se integraram nas periferias do centro urbano.

Os batuques das escolas de samba, das charangas, dos blocos afro, do tambor de crioula, são símbolos da resistência do afro-descendente que através da cultura e suas peculiaridades já fazem parte do rol das manifestações locais oficializadas pelos órgãos oficiais de turismo e cultura, mesmo que seus participantes principais não recebam em partes proporcionais à sua colaboração os lucros advindos, direta ou indiretamente, da assunção dessa identidade para fins

comerciais.

Por isso que a questão do turismo e das identidades locais precisam ser estudadas, de modo a se obter uma partilha mais justa e mais abrangente entre os atores/promotores destas manifestações, para se chegar a um entendimento de quais elementos estarão em jogo nessa permuta. Sendo que qualquer política cultural não se deve restringir exclusivamente aos períodos festivos, mas estar presentes em todo ano, revestida nas diversas políticas públicas do Estado.

## **5.2 Uso alternativo das possibilidades étnicas afro-descendentes**

Diante do avançado envolvimento no mundo globalizado das manifestações aqui expostas, é de extrema dificuldade salvaguardá-las dos aspectos homogeneizadores e degradantes do processo global, principalmente os já intrinsecamente relacionados aos fatores econômicos — pois a subsistência dos indivíduos destes grupos muitas vezes está diretamente dependente da acumulação desse capital.

Lançar mão de uma proposta alternativa ao processo capitalista e suas degeneradas conseqüências para localidades faz-se necessário, não como tentativa de opor-se a este processo, mas como uma via de ação paralela às formas hegemônicas de exploração capitalista. Neste sentido, concordamos com Benevides (2002) que constitui o turismo alternativo como um fator de “mediação possível”, visando a um possível dinamismo econômico a esses lugares, por meio da geração de emprego e renda, constituindo assim o braço economicista da ideologia do localismo, a partir das seguintes preocupações/orientações:

- a) a manutenção da identidade cultural dos lugares, como próprio fator de atratividade turística;
- b) a construção de uma via democrática para o desenvolvimento de certas localidades, [...] com a participação da população local na condução ativa desse processo;
- c) estabelecimento de pequenas escalas de operação e baixos efeitos impactantes dos investimentos locais em infra-estrutura turística, ou mesmo nenhuma transformação adicional destes espaços (BENEVIDES, 2002, p.25).

A ideologia do turismo alternativo é uma possibilidade de minorar a “atual prostração e estagnação econômica” de lugares que estão hoje à margem das

formas hegemônicas de exploração capitalista e reúnem características (cenário) idealmente favoráveis ao desenvolvimento de várias modalidades de turismo alternativo (BENEVIDES, 2002).

A despeito de controvérsias e questionamentos acerca deste posicionamento — como por exemplo, pelo fato de que esta seja uma pré-adaptação propiciada pelo sistema dominante a uma futura incorporação deste meio (uma legitimação) —, esta perspectiva de desenvolvimento pode abrir expectativas para que setores marginalizados possam emergir socialmente e se auto-sustentarem na “pós-modernidade”.

O que devemos ter em mente é que o turismo, em todos os seus segmentos, é sempre uma atividade econômica, por conseqüência, está exposto ao jogo do capital — com suas vantagens e desvantagens. E que em sociedades em desenvolvimento, com profundas diferenças e dificuldades sociais, a efetivação de ações econômicas, por mais insignificantes que sejam, exigirá cuidados redobrados, pois as perdas decorrentes deste posicionamento econômico são inevitáveis e suas conseqüências negativas em sociedades/comunidades mal estruturadas e com desigualdades sociais, são de difícil reversão frente a sua inconsistência interna.

Para as inevitáveis conseqüências negativas — já que este é o preço que se tem a pagar por tal implemento — são cabíveis ações que salvaguardem os aspectos étnicos e culturais e se discutam as questões econômicas (“quem ganha e quem perde” com o turismo).

