UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE ARTES, CIÊNCIAS E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TURISMO

ANA ROSA GUIMARÃES BASTOS PROENÇA

**Turismo em territórios indígenas: desenvolvimento e impacto sociocultural na
Comunidade Indígena Nova Esperança “*Pisasú Sarusawa*” (Amazonas – Brasil)**

São Paulo

2020

ANA ROSA GUIMARÃES BASTOS PROENÇA

Turismo em territórios indígenas: desenvolvimento e impacto sociocultural na Comunidade Indígena Nova Esperança “*Pisasú Sarusawa*” (Amazonas – Brasil)

Dissertação apresentada à Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências pelo Programa de Pós-graduação em Turismo.

Versão corrigida contendo as alterações solicitadas pela comissão julgadora em 18 de outubro de 2019. A versão original encontra-se em acervo reservado na Biblioteca da EACH/USP e na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP (BDTD), de acordo com a Resolução CoPGr 6018, de 13 de outubro de 2011.

Área de Concentração:

Desenvolvimento do Turismo

Orientador:

Prof. Dr. Alexandre Panosso Netto

São Paulo

2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO

(Universidade de São Paulo. Escola de Artes, Ciências e Humanidades. Biblioteca)

CRB 8 - 4936

Proença, Ana Rosa Guimarães Bastos

Turismo em territórios indígenas: desenvolvimento e impacto sociocultural na Comunidade Indígena Nova Esperança "*Pisasú Sarusawa*" (Amazonas - Brasil) / Ana Rosa Guimarães Bastos Proença ; orientador, Alexandre Panosso Netto. – 2020.

250 f : il.

Dissertação (Mestrado em Ciências) - Programa de Pós-Graduação em Turismo, Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, em 2019.

Versão corrigida

1. Turismo - Impactos sociais; Impactos culturais - Amazonas.
2. Comunidade Indígena. 3. Desenvolvimento turístico - Amazonas. 4. Comunidade Indígena Nova Esperança - Amazonas. I. Panosso Netto, Alexandre, orient. II. Título.

CDD 22.ed. – 910.0981

Nome: PROENÇA, Ana Rosa Guimarães Bastos

Título: Turismo em territórios indígenas: desenvolvimento e impacto sociocultural na Comunidade Indígena Nova Esperança “*Pisasú Sarusawa*” (Amazonas – Brasil)

Dissertação apresentada à Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências do Programa de Pós-Graduação em Turismo.

Área de Concentração:

Desenvolvimento do Turismo

Aprovado em: 18/10/2019

Banca Examinadora

Profa. Dra. Edilza Laray de Jesus
Universidade do Estado do Amazonas

Prof. Dr. Sandro Campos Neves
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Sidnei Raimundo
Universidade de São Paulo, Escola de Artes, Ciências e Humanidades

*Aos meus avós Djalma e Rosa e a minha mãe Lucilene:
caboclos do Amazonas, filhos do Rio Negro e do Rio Solimões.*

AGRADECIMENTOS

Os meus mais sinceros agradecimentos a todos os moradores da Comunidade Indígena Nova Esperança (AM), aos quais, dedico esta dissertação com muito carinho. Agradeço em especial as lideranças, José Pancrácio e Joarlison Garrido, por todo o apoio logístico e de articulação com a comunidade e parceiros.

À minha família amada por todo o suporte e constante apoio emocional e espiritual nessa trajetória de quase 4.000mil km de distância. A saudade é constante.

Ao Programa de Pós-Graduação em Turismo da Universidade de São Paulo e aos professores que contribuíram direta e indiretamente com a pesquisa e trajetória acadêmica, em especial aos coordenadores do PPGTUR, Prof. Dr. Edegar Luis Tomazzoni e Prof. Dr. Alexandre Panosso Netto, e ao Secretário Fabiano Gomes Teixeira do Prado por todo apoio.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES) pelo fomento à pesquisa por meio de bolsa de mestrado durante 24 meses e verba PROAP. Sem esse investimento financeiro esta pesquisa, e seus desdobramentos, não seriam possíveis.

Ao Prof. Dr. Alexandre Panosso Netto, pela confiança, oportunidades e parceria ao longo desses mais de 2 anos de orientação.

Aos Profs. Drs. Sidnei Raimundo (USP), Sandro Campos Neves (UFPR) e Edilza Laray de Jesus (UEA) presentes na banca pelas orientações e os riquíssimos apontamentos para a finalização da dissertação.

À Profa. Dra. Karina Toledo Solha, pelas oportunidades e inspirações sobre ser mulher, mãe, professora e pesquisadora, bem como, pela amizade construída nesse processo.

Aos colegas do mestrado por me confiarem a Representação Discente ao longo de um ano, em especial, ao Me. Fillipe Romano por dividir essa responsabilidade.

Ao *Master in Tourism* da *Universitat de Girona* (Espanha) pelo acolhimento e compartilhamento de saberes durante o intercâmbio realizado no segundo semestre de 2018, em especial ao meu supervisor e coordenador do EMTM, Prof. Dr. Jaume Guíà, a secretaria Anna Otero e aos colegas do curso por todo o suporte dentro e fora da universidade, em especial a Andreia Gonçalves (Tideinha).

À Aniel Lima, pelo carinho e cuidado ao dividir a caminhada, deixando-a mais leve e divertida, com muito apoio aos estudos, ao crescimento pessoal e profissional. Por todas as conversas construtivas, revisões de texto, mapas e companheirismo.

À Alana Oliveira Alano e Flavio Daiji Kishigami, pela constante amizade e parceria acadêmica. Por todas as revisões de texto e compartilhamento de experiências e emoções.

À Luisa Melo Gomes, pela amizade e apoio durante toda essa trajetória.

À Celso Tadeu Borzani, *in memoriam*, por toda a acolhida, amizade e torcida.

A todos que contribuíram com a pesquisa e/ou com minha construção pessoal nesse processo.

Aos governos Lula e Dilma que possibilitaram a inserção de jovens de diferentes classes sociais e raciais a ingressarem em universidades públicas, gratuitas e com formação de qualidade, dando a oportunidade de alçarem voos a lugares onde nunca pensaram que chegariam e/ou estariam, como a que vos escreve.

A todos os povos indígenas brasileiros que lutam para sobreviver e se fortalecer em meio a tantas violações de direitos conquistados. Que a apropriação de um turismo responsável para/com as comunidades seja uma realidade crescente em nosso país, respeitando suas contemporaneidades e suas culturas, livres de estereótipos e imposições invasivas do mercado.

Analisando essa grande profecia, vemos que o povo de Tupana não era unicamente o povo baré. Concluímos que os povos tinham que passar por esse longo período de sofrimento. Mas, depois que se reconhecessem, começariam, então, a reconquistar seus direitos originários, agiriam como índios, brasileiros, amazonenses, são-gabrielenses. A grande conquista do reconhecimento dos mais de dez milhões de hectares de terras demarcadas no rio Negro resultou de uma luta que foi consequência desse passado. Mesmo assim, se alguns de nossos antepassados nos vissem no estado em que estamos e lhes perguntássemos por que eles há quinhentos anos viviam livres e tranquilos, certamente nos responderiam:

“Nós não éramos índios”

(FRANÇA BARÉ, 2016, p. 46).

RESUMO

PROENÇA, Ana Rosa Guimarães Bastos. **Turismo em territórios indígenas:** desenvolvimento e impacto sociocultural na Comunidade Indígena Nova Esperança “*Pisasú Sarusawa*” (Amazonas – Brasil). 2020. 250f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Versão corrigida.

O turismo desenvolvido na Comunidade Indígena Nova Esperança “*Pisasú Sarusawa*” (Amazonas – Brasil) trouxe consigo novos papéis a antigos atores. Os indígenas tornaram-se anfitriões ao receberem turistas; os artesões ao começarem a produzir artesanatos com fins de venda ao turismo e; os comunitários, aderiram e se apropriaram do turismo de base comunitária, indo além do sentido do viver em comunidade. Essas três ações, para as diferentes etapas de influências do turismo, representam a abordagem do impacto sociocultural à luz das estruturas de desenvolvimento do turismo. Assim, delineou-se como problema de pesquisa: Como a estrutura do turismo se relaciona com os impactos socioculturais que se apresentam no contexto empírico da comunidade? Quais são as dinâmicas de turismo na comunidade? Como são articuladas? São apropriadas pelos indígenas? Quais são os impactos socioculturais? Tem-se então como objetivo geral, analisar como estrutura do turismo se relaciona com os impactos socioculturais se apresentam no contexto empírico da Comunidade Indígena Nova Esperança (AM). Enquanto objetivos específicos: a) Caracterizar a comunidade em seus aspectos históricos, geográficos, sociais e culturais; b) Identificar as dinâmicas de turismo na comunidade; c) Identificar como é articulado e apropriado o turismo; d) Analisar quais impactos socioculturais ocorrem a partir da atual estrutura de turismo. Como procedimentos metodológicos, se utilizou da abordagem de pesquisa qualitativa, adotando-se técnicas de pesquisa bibliográfica, documental e de campo para o levantamento das informações. Assim, fez-se a combinação da análise documental, da observação participante e das entrevistas semiestruturas por roteiros. As entrevistas foram divididas em quatro grupo de atores: indígenas, instituições governamentais, instituições não-governamentais e agências de turismo. A Comunidade Indígena Nova Esperança formada, predominantemente, pela etnia Baré está localizada a 80km de Manaus. Desde 2000, desenvolve o turismo, e em quase duas décadas, passou por três fases e estruturas do turismo. A primeira estrutura de turismo é o convencional. A segunda o turismo de base comunitária em rede. A terceira e atual estrutura articula a coexistência entre o turismo de base comunitária e o turismo convencional. Essa estrutura tem acontecido a partir de acordos e contratos entre agências de viagens convencionais e de

experiência focadas em TBC e criação de roteiro próprio da comunidade, se flexionando tanto a visitas de um dia às com pernoites. A partir da análise do TBC, identificaram-se os elementos-chave de dominialidade, organização e interculturalidade comunitária como fatores que dão base a articulação interna e externa. Os impactos socioculturais estão diretamente vinculados a essa forma de gestão interna e organização do turismo. Foram identificados sete indicadores principais que se articulam com os impactos e com o TBC. São eles: benefícios econômicos; orgulho; relação com agentes externos; estilo de vida coletivo; comercialização da cultura; tradições e costumes; e crenças. Influenciam também no cenário atual dos impactos as parcerias com instituições governamentais, não-governamentais e empresas privadas com foco no desenvolvimento social e econômico, preservação do meio ambiente, valorização da cultura baré, educação, saúde e articulações políticas.

Palavras-chave: Comunidade Indígena Nova Esperança. Povo Baré. Impacto Sociocultural. Turismo de Base Comunitária. Turismo em Territórios Indígenas.

ABSTRACT

PROENÇA, Ana Rosa Guimarães Bastos. **Tourism in Indigenous Territories**: development and sociocultural impact in the Indigenous Community Nova Esperança “*Pisasú Sarusawa*” (Amazonas – Brasil). 2020. 250f. Dissertation (Master of Science) – School of Arts, Sciences and Humanities, University of São Paulo, São Paulo, 2019. Correted version.

Tourism developed in the Indigenous Community Nova Esperança “Pisasú Sarusawa” (Amazonas - Brazil) brought with its new roles to former actors. The indigenous became hosts when they welcomed tourists; artisans when they start producing handicrafts for the purpose of selling tourism and; community members, joined and appropriated Community-based tourism, going beyond the meaning of community living. These three actions, for the different stages of influences of tourism, represent the approach of sociocultural impact in the light of tourism development structures. Thus, it was outlined as a research problem: How does the structure of tourism relate to the sociocultural impacts that present themselves in the empirical context of the community? What are the dynamics of tourism in the community? How are they articulated? Are they appropriate for the indigenous? What are the sociocultural impacts? It is then aimed at the general objective of analyzing how the structure of tourism relates to the sociocultural impacts present in the empirical context of the New Hope Indigenous Community (AM). As specific objectives: a) Characterize the community in its historical, geographical, social and cultural aspects; b) Identify the dynamics of tourism in the community; c) Identify how tourism is articulate and appropriate; d) Analyze which sociocultural impacts occur from the current tourism structure. As methodological procedures, we used the qualitative research approach, adopting bibliographic, documentary and field research techniques for the collection of information. Thus, the combination of documentary analysis, participant observation and semi-structural interviews by scripts was made. The interviews were divided into four groups of actors: indigenous, government institutions, non-governmental institutions and tourism agencies. The Indigenous Community Nova Esperança formed, predominantly, by the Baré ethnic group is located 80km from Manaus. Since 2000, it has been developing tourism, and in almost two decades, it has undergone three phases and tourism structures. The first tourism structure is conventional. The second community-based tourism networked. The third and current structure articulates the coexistence between community-based tourism and conventional tourism. This structure has happened from agreements and contracts between conventional travel agencies and experience focused on TBC and creation of its own community itinerary, flexing both day visits to overnight stays. Based on the analysis of the

TBC, the key elements of dominiality, organization and community interculturality were identified as factors that support the internal and external articulation. Sociocultural impacts are directly linked to this form of internal management and tourism organization. Seven main indicators were identified that are articulated with impacts and TBC. They are: economic benefits; pride; relationship with external agents; collective lifestyle; commercialization of culture; traditions and customs; and beliefs. Partnerships with government, non-governmental and private companies focus on social and economic development, environmental preservation, valorization of baré culture, education, health and political articulations influence the current scenario, influence the current scenario of impacts.

Keywords: Nova Esperança Indigenous Community. Baré People. Sociocultural Impact. Community-Based Tourism. Tourism in Indigenous Territories.

RESUMEN

PROENÇA, Ana Rosa Guimarães Bastos. **Turismo en territorios indígenas:** desarrollo y impacto sociocultural en la Comunidad Indígena Nova Esperança “*Pisasú Sarusawa*” (Amazonas – Brasil). 2020. 250f. Tesis de Maestría (Máster en Ciencias) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Versión corregida.

El turismo desarrollado en la Comunidad Indígena Nova Esperança "Pisasú Sarusawa" (Amazonas - Brasil) trajo consigo nuevos papeles a viejos actores. Los indígenas se convirtieron en anfitriones cuando dieron la bienvenida a los turistas; artesanos cuando comienzan a producir artesanías con el propósito de vender turismo y; miembros de la comunidad, se unieron y se apropiaron del turismo comunitario, yendo más allá del significado de la vida comunitaria. Estas tres acciones, para las diferentes etapas de influencias del turismo, representan el enfoque del impacto sociocultural a la luz de las estructuras de desarrollo turístico. Así, se esbozó como un problema de investigación: ¿Cómo se relaciona la estructura del turismo con los impactos socioculturales que se presentan en el contexto empírico de la comunidad? ¿Cuáles son las dinámicas del turismo en la comunidad? ¿Cómo se articulan? ¿Son apropiados para los indígenas? ¿Cuáles son los impactos socioculturales? A continuación, se dirige al objetivo general de analizar cómo la estructura del turismo se relaciona con los impactos socioculturales presentes en el contexto empírico de la Comunidad Indígena Nova Esperança (AM). Como objetivos específicos: a) Caracterizar a la comunidad en sus aspectos históricos, geográficos, sociales y culturales; b) Identificar la dinámica del turismo en la comunidad; c) Identificar cómo se articula el turismo y es apropiado; d) Analizar qué impactos socioculturales se producen desde la estructura turística actual. Como procedimientos metodológicos, utilizamos el enfoque de investigación cualitativa, adoptando técnicas de investigación bibliográfica, documental y de campo para la recopilación de información. Así, se realizó la combinación de análisis documental, observación de participantes y entrevistas semiestructurales por guiones. Las entrevistas se dividieron en cuatro grupos de actores: indígenas, instituciones gubernamentales, instituciones no gubernamentales y agencias de turismo. La Comunidad Indígena Nova Esperança formada, predominantemente, por la etnia Baré se encuentra a 80km de Manaus. Desde el año 2000, ha estado desarrollando el turismo, y en casi dos décadas, ha pasado tres fases y estructuras turísticas. La primera estructura turística es convencional. El segundo turismo comunitario en red. La tercera y actual estructura articula la coexistencia entre el turismo comunitario y el turismo convencional. Esta estructura ha ocurrido a partir de acuerdos y contratos entre agencias de viajes convencionales y experiencia centrada en TBC y la creación de su propio itinerario comunitario, flexionando tanto visitas diurnas como pernoctaciones.

Sobre la base del análisis del TBC, los elementos clave de la dominialidad, la organización y la interculturalidad comunitaria se identificaron como factores que apoyan la articulación interna y externa. Los impactos socioculturales están directamente relacionados con esta forma de gestión interna y organización turística. Se identificaron siete indicadores principales que se articulan con impactos y TBC. Son: beneficios económicos; orgullo; relación con agentes externos; estilo de vida colectivo; comercialización de la cultura; tradiciones y costumbres; y creencias. Las asociaciones con el gobierno, las empresas no gubernamentales y privadas se centran en el desarrollo social y económico, la preservación del medio ambiente, la valorización de la cultura baré, la educación, la salud y las articulaciones políticas influyen en el escenario actual, influyen en el escenario actual de impactos.