Em relação aos aspectos culturais das manifestações étnicas, deve-se trabalhar formas de exposição que deixem à mostra os sentidos e significados que dão vida à prática cultural. E cuidados para que a exibição seja espontânea, não subjugada e manipulada pelos apelos e ingerências externas, que levam ao “folclorismo” e a uma “fruição *voyeurística* do turismo”: ao caráter de espetáculo, uma visão amplamente superficial ou puramente a uma viagem visual (MENESES, 2002).

Já com relação aos aspectos econômicos são também variadas as ressalvas, pois este pode ganhar um direcionamento político, mascarado num movimento autêntico de luta de uma coletividade, quando na verdade encobre grupos hegemônicos tradicionais que no fundo reproduzem a mesma prática da qual dizem divergir, ou seja, em vez de resguardo da identidade local, servem estrategicamente para grupos se perpetuarem, pois, Lipietz (1987 apud BENEVIDES, 2002, p.29) relata que:

Ao quererem lutar para “reiterar o unanismo do antigo espaço” movimentos dessa natureza esquecem de considerar que as relações sociais nestes lugares, por estarem sob a hegemonia de um ‘bloco tradicionalista’ não são efetivamente relações comunais.

No caso São Luís e suas particularidades étnicas locais já altamente incluídas e comprometidas com o processo global, frente a possibilidades de uso turístico das manifestações citadas no capítulo anterior, presume-se uma ação conjunta por parte dos poderes públicos (e suas ações políticas específicas), da conscientização da comunidade envolvida direta (ou indiretamente) com os usos étnicos afro-descendentes e o comprometimento da iniciativa privada (aí incluído os meios de comunicação).

Nestas situações é imprescindível a participação da sociedade civil organizada através de ONG’s (Organizações não Governamentais), associações, fundações e demais entidades que hoje fazem parte de um grupo chamado Terceiro Setor<sup>29</sup>. Sua importância está no fato de serem entidades de aglutinação de pessoas que objetivam o bem social — refletindo as necessidades do grupo e exprimindo-as com mais veemência; também pelo fato de sua inserção em locais onde o Estado não “alcança”. Sendo que o rigor em relação a estas entidades se faz necessário, para que se tente evitar que grupos de interesses escusos façam mau uso desta ferramenta.

As políticas públicas governamentais devem abranger permanentemente a diversidade étnica em variados setores, como na educação, na saúde, na economia, na geração de renda (a atividade turística, por exemplo), dentre outros; não se restringindo somente a aspectos meramente paliativos resumidas em “políticas culturais”, como exemplo, as que segregam as “contribuições” dos afro-descendentes somente a setores restritos da nossa sociedade: como os do binômio *arte x cultura* ou no campo dos esportes.

Portanto, essas políticas devem prioritariamente respeitar as diferenças étnicas locais nas escolas e universidades, na assistência médica e programas de qualidade de vida acessíveis a setores excluídos, na qualificação profissional e

---

<sup>29</sup> As atividades Públicas e Privadas são classificadas como de Primeiro e Segundo setores, respectivamente. O Terceiro Setor, é por alguns classificado como os das ONG’s, mas que envolve um grupo maior de “organizações [civis] sem fins lucrativos, criadas e mantidas pela ênfase na participação voluntária, num âmbito não governamental, dando continuidade às práticas tradicionais da caridade, da filantropia e do mecenato e expandindo o seu sentido para outros domínios, graças, sobretudo, à incorporação do conceito de cidadania e de suas múltiplas manifestações na sociedade civil” (RITS, 2006).

posterior acesso ao mercado de trabalho por meio de programas de geração de emprego e renda específicos a grupos menos favorecidos economicamente. Isto nada mais é que o princípio constitucional que diz que os diferentes devem ser tratados de maneira desigual.

No tocante a políticas públicas, o importante seria saber, não qual a política de uma secretaria ou de um Ministério da Cultura, para os teatros, a música, o cinema, a literatura, o patrimônio cultural, os museus e arquivos, o folclore, a culinária tradicional, o artesanato, o lazer e os espetáculos populares, etc. etc. – mas qual a dimensão cultural nas políticas de habitação, de saúde, transporte, na política econômica, administrativa ou previdenciária e assim por diante. Como pode uma política educacional eximir-se de explicitar os valores culturais sobre os quais se assenta ou que pretende trazer à tona? (por certo, não estou falando aqui meras premissas filosóficas ou conceituais) (MENESES, 2002, p.95).