Palabras-clave: Comunidade Indígena Nova Esperança. Pueblo Baré. Impacto Sociocultural. Turismo de Base Comunitaria. Turismo en Territorios Indígenas.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Situando o turismo em territórios indígenas	32
Figura 2 - Sistema do turismo indígena	39
Figura 3 - Disposição das estruturas da comunidade	110
Figura 4 - Triangulação das técnicas de investigação	113
Figura 5 - Distância aproximada entre o sítio e a escola na Comunidade Boa Esperança	117
Figura 6 - Cartograma da Comunidade Indígena Nova Esperança	119
Figura 7 - Livro em nheengatu para o ensino fundamental	131
Figura 8 - Reserva de Desenvolvimento Sustentável Puranga Conquista	140
Figura 9 - Placa que identifica Nova Esperança na RDS Puranga Conquista	141
Figura 10 - Mapa das comunidades do Roteiro TUCORIN	150
Figura 11 - Experiência pelo Roteiro TUCORIN	151
Figura 12 - Turistas pelo Roteiro Tucorin em 2016 na hospedagem comunitária	153
Figura 13 - Turistas conhecendo a escola com o <i>tuxaua</i> e guia da agência convencional	153
Figura 14 - Artesã Sonia organizando os produtos para a chegada de turistas	173
Figura 15 - Colares feitos com tento	173
Figura 16 - Artesã Rosemeire organizando os colares	173
Figura 17 - Colares feitos com as sementes piradabi e morototo	173
Figura 18 - Arraías pequenas	174
Figura 19 - Zarabatanas	174
Figura 20 - Artesã Juliana fazendo brincos de escama de pirarucu	175
Figura 21 - Artesãos Vanice e Lindoso na produção de zarabatana	175
Figura 22 - Canoas em madeira	175
Figura 23 - Colher e garfos em madeira	175
Figura 24 - Etiqueta antigas e atuais	176
Figura 25 - Livro Artesanato Brasil com colar	180
Figura 26 - Marca do negócio com peças para colar	180
Figura 27 - Turistas na barraca de artesanatos	200
Figura 28 - Livro de controle de venda de artesanatos	200
Figura 29 - Demonstração da dança do Dabucuri	203
Figura 30 - Descascando a mandioca	206
Figura 31 - Processo de ralar a mandioca	206
Figura 32 - Torrando a farinha	207
Figura 33 - Farinha torra e peneira	207
Figura 34 - Igreja Católica Nossa Senhora da Rosa Mística	211
Figura 35 - Igreja Evangélica Congregação Evangélica Indígena Nova Salém	211

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Evolução da teoria do desenvolvimento de 1950 a 1980	47
Quadro 2 - Diferenças entre sustentável, sustentabilidade e desenvolvimento sustentável	58
Quadro 3 - Fatores da origem do Turismo Rural Comunitário	64
Quadro 4 - As seis premissas do Turismo de Base Comunitária.....	66
Quadro 5 - Principais características do Turismo Comunitário	69
Quadro 6 - Quadro de análise para iniciativas de TBC no Brasil.....	72
Quadro 7 - Indicadores de mudanças com dados de fontes diferentes	92
Quadro 8 - Impactos sociais específicos do turismo em comunidades	96
Quadro 9 - Publicações sobre Nova Esperança a partir do Google Acadêmico.....	102
Quadro 10 - Grupo de atores entrevistados e locais das entrevistas.....	111
Quadro 11 - Quadro de análise da iniciativa de TBC em Nova Esperança.....	154
Quadro 12 - Comparativo das atividades para o turismo convencional e comunitário	170
Quadro 13 - Tipos de venda do artesanato	179
Quadro 14 - Impactos socioculturais em Nova Esperança	183
Quadro 15 – Indicadores de impacto sociocultural	191
Quadro 16 - Relação entre indicadores de TBC e impactos socioculturais.....	218

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Distribuição da População de Nova Esperança por Idade	120
Gráfico 2 - Tipo de Trabalho (por família).....	121
Gráfico 3 - Renda da família (por salário mínimo)	123
Gráfico 4 – Programa e benefícios sociais	123
Gráfico 5 - Identificação etnia e RANI	135

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACIBRIN	Associação das Comunidades Indígenas do Baixo Rio Negro
ACIBMRN	Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro
AIS	Agente Indígena de Saúde
AISAN	Agente Indígena de Saneamento
ALEAM	Assembleia Legislativa do Amazonas
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CASAI	Casas do Índio
CEUC/AM	Centro Estadual de Unidades de Conservações do Amazonas
CTCA	Central de Turismo Comunitário da Amazônia
DEMUC	Departamento de Mudanças Climáticas e Unidades de Conservação
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
ECLA/CEAL	Comissão Econômica pela América Latina
EMSI	Equipes Multiprofissionais de Saúde Indígena
ENTBL	Encontro Nacional de Turismo de Base Local
ET	Ecoturismo
FAS	Fundação Amazonas Sustentável
FTT	Fair Trade Tourism
FOIRN	Federação das Organizações do Rio Negro
FOPEC	Fórum Permanente de Defesa das Comunidades Ribeirinhas de Manaus
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
ICMBIO	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPÊ	Instituto de Pesquisas Ecológicas
ISA	Instituto Socioambiental
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MTUR	Ministério do Turismo

ONU	Organização das Nações Unidas
PAREST	Parque Estadual
PDS	Projeto de Desenvolvimento Sustentável
PNGATI	Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
PPT	Pro-Poor Tourism
PROECOTUR	Programa para o Desenvolvimento do Ecoturismo na Amazônia Legal
RANI	Registro Administrativo de Nascimento de Indígena
RDS	Reserva de Desenvolvimento Sustentável
REDTURS	Red de Turismo Sostenible Comunitario para América Latina
RESEX	Reserva Extrativista
RT	Responsible Tourism
SEMA	Secretária do Meio Ambiente do Amazonas
SEUC/AM	Sistema Estadual de Unidades de Conservação do Amazonas
TBC/CBT	Turismo de Base Comunitária/ Community-Based Tourism
TRC	Turismo Rural Comunitário
TUCORIN	Turismo Comunitário no Rio Negro
UCs	Unidades de Conservação
WWF	World Wide Fund For Nature

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	22
2	REVISÃO DE LITERATURA	27
2.1	TURISMO EM TERRITÓRIOS INDÍGENAS: CONCEITOS E APROXIMAÇÕES TEÓRICAS	28
2.1.1	Etnoturismo, turismo étnico, turismo indígena	35
2.1.2	Princípios e formas: os desenvolvimentos (<i>mainstream</i> e alternativos).....	44
2.1.2.1	<i>O ecologismo dos pobres</i>	58
2.1.3	Turismo de Base Comunitária (TBC).....	64
2.1.3.1	<i>Distinções entre o turismo de base comunitária em Terra Indígena e em Reserva de Desenvolvimento Sustentável</i>	78
2.2	ANTROPOLOGIA, TURISMO E POVOS INDÍGENAS: A ABORDAGEM DO IMPACTO SOCIOCULTURAL	82
2.2.1	Impacto sociocultural do turismo	91
3	PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	100
3.1	TÉCNICAS DE COLETAS DE DADOS	100
3.2	CARACTERIZAÇÃO DOS SUJEITOS.....	109
3.3	ANÁLISE DE DADOS	113
3.4	ASPECTOS ÉTICOS	115
4	A COMUNIDADE INDÍGENA NOVA ESPERANÇA (AMAZONAS).....	116
4.1	FORMAÇÃO DA COMUNIDADE: MIGRAÇÕES, ADAPTAÇÕES AO NOVO TERRITÓRIO E A ETNOGÊNESE BARÉ.....	116
4.2	MOBILIZAÇÃO PELO DIREITO A TERRA E AO TERRITÓRIO: DE PARQUE ESTADUAL A RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL PURANGA CONQUISTA	136
5	O DESENVOLVIMENTO DO TURISMO EM NOVA ESPERANÇA	143
5.1	A INICIATIVA DO TURISMO DE BASE COMUNITÁRIA.....	148
5.2	ARTESANATO BARÉ: PARA ALÉM DO TURISMO RECEPTIVO	172
6	OS IMPACTOS SOCIOCULTURAIS.....	181
6.1	BENEFÍCIOS ECONÔMICOS.....	195
6.2	ORGULHO.....	197
6.3	RELAÇÃO DE CONVÍVIO E CONTATO TURISTAS.....	199
6.4	COMERCIALIZAÇÃO DA CULTURA.....	201
6.5	ESTILO DE VIDA COLETIVO	203
6.6	TRADIÇÕES E COSTUMES	207

6.7	CRENÇAS.....	210
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	215
	REFERÊNCIAS.....	223
	APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA INDÍGENAS	235
	APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA INSTITUIÇÕES	236
	APÊNDICE C – QUESTIONÁRIO SOCIOECONÔMICO	237
	APÊNDICE D – OS ENCANTADOS: HISTÓRIA ORAL SOBRE O BOTO	238
	APÊNDICE E – LINHA DO TEMPO DE ACONTECIMENTOS	244
	ANEXO A - AUTORIZAÇÃO DA PESQUISA PELO DEMUC/SEMA.....	245
	ANEXO B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	249
	ANEXO C - TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM	250

1 INTRODUÇÃO

No final da década de 1980, iniciavam-se as migrações do Alto para o Baixo Rio Negro de famílias, que ocupariam o afluente rio Cuieiras, em busca de melhores condições de vida. Não sabiam, porém, que na região a situação era de exploração madeireira e humana. A alternativa de sobrevivência era tirar madeira para os patrões daquela região em troca de insumos. Em 1996, com a criação de escola em um terreno próximo as comunidades do entorno, teve-se o segundo momento de migração de famílias para esse terreno que no mesmo ano se tornou a Comunidade Indígena Nova Esperança.

A articulação e resistência por melhores condições de vida, agora como comunidade, ganha força no processo de reconhecimento e autoidentificação como indígena, indígena Baré. A partir dos anos 2000, inicia-se a terceira migração para a comunidade, a ida de irmãos, irmã, formando aos poucos a população de Nova Esperança. No mesmo ano foram incluídos na saúde diferenciada aos povos indígenas pelo DSEI-Manaus, que capacitou Agentes Indígenas de Saúde, podendo ser considerado o primeiro trabalho formal da comunidade. Anos depois a escola é reconhecida como escola indígena, a comunidade como comunidade indígena, as estruturas vão se formando, a população crescendo e os laços entre famílias se formando pelo matrimônio.

Nos primeiros anos da comunidade, chega o turismo convencional por meio de pequenas embarcações com turistas que aportavam para conhecer o local e para comprar artesanato. Alguns produziam artesanato para as atividades do dia-a-dia, ninguém para a venda ao turismo. Uma das primeiras moradoras, dona Sonia, foi também a primeira a começar a produzir e a fomentar a demanda que começava a surgir pelo artesanato. O incentivo se alastrou entre os irmãos e cunhados. O artesanato, por meio do turismo, representava outra possibilidade de renda. A extração de madeira foi sendo substituída pelo artesanato. Quem só tinha agricultura de subsistência e a pesca, poderia ter também alguma fonte de renda.

Em 2003, devido a expedições de instituições vinculadas a Secretária do Meio Ambiente, se descobriu que o “novo” território e moradia era Parque Estadual e que teriam que sair. A criação do Parque foi em 1995, sem consulta aos moradores. Esse é um problema recorrente na criação dessa categoria de Unidade de Conservação no Brasil

(ISA, 2014). Inicia-se então a articulação pelo direito a terra e seus territórios junto às demais comunidades afetadas pela criação arbitrária do Parque por meio do Fórum Permanente de Defesa das Comunidades Ribeirinhas de Manaus (FOPEC). Unem-se ao movimento já iniciado em 1990 por indígenas também no Cuieiras (Baré e Kambeba) para o reconhecimento então como Terra Indígena. Porém, o processo não andou. Como resposta a articulação dos indígenas do Cuieiras, as comunidades ribeirinhas se uniram para garantir a posse da terra por meio do INCRA. Em 2014, como solução aos conflitos territoriais, parte do Parque Estadual foi recategorizado como Reserva de Desenvolvimento Sustentável.

Dentre todo o processo de luta pelo território, o turismo convencional em Nova Esperança se intensificava, principalmente por conta de navio cruzeiro que levava toda as quartas embarcações com a média de 150 turistas para conhecer a comunidade e comprar os artesanatos. Essa primeira estrutura do turismo ocorre entre 2005 a 2010, identificada como estrutura de desenvolvimento como *mainstream*. A atração era a caracterização com indumentárias indígenas, representação da dança do rito Dabacuri, organização da comunidade para receber os turistas e venda de artesanatos. Porém, a única renda que vinha da preparação para recebê-los era do artesanato.

Com o fim do contrato com o navio e a redução do fluxo de turistas, ficou por parte da comunidade um sentimento de exploração da empresa sobre os serviços que prestavam, vindo a motivação por um turismo que os incluísse de forma mais justa. Uma outra forma de acontecer o turismo foi intermediada pelo Instituto de Pesquisas Ecológicas, em 2010, sendo oferecidas oficinas sobre turismo de base comunitária e turismo em unidade de conservação.

Começa então a segunda estrutura de turismo na comunidade: o turismo de base comunitária. Por meio dele, foram identificadas atividades condizentes ao cotidiano da comunidade, as relações da comunidade com sua base territorial. Em 2012, a Comunidade entrou no Roteiro TUCORIN, iniciativa de turismo de base comunitária em rede, fortalecendo seis comunidades (indígenas e ribeirinhas) em duas RDSs. Porém, com o fim do recurso da ONG que intermediava o roteiro entre turistas e comunidade, o fluxo de turistas novamente foi reduzido.

Nova Esperança, então, começou a se articular a parte do TUCORIN, desenvolvendo seu próprio roteiro e fomentando parcerias com agências convencionais e

de TBC. Assim, turismo de base comunitária e turismo convencional passam a coexistir, cada um em seus diferentes acordos e demandas. Essa coexistência foi possível devido a base estabelecida pelo TBC na comunidade nos campos da dominialidade, organização comunitária e a apropriação da comunidade do conceito, criando parâmetros do que se aceita ou não e em como deve ser o turismo por parte da comunidade, discutido também no contexto da RDS pelo Conselho Deliberativo.

Por estarem dentro de RDS, as normativas desse território também tiveram influência para o desenvolvimento e apoio do TBC não só em nova Esperança, mas nas demais com iniciativas de turismo, visando o ordenamento da atividade turística dentro da RDS. Com isso, se tem como espaço de diálogo e articulação política entre comunidades, Estado e parceiros o Conselho Deliberativo da RDS Puranga Conquista. Além das lideranças das comunidades, foi criada a Associação-Mãe para representar as comunidades como entidade não-governamental.

A partir desse cenário, retoma-se as literaturas sobre povos indígenas e turismo que, majoritariamente, tratam sobre impactos socioculturais. O turismo era apontado como um dos vilões da mudança cultural, não se considerando os históricos de luta pelo território, por sobrevivência e do tipo de desenvolvimento por trás de cada forma de turismo. Ou seja, que o turismo era precedido por outras questões.

Não consideravam também a possibilidade de que determinadas mudanças poderiam ser fruto da escolha dos indígenas por questões políticas, sociais, econômicas. Fabrino (2018) aponta que, em geral, as comunidades que possuem as iniciativas de TBC já possuem uma trajetória de luta e articulação política.

Outra lacuna na literatura é o conceito para/de turismo em territórios indígenas. Este aparece dependente, quase que exclusivamente, de três fatores: tipo de território, tipo de atividades do turismo e tipo de princípios e formas. Das muitas possibilidades, tem-se por exemplo, o turismo étnico/etnoturismo/turismo cultural se referindo ao processo mais de exposição da cultura imaterial indígena e sem controle ou protagonismo efetivo em decidir os rumos do turismo. O turismo indígena aparece na literatura internacional já como um turismo com bases sustentáveis e comunitárias em um processo de gestão e valorização das comunidades. No Brasil, entretanto, o conceito tem sido vinculado mais a um nicho de turismo em terras indígenas. Pode ser também uma forma de se referir aos indígenas que viajam. Ou ainda, estes dão nome apenas a um segmento do mercado.

Tratando-se do contexto da pesquisa, do turismo em comunidade indígena em Reserva de Desenvolvimento Sustentável, a perspectiva internacional de turismo indígena se alinha mais por entender também na atividade as práticas de conservação e interação com o meio ambiente, não se limitando apenas a cultura.