Por parte das populações étnicas envolvidas por estas políticas espera-se um maior instinto de coletividade e conscientização da sua importância como partícipe do processo, mesmo que não seja por envolvimento direto na causa, mas como massificador do ideal desta tentativa de justiça social a partir das características endógenas da *etnia* afro.

A massificação referida também pode ser engrossada no aumento de pesquisas sobre a história das etnias, pois darão suporte a todo o processo almejado, ou seja, a educação é a mola-mestra deste desenvolvimento. Assim podemos buscar uma re-interpretação de valores emergidos a partir do contato cultural no mundo globalizado com as diferenças locais, onde deverá ser guarnecida a auto-valorização das etnias que poderão se fortalecer com este choque cultural – proporcionando, então, o que as Ciências Sociais chamam de alteridade<sup>30</sup>.

O resguardo das identidades étnicas passa pela educação, como citamos anteriormente, fortalece-se com a auto-valorização e é levado à prova com o contato étnico, com a exposição (negativa ou positiva) nos meios de comunicação, com o aproveitamento turístico privado — com o suporte do setor público —, enfim, no contato estabelecido através das fronteiras — como estuda Fredrik Barth (1998). Em nossa sociedade o elemento externo influencia demasiadamente a manutenção das particularidades étnicas. Utilizando os escritos de Meneses (2002, p.95) quando fala em relação à cultura, devemos ter a mesma atenção com esse novo entusiasmo

---

<sup>30</sup>Segundo Burns (2002) este termo reflete a perplexidade provocada pelo encontro das culturas que são para nós as mais distantes, e cujo encontro vai levar a uma modificação do olhar que se tinha sobre si mesmo.

com as etnias:

Infelizmente, nossa sociedade de massas e da indústria cultural, sob a égide do mercado, significativamente trata a cultura como mais um mecanismo de segregação e fragmentação e circunscreve seu raio de ação balizado por produtos, produtores, órgãos, lugares e equipamentos culturais. E, é claro, consumidores culturais.

O que esperamos deste ambiente comercial é a responsabilidade quanto ao uso dos ambientes étnicos que porventura utilizarão para satisfação de anseios mercadológicos. A comercialização deverá ser precedida de pesquisas científicas (daí o papel da Universidade) que darão vazão à importância interna das manifestações, seu caráter simbólico e sua significação para os envolvidos.

Um importante meio para se perpetuar fontes de conhecimento, que podem bem ser usados para a etnia afro-descendente, é a criação de museus. Com isso, recriam-se espaços que, por razões diversas, não estarão acessíveis a qualquer tempo *in loco*, como ensaios de bumba-meu-boi, manifestações religiosas em casa de culto afro, salões de reggae, confecções de indumentárias e dos instrumentos das festas do povo afro-descendente, etc. Além dos livros, documentários audiovisuais e todos os aparatos da museologia moderna.

Equipamentos como estes devem também ter um uso estratégico na geração de emprego e renda prioritário para a etnia abordada, bem como em práticas sócio-educativas amiúde trabalhadas. O foco deve sempre estar mirado para a valorização de nuances da etnia afro-descendente como suporte de sua produção cultural, que é a base de formação do nosso estado e país, influenciando desta maneira na diminuição de preconceitos e no fortalecimento das raízes afro-brasileiras.