Considerando o contexto da comunidade, suas diferentes fases de desenvolvimento do turismo e os impactos socioculturais, pressupõe-se que a estrutura de desenvolvimento que rege determinado tipo de turismo se relaciona e influencia diretamente os impactos socioculturais, pois cada tipo de desenvolvimento possui um tipo de gestão do turismo, de papel da comunidade local e dos agentes intermediários, de oferta de serviços e de empreendimentos.

A partir do contexto local do turismo e de uma literatura mais geral sobre impactos socioculturais, estabeleceu-se tal problemática de investigação, firmada por meio do problema de pesquisa: Como a estrutura do turismo se relaciona com os impactos socioculturais que se apresentam no contexto empírico da Comunidade Indígena Nova Esperança (AM)? Quais são as dinâmicas de turismo na comunidade? Como são articuladas? São apropriadas pelos indígenas? Quais são os impactos socioculturais?

Tem-se então como objetivo geral analisar como a estrutura do turismo se relaciona com os impactos socioculturais que se apresentam no contexto empírico da Comunidade Indígena Nova Esperança (AM). Enquanto objetivos específicos: a) Caracterizar a comunidade em seus aspectos históricos, geográficos, sociais e culturais; b) Identificar as dinâmicas de turismo na comunidade; c) Identificar como é articulado e apropriado o turismo; d) Analisar quais impactos socioculturais ocorrem a partir da atual estrutura de turismo.

Para atender aos objetivos propostos, se utilizou da abordagem de pesquisa qualitativa, adotando-se as técnicas de pesquisa bibliográfica, documental e de campo para o levantamento das informações. Assim, fez-se a combinação da análise documental, da observação participante com entrevistas semiestruturadas por roteiros. As entrevistas foram divididas em quatro grupo de atores: indígenas, instituições governamentais, instituições não-governamentais e agências de turismo. O campo ocorreu entre 25 de julho/2018 a 05 de setembro/2018 por meio de moradia na comunidade possibilitando a inserção na comunidade em diferentes momentos da observação e o estabelecimento de

relações com diferentes pessoas facilitando as entrevistas, a técnica bola de neve e conversas informais.

A dissertação está estruturada em 7 capítulos, além da introdução. O **capítulo 2** apresenta as bases teóricas para o desenvolvimento da dissertação, onde se reuniu conteúdos que delineiam aspectos específicos sobre o local do estudo e a proposta de investigação. Trouxe-se, portanto, as duas principais discussões da dissertação: o turismo em território indígenas e a abordagem dos impactos socioculturais.

O **capítulo 3** apresenta os procedimentos metodológicos adotados para se alcançar os objetivos e problema de pesquisa propostos, organizados em: tipo da pesquisa, técnicas para coleta dos dados, caracterização dos sujeitos da pesquisa e análise dos dados, e os aspectos éticos aplicados.

Os **capítulos 4, 5 e 6** apresentam os resultados da pesquisa relacionados aos objetivos e problema de pesquisa. O capítulo 4 contextualiza Nova Esperança em seus aspectos históricos, culturais, sociais e territoriais. O capítulo 5 apresenta o desenvolvimento do turismo, as estruturas de turismo, as articulações e apropriações da comunidade e atividade que se desdobrou do turismo, e o capítulo 6 apresenta os impactos socioculturais, identificando os sete principais indicadores de impactos do turismo.

O **capítulo 7** apresenta as considerações finais, com análise dos principais resultados a partir dos objetivos e problema de pesquisa propostos. Apresenta-se também as limitações que balizaram o desdobramento da pesquisa, bem como proposta para futuros projetos para a comunidade e/ou a continuação dessa pesquisa em linhas potenciais.

Nos **apêndices**, constam os roteiros das entrevistas, questionário socioeconômico, relato da crença baré sobre os botos como os encantados e linha do tempo com os principais eventos e acontecimentos.

Nos **anexos**, constam o termo de autorização da pesquisa concedida pela Secretário de Meio Ambiente do Amazonas (autorização nº 134/2017), o termo de consentimento livre e esclarecido, e o termo de autorização de uso de imagem e voz.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, por meio da bolsa demanda social com duração de vinte e quatro meses.

2 REVISÃO DE LITERATURA

Este capítulo apresenta as bases teóricas que fundamentam a discussão da problemática e problema presente pesquisa. Para sua definição, levou-se em conta aspectos do *locus* de pesquisa, visto que cada contexto ou realidade é um fragmento em constante relação não só com seu entorno, mas também, em uma escala regional, nacional e global.

Trabalhar com povos indígenas infere em entender seu território e as relações e/ou conflitos de tal. Tem-se então o grande tema do turismo em territórios indígenas organizado em: tipo de território, segmentações do turismo, suas formas de desenvolvimento e por fim o turismo de base comunitária como a principal corrente do turismo alternativo em territórios indígenas.

Durante o levantamento e revisão da literatura se percebeu que as publicações sobre turismo e povos indígenas tendem a trabalhar o tema pelo viés das segmentações. Por exemplo, se a abordagem for por um viés mais cultural, tende a construção de: turismo cultural > etnoturismo > e alguma discussão sobre cultura ou patrimônio. Se por um viés mais ecológico: desenvolvimento sustentável > ecoturismo.

Crê-se que esse ponto de partida para trabalhar o tema expressa um vício do próprio turismo, que em geral, cria mais e mais segmentos de um mesmo assunto, tomando de empréstimo expressões do mercado sobre demanda para explicar uma realidade complexa. Isso torna mais difícil se chegar a uma revisão de literatura mais abrangente e que representasse a pluralidade das iniciativas. Assim, se buscou reunir as diferentes abordagens sobre o turismo em territórios indígenas tanto por publicações nacionais como internacionais.

O segundo grande tema é a antropologia do turismo, especificamente, sua literatura sobre povos indígenas. Isso porque se acredita que esse recorte do turismo é um dos caminhos que mais apresenta a discussão sobre turismo e povos indígenas. Sua literatura aborda em geral estudos sobre impacto sociocultural. Assim, sejam eles psicológicos, sociológicos ou socioeconômicos, para se analisar o impacto sociocultural do turismo é necessário então entender a estrutura e o desenvolvimento do turismo no

local. Foram estabelecidos indicadores, a partir de categorias apresentadas na literatura, para indicar quais os impactos socioculturais a serem levantados e analisados posteriormente na pesquisa. O estabelecimento de indicadores permite uma compreensão detalhada do que está sendo apontado como impacto.

2.1 TURISMO EM TERRITÓRIOS INDÍGENAS: CONCEITOS E APROXIMAÇÕES TEÓRICAS

Quando se busca pelo tema de turismo em territórios indígenas, diferentes abordagens são utilizadas para explicar esse tipo de turismo. Essas abordagens ocorrem de acordo com a filiação e escolha teórica do autor, do território em estudo e do enfoque do trabalho. Isso, inicialmente, pode parecer trivial por se remeter a escolhas básicas em uma pesquisa científica. Ocorre que essas escolhas quando tratadas teoricamente, utilizam diferentes categorias analíticas sobre o tema de turismo em territórios indígenas. Isso é algo recorrente na maioria dos estudos em turismo, a dificuldade de um termo comum.

Corbari (2015) em sua análise sobre o turismo em comunidades indígenas em dissertações e teses apresenta bem o que aqui se afirma. Ao apresentar o uso de diferentes categorias analíticas pelos autores, a autora os organizou em um modelo, onde: o turismo cultural seria o tema maior que derivaria para o turismo étnico e este daria gênese ao turismo étnico indígena; deste, se teria o turismo em áreas indígenas que poderia ser ou turismo convencional (sob controle externo) ou turismo sustentável (via turismo de base comunitária).

Essa organização feita por Corbari (2015) foi importante para reconhecer os termos e às abordagens dos autores escolhidos, identificando assim a categoria analítica que utilizam para tratar sobre esse tipo de turismo, bem como, dar ênfase aos diferentes conjuntos que foram identificados em relação com o tema. Deste modo, tem-se o fluxograma (Figura 1) que situa o turismo em territórios indígenas.

Dando andamento a proposta da autora, se propõe o avanço do termo “turismo em áreas indígenas” para “turismo em territórios indígenas”, pois se buscou o alinhamento

conceitual com autores da Geografia Humana e da Antropologia, atentando a diferença conceitual entre “área” e “território”.

O conceito de área está vinculado a geografia regional, principalmente a Hartshorne, onde “o termo espaço é empregado no sentido de área” (CORRÊA, 2000, p. 19). “Área” é utilizada para expressar um instrumento de análise que é construído e diferenciado pelo observador no processo de investigação. Ou seja, é uma construção externa que parte de quem a observa e a categoriza, diferente do território que ocorre a partir do uso e apropriação de um grupo social não dependendo de um observador externo para que exista. Os próprios sujeitos o criam e o caracterizam.

O conceito de território remete ao uso e apropriação por algum(ns) ator(es) e o exercício de relações de poder socialmente construídas. O território se refere a um fragmento do espaço onde a lupa é posta sobre as relações de poder da vida que o anima (SANTOS, 2006). Lopes de Souza (2000) apresenta que o território se define essencialmente por dois componentes: espaço e poder. Esse poder se refere não apenas ao poder institucional (como território nacional), é também o poder socialmente construído. O território está relacionado a identidade.

A ocupação do território é vista como algo gerador de raízes e identidade: um grupo não pode mais ser compreendido sem o seu território, no sentido de que a identidade sócio-cultural das pessoas estaria inarredavelmente ligada aos atributos do espaço concreto (natureza, patrimônio arquitetônico, “paisagem”) (LOPES DE SOUZA, 2000, p. 84).

Entendendo então o conceito de território, é necessário apontar a diferença entre terra indígena e território indígena. Se entendemos que território se refere ao uso e apropriação por determinado grupo social, pode-se ter então os mais diferentes territórios indígenas, dependendo exclusivamente da apropriação e relação com a base territorial dos indígenas para que ele exista. Não depende de um poder institucional para que exista, apenas do poder social do povo indígena.

Já a terra indígena é um processo político-jurídico conduzido pelo Estado. Refere-se a uma parte do território nacional que foi reconhecida a partir de requisitos técnicos e legais para sua demarcação seguindo os termos da Constituição Federal de 1988 (Art. 231 e 232), do Estatuto do Índio (Lei 6.001/73) e do Decreto nº1.775, de 8 de janeiro de 1996, que dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá

outras providências. A terra indígena possui quatro tipos: i) terras indígenas tradicionalmente ocupadas; ii) reservas indígenas; iii) terras domaniais; e iv) interditadas (FUNAI, [s.d.]). As terras indígenas tradicionalmente ocupadas possuem seis fases para o processo demarcatório¹:

Em estudo: Realização dos estudos antropológicos, históricos, fundiários, cartográficos e ambientais, que fundamentam a identificação e a delimitação da terra indígena.

Delimitadas: Terras que tiveram os estudos aprovados pela Presidência da Funai, com a sua conclusão publicada no Diário Oficial da União e do Estado, e que se encontram na fase do contraditório administrativo ou em análise pelo Ministério da Justiça, para decisão acerca da expedição de Portaria Declaratória da posse tradicional indígena.

Declaradas: Terras que obtiveram a expedição da Portaria Declaratória pelo Ministro da Justiça e estão autorizadas para serem demarcadas fisicamente, com a materialização dos marcos e georreferenciamento.

Homologadas: Terras que possuem os seus limites materializados e georreferenciados, cuja demarcação administrativa foi homologada por decreto Presidencial.

Regularizadas: Terras que, após o decreto de homologação, foram registradas em Cartório em nome da União e na Secretaria do Patrimônio da União.

Interditadas: Áreas Interditadas, com restrições de uso e ingresso de terceiros, para a proteção de povos indígenas isolados (FUNAI, [s.d.]).

Balza Alcarón (2001, p. 80) em seu estudo antropológico sobre a evolução e formas de ocupação do povo indígena chiquitano Bolívia/Brasil, definiu como território indígena “todo o espaço que é atualmente é imprescindível para que um povo indígena tenha acesso a recursos naturais que possibilitam sua reprodução material e espiritual, segundo suas características próprias de organização produtiva e social”.

Essa definição vai de encontro ao que a antropóloga brasileira Gallois (2004) defende como território e territorialidade indígena, indo além de delimitação territorial determinada juridicamente pela terra indígena. O território indígena é a relação da sociedade indígena com sua base territorial, isto é, tem-se espaços para a reprodução de sua vivência material como também espaços que mantem preservados recursos para seu bem-estar (GALLOIS, 2004). A virada do entendimento de apropriação da terra para posse determina também a diferença entre terra e território: “Na transformação de um

¹ De acordo com os dados do Instituto Socioambiental (n.d.), de 2011 a 2018 (até 02 de janeiro de 2018), os avanços demarcatórios das terras indígenas foram de: 54 identificadas, 28 declaradas e 22 demarcadas. Ver mais em: <https://widgets.socioambiental.org/pt-br/placares>

território em terra, passa-se das relações de apropriação (que prescindem de dimensão material) à nova concepção, de posse ou propriedade” (GALLOIS, 2004, p. 6).

Um termo comumente utilizado para se referir aos territórios indígenas é o de comunidade/aldeia indígena. Tal termo, se une ao sentido tautológico e menos pontiagudo (ao invés de tribo, por exemplo) para nomear os territórios, onde por parte da antropologia, comunidade indígena representa as “redes de relações que se podem chamar de indígenas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 14) sendo elas relações de parentesco ou de vizinhança.

Assim, toda terra indígena é um território indígena, mas nem todo território indígena é terra indígena, e em ambos pode-se utilizar comunidade/aldeia para nomear determinado aglomerado indígena que está assentado sobre terra indígena ou outro tipo de território, como em Reserva de Desenvolvimento Sustentável, por exemplo.

Diante desses conceitos, apresenta-se então como turismo em territórios indígenas todo tipo de atividade turística (em seus princípios e motivações) que ocorre nos diferentes territórios indígenas, composto por três principais atores para o turismo: indígenas, turistas e agentes intermediários. Os indígenas assumem o papel de anfitriões, e dependendo do ordenamento da atividade, são também gestores da atividade e proprietários dos empreendimentos. Os turistas buscam a manifestação cultural de etnia indígena e/ou a vivência em seu território (em sua dinâmica e organização). Os agentes intermediários são formados por Organizações Governamentais e Não-Governamentais e empresas privadas. Estas facilitam e intermediam o desenvolvimento do turismo, a ida do turista e a articulação com as lideranças das comunidades indígenas.

Vale ressaltar que a legislação sobre turismo e povos indígenas também a compõe, porém sabe-se que essa é uma ‘preocupação’ recente das entidades governamentais. A legislação para o turismo em territórios indígenas é determinada de acordo com o território em questão e suas normativas. Por exemplo, o turismo em terra indígena possui uma normativa exclusiva para esse tipo de território político-jurídico e está vinculado ao Ministério da Justiça, por meio da FUNAI; enquanto o turismo nos demais territórios indígenas, dependerá das normativas do tipo de território em que se encontram as comunidades. Na figura 1, apresenta-se o fluxograma criado a partir das diferentes características que compõe o turismo em territórios indígenas proposto.

Figura 1 - Situando o turismo em territórios indígenas

Fonte: Autora (2019).

A proposta de situar o turismo em territórios indígenas é justamente a de apresentar as diversas categorias que aparecem nas literaturas e que vão tratar desse grande tema a partir de alguma ou algumas dessas abordagens. Assim, se chegou em três principais categorias: **1) os territórios indígenas**, que apresenta os principais tipos de territórios onde vem ocorrer o turismo, bem como, os nomes utilizados para se referir a território indígena. É importante frisar que cada povo indígena pode ter uma palavra específica de sua língua para se referir a “comunidade/aldeia”, como por exemplo, “*tekoa*” que em/e para os Guarani significa “aldeia guarani”, e que também remete a significados mais profundos sobre ser/existir no mundo. **2) o turismo**, está dividido pelas duas principais abordagens identificadas nas pesquisas, a dos segmentos (motivações) e os princípios (forma/tipo de desenvolvimento). **3) os agentes intermediários**, representam os atores envolvidos nesse turismo, sendo eles: as Organizações Governamentais, as Organizações Não-Governamentais, as Operadores de Turismo/Agências de Viagens, as Instituições de Ensino e as Lideranças Comunitárias.

A **Segmentação (motivações)**, referem-se à comercialização e estruturação de destinos turísticos a partir da característica da oferta e da identificação da motivação da demanda. Aqui, se identificou duas grandes segmentações, o turismo cultural e o turismo de natureza, onde a partir deles, se derivariam os segmentos de etnoturismo, ecoturismo, turismo de pesca, agroturismo, turismo xamânico e turismo de experiência.