Vale ressaltar os devidos cuidados que se deve tomar no uso dos discursos étnicos como esse, para que não se ultrapasse o tênue limite com as práticas xenofóbicas constantes em todo mundo. A exemplo, o ressurgimento do nacionalismo étnico na Europa Oriental e em antigos países da extinta União Soviética e o fundamentalismo religioso em alguns estados islâmicos do Oriente Médio: ambos, segundo Hall (1998), são importantes formas de *revival* do nacionalismo particularistas e do absolutismo étnico e religioso, evidenciados pelo fenômeno global. D'adesky (2001, p.63) também alerta para os cuidados, desta maneira:

[...] se, é necessário afirmar, ao mesmo tempo, a importância da identidade étnica e da nação, é preciso desconfiar de sua mistificação, pois ambas exprimem a defesa de uma coletividade, permitindo afirmar uma certa idéia de humanidade, estabelecer um modo de vida, mas também podendo servir de argumento para justificar a dominação.

Por esse motivo é que o termo etnia e suas decorrências estão na pauta das discussões sobre suas implicações na pós-modernidade. E, pelo visto, sem um entendimento, um consenso e com muitos desencontros. Estas expressam, inconscientemente, o individualismo e o etnocentrismo do ser humano.

## **6 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao começar a pensar o legado étnico afro-descendente como uma oportunidade viável ao uso turístico em São Luís, não tínhamos a noção da volatilidade do assunto, que iria muito além das perspectivas condensadas na simbólica meta, massificada como jargão da nossa atividade, de “maximizar os pontos positivos e minimizar os aspectos negativos do turismo”. Para além desta meta mercadológica, há toda uma localidade, uma comunidade, um grupo étnico que está no cerne das discussões, e, às vezes, só participa das negociações de maneira submissa, incorporando prerrogativas hierárquicas verticalizadas da sociedade de que faz parte.

E como o turismo faz parte de um conjunto de concepções do sistema global, e é uma das opções propiciadas por este sistema, que pode satisfazer um

grande número de pessoas — pois somos seres sociáveis e temos necessidades e o turismo (o lazer, o hedonismo, a fuga da realidade) é hoje uma necessidade social que precisa ser satisfeita — pressupomos que o gestor desta atividade (turismólogo ou não) deva estar atento à conjuntura político-social regozijada pela atividade.

Dessa forma, o gestor deve ser um mediador que almeje dosar as práticas capitalistas para o pleno benefício do conjunto social, principalmente no que diz respeito às diferenças étnicas e culturais — fatores mais ameaçados pelo avanço homogeneizador da globalização. Pois, como diz Ulpiano Menezes (2002, p.93), “o turismo, se respeitar esta dimensão plural da cultura, poderá ser fonte fecunda de renovação; caso contrário, apenas facilitará, mascarando-a, a pasteurização exigida pelo mercado”.

Até este momento, em se tratando somente da teoria, ou do que se espera de um gestor coerente, tudo vai bem! O que a parte teórica geralmente esquece de ressaltar é que, na prática, o gestor local é uma pessoa envolvida na realidade social do capitalismo, que aspira por melhores condições de vida para si e para sua prole. E o meio mais prático para lograr êxito neste ambiente (imposto pelo sistema) é ser bem-sucedido profissionalmente — o que está bastante associado ao sucesso financeiro —, ou seja, estamos todos reféns desta realidade, por isso *“temos que matar um leão por dia”*, como diz o dito popular, à busca da nossa felicidade materializada pelos cifrões desta moeda valiosa. Ao passo que qualquer fracasso neste campo pode significar a exclusão social e política, numa espécie de ostracismo social.

Então, retomando o pensamento no turismo étnico, o que ficou percebido para além dos jargões profissionais e das entusiasmadas e objetivistas teorias sobre a sistematização da eminente atividade, é que há de haver uma empatia entre grupos sociais e seus gestores, uma sensibilidade em perceber que o que está em jogo, por parte dos atores da cultura, nem sempre são os ganhos monetários, mas geralmente a expressão de sua alegria, sua fé, sua resistência, seu vínculo com o passado, ou, resumidamente, sua cultura.

Das manifestações aqui elencadas como fazendo parte da etnicidade afro-descendente local, o *reggae* é o único que se firmou em São Luís a partir do recente contexto comercial globalizado: da ampliação dos meios de comunicação de massa (o rádio captando frequências de rádios internacionais com músicas caribenhas) e da comercialização de discos importados e de equipamentos de som para festas de periferia. Por isso sofre, dos mais tradicionalistas, críticas sobre sua

originalidade como cultural maranhense.