Os **Princípios (Formas)**, referem-se a forma/tipo de desenvolvimento no qual o turismo está baseado. Assim, tem-se o **turismo convencional**, vinculado a ideia de desenvolvimento *mainstream*, as lógicas externas de produção do capital, ao controle territorial e do próprio turismo sob agentes externos. Especificamente sobre territórios indígenas, essa forma de turismo está associada a mercantilização da cultura, controle externo sobre o turismo local, exploração de animais (silvestres) para o turismo e também do estereótipo de ‘índio cultural’. Do outro lado, tem-se o **turismo alternativo**, vinculado a ideia de desenvolvimento alternativo no qual tem base endógena, ou seja, as populações locais como protagonistas e no controle do turismo local. Por sua origem, essa forma de turismo pode ser associada ao etnodesenvolvimento, ao desenvolvimento sustentável, a economia solidária e ao turismo de base comunitária.

Os Agentes Intermediários, referem-se aos atores que organizam e articulam o turismo nos territórios indígenas. Assim, se elencou quatro grupos:

i) Lideranças Comunitárias. Formadas pela articulação entre indígenas dentro de sua comunidade por meio de Associação, Federação, entre outros. Pode se referir também a articulação entre indígenas de diferentes comunidades para se posicionar politicamente sobre um território em comum maior;

ii) Operadoras de Turismo/Agências de Viagens. Conhecidas por uma postura mais intrusa e de exploração tanto da população quanto dos territórios indígenas são geralmente vinculadas a lógica do turismo convencional. Essas agências atuam por meio de pacotes turísticos, embarcações com turistas, navios cruzeiros, entre outros. Com o avanço do turismo de base comunitária para o mercado, essa forma de turismo tem sido apropriada pelas agências e comercializado como destinos de experiências comunitárias. Essas agências se denominam de ‘agências de impacto positivo’ e tem como princípios a sustentabilidade, a participação das comunidades locais na criação dos roteiros e no receptivo, divisão de lucros e em proporcionar experiências turísticas humanizadas aos turistas. Algumas estão vinculadas ao “Sistema B”, que se refere a um movimento de empresas preocupadas com problemas ambientais e sociais;

iii) Organizações Não-Governamentais (ONGs). As ONGs adentram o contexto indígena a partir de 1980, dando suporte às comunidades que ficaram na lacuna das políticas governamentais. Muitas delas na época eram vinculadas a entidades religiosas ou a fundos internacionais para países em desenvolvimento (LIMA DE SOUZA; BARROSO-HOFFMANN, 2002). A maioria das ONGs que se envolvem com o ordenamento do turismo estão vinculadas a questões mais amplas como meio ambiente e/ou a desenvolvimento social, a exemplo, o Instituto de Pesquisa Ecológicas, Instituto Socioambiental e Fundação Amazônia Sustentável, entre outras, que estão apoiando iniciativas de turismo em territórios indígenas.

iv) Organizações Governamentais (OGs). As OGs referem-se a setores do Estado que regulamentam e/ou auxiliam no ordenamento e desenvolvimento do turismo. No caso dos territórios indígenas, se identificou dois principais

Ministérios: o Ministério da Justiça, na qual, pertence a Fundação Nacional do índio (FUNAI) e o Ministério do Meio Ambiente com suas secretárias estaduais e municipais. A FUNAI regulamenta apenas o turismo em terras indígenas. No caso de Unidades de Conservação, a entidade é a Secretária do Meio Ambiente local que pode contar ou não com o auxílio da FUNAI. Isso é importante ressaltar para se atentar que nem todo território indígena tem o turismo legislado pela FUNAI. Além delas, tem-se as Instituições de Ensino Superior que atuam nos territórios compondo conselhos consultivos/deliberativos, desenvolvendo pesquisas científicas e/ou projetos de extensão.

Dentre as diferentes possibilidades de se abordar então o turismo em territórios indígenas, pode surgir a questão, pelo viés da cultura (e do segmento): e o etnoturismo/turismo étnico? É o turismo indígena?

2.1.1 Etnoturismo, turismo étnico, turismo indígena

A busca por um denominador comum em uma atividade que tem a possibilidade de motivações e princípios diversos, cria uma série de subcategorias quando o assunto é turismo em territórios indígenas. Talvez surja a dúvida do porquê não o termo turismo indígena. O termo turismo indígena está vinculado a três linhas de entendimento: i) turismo em terra indígena; ii) o turismo indígena como segmento vinculado ao etnoturismo/cultural; e iii) o turismo feito pelo indígena;

- i) Pôr os indígenas possuírem o direito constitucional sob suas terras, pode-se ocorrer a ideia de que todos os indígenas estão em terras indígenas. Acontece que como apresentado no esquema, os povos indígenas estão espalhados pelos diferentes tipos de territórios e não apenas em terra indígena. Eles estão em contexto urbano, em unidades de conservação, em contexto rural dos municípios etc. O Instituto Socioambiental apresentou recentemente 5

iniciativas de turismo em terras indígenas no Brasil² (3 no Amazonas, 1 no Acre e 1 em São Paulo) como ‘turismo indígena’. Faria (2008) sobre o turismo no Alto Rio Negro afirma que o turismo indígena se refere ao turismo dentro dos limites da terra indígena.

- ii) O turismo indígena como um segmento vinculado ao etnoturismo/cultural é uma das principais linhas utilizadas tanto por pesquisadores quanto por instituições do Governo. O Ministério do Turismo (2010a), por exemplo, engloba o turismo indígena como um subsegmento do turismo étnico que é uma subsegmento do turismo cultural. Isso já foi apontado também por Corbari (2015) em seu estudos sobre teses e dissertações que tratavam de turismo e comunidades indígenas, como turismo étnico indígena.
- iii) E por fim, o turismo indígena como o turismo feito pelo indígena que viaja. Esse é defendido por Oliveira (2007) a partir de seu trabalho com os Krahô (Tocantins) no qual define como ‘turismo emissivo indígena’ os que viajam para cidades locais ou internacionais para participarem de eventos.

Faria (2008) em seu estudo com comunidade indígena no Alto Rio Negro (Amazonas), apresenta reflexão similar sobre tais constructos, apresentando o ‘turismo indígena’ como uma forma de etnoturismo, visto que, a principal motivação do turista é o contato com o “outro” intermediada pela representação de signos do modo de vida e identidade indígena. Brito (2009) e Sena e Chaveiro (2013) apresentam o etnoturismo como o segmento chave, reforçando a perspectiva desse turismo apenas pelo viés da etnia, por estar diretamente associado ao turismo cultural.

Fernandes e Schneider (2014) em seu levantamento sobre o etnoturismo e o turismo indígena apresentam o etnoturismo como um subsegmento dentro do turismo cultural, mas relacionando-se também ao ecoturismo. Sua primeira aparição em documentos oficiais do turismo foi no Manual Indígena de Ecoturismo em 1997. Apresentam também a frequência do termo “turismo indígena” estar associado aos constructos de sustentabilidade, turismo sustentável, turismo de base comunitária e etnodesenvolvimento, sempre reforçando o protagonismo local.

² Ver mais em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/fazer-amigos-protoger-territorios-conheca-5-iniciativas-de-turismo-em-terras-indigenas>

Carr, Ruhanen e Whitford (2016) diferenciam o turismo étnico do turismo indígena (tradução literal de ‘indigenous tourism’) apresentando que as comunidades indígenas possuem um significado e conceito diferente de outras comunidades étnicas. Entendem as comunidades indígenas diante o processo de colonização, de expropriação de suas terras e à luta a recursos naturais e culturais que necessitam para seu modo de vida. Por comunidades étnicas entendem as comunidades formadas por “(i)migrantes” que não passaram pelo mesmo processo dos indígenas. Ou seja, definem como povos indígenas a população autóctone ou nativa à região.

Pereiro (2016) corrobora ao também diferenciar turismo étnico, de turismo cultural, de turismo indígena. O turismo étnico se refere à experiência do turista com diferentes comunidades étnicas e suas raízes. O turismo cultural é um grande nicho de segmentação do turismo que identifica as experiências dos turistas, onde se encontra o turismo étnico e o turismo indígena. Já o turismo indígena está voltado ao modo de vida dos povos indígenas, geralmente vinculados a nichos ecológicos, que seria a atração para o turismo. O autor também aponta que o turismo indígena se refere a um grupo com cultura diferente e que ocupa o território antes da existência de um Estado-Nação.

Butler e Hinch (2007) apontam que o turismo indígena é uma oportunidade para benefício econômico e de renovação da cultura indígena diante as tentativas de submissão a uma hegemonia cultural. Os autores apresentam que várias são as discussões acerca de três fatores da atividade: a) o tamanho do mercado do turismo indígena; b) a forma apropriada para esse mercado em suas variações; e c) quais modelos de negócios cabem melhor às ações indígenas. Esses fatores se relacionam às constantes mudanças globais que por um lado se preocupam como um movimento de ‘integração’ dos povos indígenas, e por outro, os incentivam ao turismo a fim de obter vantagens sobre o mercado global. Essa vantagem se daria, principalmente, sobre a curiosidade de pessoas não-indígenas sobre os povos indígenas e suas culturas.