As outras são tidas como originários da afro-brasileiridade, oriunda da cultura dos subjugados e de suas manifestações/exibições, moldadas pelo imprevisto, pela mistura e influência da diversidade étnica local e pela perseguição e imposição do dominador.

É esta essência, esta raiz, que interessa ser de conhecimento amplo ao elemento externo como exemplo de riqueza cultural e possível uso turístico. É aí que entra a sensibilidade do gestor, em não fazer veicular tal elemento cultural, ou étnico, de maneira circunstancial, onde somente alguns aspectos do núcleo simbólico sejam agraciados, de forma descontextualizada. Todos estes posicionamentos, muito a gosto da mídia, são contrários à preservação da manifestação.

Assim, presumimos o bom trato nas informações, ou o conhecimento da situação histórica do pretense “produto”, na intenção de não fazer distanciar os elementos produtores/atores da sua ligação afetiva/simbólica/transcendental com a manifestação, pois isso significaria uma quebra de sentido simbólico, e tal evento se tornaria uma simples encenação teatral, uma *folclorização* — no sentido negativo da palavra.

Considerado os elementos simbólicos e rituais das diversas manifestações étnicas afro-descendentes, podemos então enveredar pelas discussões político-sociais acerca de estratégias de uso de tais informações propaladas como elementos comerciais (turísticos), objetivando a diminuição de preconceitos e uma possível mobilização política (governamental ou não) desses grupos menos influentes socialmente — seguindo a lógica do conhecer a história para entendê-la e não discriminá-la, de modo que todos se beneficiem de tais usos.

Os elementos que foram propostos neste trabalho, sem dúvida alguma, não se constituem, é certo, novos produtos a serem trabalhados, mas de produtos que podem, e devem, ser trabalhados de outras formas, em prismas diferentes aos usuais. Buscamos trabalhar ganhos (econômicos e sociais) a setores historicamente desfavorecidos, através da abrangência do turismo e suas possibilidades de reajustamento social, a partir da releitura da história das populações afro-descendentes no Brasil, visando atenuar distorções que hoje contribuem para a constante reprodução de preconceitos. Para isso, é imprescindível a articulação dos poderes (público e privado), da mídia como propagadora de idéias, das escolas — como meios capazes de trabalhar imparcialmente a diversidade brasileira e as

diferenças individuais — e a mobilização dos grupos e categorias étnicas.

É o que os autores chamam de “trabalhar as diferenças”. É nesta mesma intenção que se firma este trabalho: buscar elementos que possam fazer valer o poder das diferenças étnicas como proposta de inserção social frente à possível homogeneização cultural em andamento.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, M.do Socorro. **Tu contas! Eu conto**. São Luís, Sioge, 1986.

ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig. Cultura Popular e Sociedade Regional no Maranhão do Século XIX. In: Bulletin of Latin American Research v. 14, 1995. Trad. Wagner Cabral da Costa. **Seminário Maranhão Séc. XIX, MPP/UFMA**.

BAHL, Miguel. Legados Étnicos & Oferta Turística. Curitiba: Editora Juruá, 2004.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. ed. 70. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as conseqüências humanas**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BENEVIDES, Ireleno P. Para uma agenda de discussão do turismo como fator de desenvolvimento local. In: RODRIGUES, Adyr B. (org.). **Turismo e Desenvolvimento Local**. 3. ed., São Paulo: Hucitec, 2002.

BRASIL. Constituição da República Federativa do. **Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com alterações**. Brasília: Senado Federal, subsecretaria de Edições Técnicas, 2005.

BRASIL. **LEI Nº 10.639/03**. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos, 2003.

BURNS, Peter. **Turismo e Antropologia: uma introdução**. Tradução Dayse Batista. São Paulo: Chronos, 2002.

CAMARGO, Haroldo Leitão. Fundamentos Multidisciplinares do turismo: história. In Trigo, Luis Gonzaga G. (org.). **Turismo: com ensinar, como aprender**. 3. ed. São Paulo: Senac / SP, 2003.

CARTA do Folclore Brasileiro. **VIII Congresso Brasileiro de Folclore: Comissão Brasileira de Folclore**, Salvador-BA, 1995.

CARVALHO, Maria Micol P. de. **Matracas que desafiam o tempo: é o Bumba-Meu-Boi do Maranhão, um estudo da tradição/modernidade na cultura popular**. São Luís: [s.n.], 1995.

\_\_\_\_\_. No Maranhão tem divino aqui, ali e acolá. In: FERRETTI, S. F. e PEREIRA, C. R. **Divino Toque do Maranhão**. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2005.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo Étnico e Multiculturalismo: racismo e anti-racismo no Brasil**. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

DIAS, Reinaldo. **Sociologia do turismo**. São Paulo: Atlas, 2003.

FERRETI, Mundicarmo. **Concurso Ministério Público do Maranhão**. CESPE/UNB, Brasília – DF. Disponível em: <<<http://www.cmfolclore.reufma.br/html/boletim> 20. Acesso: 2006.

FERRETI, S. F. e PEREIRA, C. R. **Divino Toque do Maranhão**. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2005.

FERRETI, Sérgio F. Identidade Cultural Maranhense na Perspectiva da Antropologia. In: **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore nº 27**, 2003.

\_\_\_\_\_. **Querebentã de Zomadônu**: etnografia da Casa das Minas, 2. ed. rev. atual. São Luís, EDUFMA, 1996.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz T. da Silva, Guaracira L. Louro – 2. ed. – Rio de Janeiro: DP & A, 1998.

HOBSBAWM, E. **Ethnicity and nationalism**. In: Europe today. Anthropology today, v.8, n.1, 1992b.

\_\_\_\_\_. **Nations etnationalismes depuis 1780**. Paris: Gallimare, 1992a.

IGNARRA, Luis Renato. **Fundamentos do Turismo** São Paulo: Pioneira, 1998.

LAGE, Beatriz Helena G. & MILONE, Paulo César. **Fundamentos Multidisciplinares do turismo: economia e turismo**. In TRIGO, Luiz Gonzaga G. (org.). **Turismo**: como ensinar, como aprender. 3. ed., São Paulo: Senac / SP, 2003.

LIMA, Zelinda. O Bumba-Meu-Boi com conheci (1ª parte). In: **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore nº 28**, 2004.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.  
MARQUES, Francisca Ester de S. Mídia e Manifestações Culturais. In: **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore nº 27**, 2003.

MARTINS, Ananias Alves. **Carnavais de São Luís**: diversidade e tradição. São Luís: SANLUIZ, 2000.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra. “Contribuição para uma abordagem crítica das práticas e políticas culturais”. In: YAZIGI, Eduardo, CARLOS, Ana Fani A. CRUZ,

Rita de Cássia A. (Orgs.). **Turismo: Espaço, Paisagem, Cultura**. 3. ed., São Paulo: Hucitec, 2002.

MONTES, Maria Lúcia. Raça e identidade: entre o espelho, a invenção e a ideologia. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.). **Raça e diversidade**. São Paulo: Estação Ciência: Edusp, 1996.

MOREIRA, Neuton C. de N. **A prática da capoeira nas escolas: uma proposta pedagógica**. Monografia de Licenciatura em Educação Física. UFMA, 1998.

MINC, Alain. **As Vantagens da Globalização**. Trad. Maria Alice A. S. Dória. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

OMT – Organização Mundial do Turismo. **Introdução ao Turismo**. Direção e Redação: Ampara Sancho. Traduzido por Dolores Martin Rodriguez Córner. São Paulo: Roca, 2001.

POUTGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

REVISTA SUPER INTERESSANTE. **Vencendo na raça**. São Paulo: Editora Abril, abril de 2003.

RODRIGUES, Adyr B. Apresentação. In: RODRIGUES, Adyr B.(org). **Turismo, Modernidade, Globalização**. São Paulo: Ed. Hucitec, 1997b.

\_\_\_\_\_. Geografia do Turismo: Novos Desafios. In: TRIGO, Luiz Gonzaga G. (org.). **Turismo: Como ensinar, como aprender**. 3. ed., São Paulo: Senac / SP, 2003.

\_\_\_\_\_. **Turismo e Espaço: Rumo a um conhecimento transdisciplinar**. São Paulo: ed. Hucitec, 1997a.

RITS – Redes de Informação para o Terceiro Setor. Disponível em: <<<http://www.rits.org.br/idac.rits.org.br>>>. Acesso em: 7 de jun. 2006.

SAMPAIO, Francisco Coelho. **Estudos Sociais**: Maranhão: 1º grau. São Paulo, 4. ed.: Fundação Nacional do Material Escolar, 1982.

SANTOS, Maria do Rosário C. Tambor de Crioula no Maranhão: um rito de alegria. In: **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore nº 26**, 2003.

SANTOS, Milton. Meio técnico-científico e urbanização: tendências e perspectivas. Resgate. **Revista de Cultura**, Campinas, 1991.

\_\_\_\_\_. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel, 1987.

SILVA, Augusto Januário Passos da. **A Capuêra e a arte da Capueragem – Ensaio Etimológico**. Salvador, Empresa Gráfica da Bahia, 2003.

SILVA, Carlos Benedito R. da. **Da terra das Palmeiras à Ilha do Amor: reggae, lazer e identidade cultural**. São Luís: EDUFMA, 1995.

SILVEIRA, Maria Laura. Da fetichização dos lugares à produção local do turismo. In: TRIGO, Adyr B. (org.). **Turismo, Modernidade, Globalização**. São Paulo: Hucitec, 1997.

SOUZA, Marcelo J. L. Como pode o turismo contribuir para o desenvolvimento local? In: RODRIGUES, Adir B. (org.). **Turismo e Desenvolvimento Local**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 2002.

## **ANEXOS**

Anexo A – Placa em menção ao Tombamento da Casa das Minas pelo IPHAN e Panorâmica da Casa das Minas.



Placa em menção ao Tombamento da Casa das Minas pelo IPHAN



Panorâmica da Casa das Minas



Apresentação do Tambor-de-Crioula do Mercado da Praia Grande



Apresentação do Tambor-de-Crioula na Praça da Faustina



Festa de São Marçal no João Paulo.



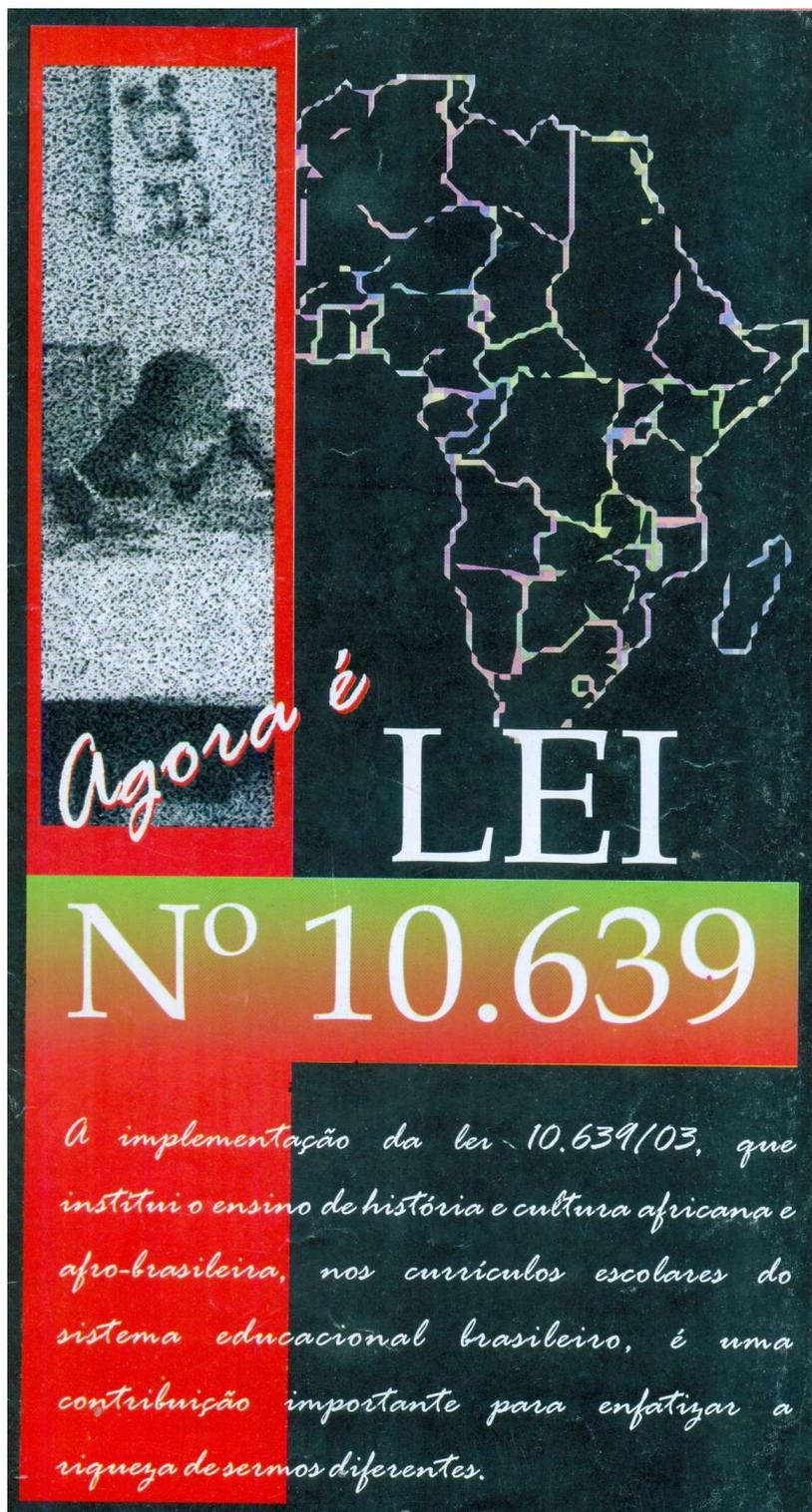
Apresentação de Bumba-meu-boi de sotaque da baixada



Festa do Divino do Centro de Tambor de Mina Iansã e Oxossi  
(Terreiro de Dona Juci – Bairro do São Cristóvão)



Exposição “Divino Toque do Maranhão” –  
Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho

The graphic is set against a dark green background. On the left, a vertical red bar contains a grainy, black and white portrait of a man. To the right of the portrait is a stylized map of Africa with its borders outlined in a multi-colored, glowing effect. The text 'Agora é' is written in a red, cursive font, overlapping the portrait and the map. Below this, the word 'LEI' is written in large, white, serif capital letters. Underneath 'LEI', the number 'Nº 10.639' is displayed in a large, white, serif font, with the number '10.639' being significantly larger than 'Nº'. At the bottom, a red rectangular area contains a paragraph of text in a white, cursive font.

*A implementação da lei 10.639/03, que institui o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira, nos currículos escolares do sistema educacional brasileiro, é uma contribuição importante para enfatizar a riqueza de sermos diferentes.*

Material promocional da Lei 10.639 – Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN)

Silveira, Juan Cris da Costa.

Turismo étnico: possibilidades de uso do legado afro-descendente em São Luís / Juan Cris da Costa Silveira. — São Luís, 2007.

105 f. il.

Impresso por computador (fotocópia).

Orientadora: Rosélis Câmara.

Monografia (Graduação) – Universidade Federal do Maranhão, Curso de Turismo, 2007.

1. Turismo – Étnico – São Luís-MA. 2. Turismo – Identidade étnica.

CDU 379. 85 (81 = 96)