Essa vantagem então, a partir de um planejamento e ordenamento que envolva os povos indígenas tanto no processo, nos empreendimentos e na gestão, seria uma oportunidade de que no ‘encontro’, os não-indígenas pudessem conhecer os povos indígenas a partir de sua história, modo de vida e lutas, sendo o turismo então uma

ferramenta educativa e transformadora, onde conhecer quem são os povos indígenas reduziria a visão errônea sobre eles (BUTLER; HINCH, 2007).

Esse viés, entretanto, era quase que utópico nas primeiras iniciativas do turismo em territórios indígenas, devido a própria estrutura que o turismo carregava consigo: cheio de imposições de agentes externos, assimétrico na divisão de bens e na própria forma em se estruturar a exposição dos povos indígenas. É a partir de 1990 que essa concepção parece ganhar mais tangibilidade com a mudança das estruturas do turismo e as iniciativas de ecoturismo, turismo de base comunitária e as abordagens do turismo sustentável. Essas abordagens mitigariam os impactos negativos do turismo e aumentariam os positivos. Porém, essa nova concepção do turismo ainda não foi totalmente alcançado (BUTLER; HINCH, 2007).

Em suma, os autores definem como turismo indígena como “atividades turísticas na qual os povos indígenas estão diretamente envolvidos seja através do controle e/ou tendo sua cultura como a essência da atração. O controle [sobre a atividade turística] é a chave de qualquer discussão de desenvolvimento” (BUTLER; HINCH, 2007, p. 5, grifo nosso). O domínio dos povos indígenas sobre os empreendimentos é uma característica do controle cultural frente ao turismo.

Butler e Hinch (2007, p. 8) propõem um sistema do turismo indígena onde o encontro e a interação cultural estão no centro do sistema, isso porque, a cultura nesse caso está em interação várias categorias, como:

- (1) a cultura indígena hospedeira encontrada em um destino específico; (2) a cultura dominante que domina a região político-nacional na qual o destino existe; (3) a cultura global que caracteriza cada vez mais as indústrias do turismo internacional e nacional das quais a indústria do turismo indígena é apenas uma parte e (4) as múltiplas culturas que compõem o mercado internacional para o turismo indígena.

Figura 2 - Sistema do turismo indígena

Fonte: Butler e Hinch (2007, p. 7).

Nesse sistema, considera-se na relação com a comunidade não apenas os turistas, mas também os agentes intermediários como os agentes do turismo, órgãos governamentais e mídia. Os autores ressaltam que o turismo indígena é impactado por ambientes externos a eles, como o político, social, econômico e físico (natural/meio ambiente).

Peredo, Ordonéz e Belohrad (2015) apontam que o termo “turismo indígena” surge na metade de 1990 vinculado a projetos de turismo de base comunitária em territórios indígenas na América Latina. Esse mesmo movimento é nomeado de turismo aborígene no Canadá e Austrália. Na América Latina a atividade teria começado no Equador a partir de projetos da própria comunidade para o ecoturismo indígena. Os autores apontam que

até 1990 o turismo nos territórios indígenas era organizado sem o envolvimento dos indígenas, o que reforçava o antagonismo ao desenvolvimento da atividade. A partir dessa década os projetos para o turismo indígena passam a ter viabilidade econômica a partir de fundos nacionais e internacionais, se constituindo um novo cenário onde as comunidades indígenas começam a receber turistas independentes e ou a firmar parcerias com agências de viagens.

Ortiz de Zevallos (2008) apresenta como a cultura *Yagua* da *Comunidad de Nuevo Perú* na Amazônia Peruana foi recriada no espaço turístico, onde os moradores performam e reproduzem o papel do “selvagem” a ser convertido em “objeto exótico” pronto consumo e experiência, em troca de um retorno financeiro para a comunidade em situação de pobreza, encontrando nessa “identidade indígena” construída um espaço no mercado.

Torres Fernández (2010) apresenta que *La provincia del Chaco* na Argentina apostou na revalorização da cultura a partir de patrimônios indígenas para adentrar como atrativo turístico a partir de operadoras de turismo. Os agentes privados e oficiais do turismo classificam os indígenas a partir da ideologia do “*sujeto turístico indígena*” como forma de contextualizar elementos do passado, ampliando discursos hegemônicos que constroem um campo de diferença social e reforçam uma estrutura de dominação.

Repetto e Burgos (2014) apresentam o desenvolvimento do turismo no povoado de *Ya'axnaj* em *Yucatán* no México. Alinhado ao etnoturismo, o turismo voluntário é praticado durante os primeiros 3 meses do ano, sendo os turistas-voluntários vinculados a universidades e com algum vínculo religioso. Os autores apontam que o consumo dos turistas é diferente do consumo atual, o turismo está relacionado não apenas ao consumo do patrimônio cultural dos indígenas, mas também ao trabalho feito pelos turistas deixando além do ganho econômico, influenciando em impactos positivos por participarem de pequenas obras construções e de atividades agrícolas. Ainda assim, a elasticidade cultural ocorre ao se adaptar ao outro como a exemplo da “comida *maya* vegetariana” não contendo de porco intitulada “comida de los gringos”, ‘tradicional’, mas adaptada.

Smith (1989) em seu estudo sobre esquimós e o turismo étnico, apresenta como a fundação de uma organização gerida pelos esquimós (*NANA*) possibilitou a criação da *Maniilaq*. Trata-se de uma entidade cultural com o objetivo de revitalizar valores e

tradições dos *Inupiaq*. Junto ao turismo de massa, a *Maniilaq* contribuiu para o renascimento da cultura esquimó por meio da produção de artesanatos *Inupiaq* e a participação de jovens nesse processo.

Urbanowicz (1989) em seu trabalho sobre Tonga (Polinésia). Ele questiona se o turismo de cruzeiros e posteriormente de avião foi positivo ou negativo para a comunidade indígena. O estilo de vida tradicional de Tonga era comercializado como produto, fato que trouxe conflitos em razão de os indígenas não aceitarem mais fazer parte de um “human zoo”, sendo esse um turismo gerenciado externamente a comunidade indígena.

As narrativas apresentadas pelos autores reforçam a perspectiva de que a relação entre visitantes e visitados ocorre por uma relação rápida e artificial entre os sujeitos, o que nos faz questionar um dos principais argumentos na discussão do turismo em territórios indígenas: o encontro entre culturas, com o outro e o exercício da alteridade em jogo.

Isso dá gancho a duas críticas pontiagudas sobre como atrelar apenas ao turismo cultural/etnoturismo o turismo em territórios indígenas: a representação de “índio cultural” e no campo das políticas públicas para desenvolver a atividade.

Talvez nos primeiros cenários, como o apresentado por Smith (1989), entender a atividade turística nesses territórios apenas pelo viés da cultura fizesse sentido por as comunidades estarem na lógica dos agentes externos atendendo a demanda da venda que remetesse ao estereótipo do ‘índio cultural’.

Essa forma de se representar os povos indígenas e comercializar a cultura indígena pelo turismo *mainstream*, reforça o estereótipo do “índio” intocado desde a colonização (aquele que não se “integrou a sociedade”) a ser descoberto pelo turista e toda sua boa vontade. Esse tipo de comercialização dialoga com o que Chauí (2000, p. 171) determina como a alteridade pelo formato do “imaginário social invertido” (do indígena), onde

surge um tecido de imagens ou um **imaginário**, que desvia nossa atenção da realidade, ou que serve para nos dar compensações ilusórias para as desgraças de nossas vidas ou de nossa sociedade, ou que é usado como máscara para ocultar a verdade.

Retoma-se aqui o que parecer ser uma infinita e desgastante dicotomia entre autêntico *versus* real. Critica-se a assertiva de que o “autêntico indígena” é aquele que vive e mantém as “tradições” de seus antepassados de forma “preservada” e “intocada”, condenando assim os que aderem a aspectos mais presentes no cotidiano urbano como tecnologias, roupas, automóveis, educação e saúde. Nessa perspectiva, nega-se o dinamismo da própria cultura (LARAIA, 2001), onde num processo de colonização genocida e de grande impacto sociocultural sobre os povos indígenas houve a necessidade de rever hábitos ou formas de vivência a partir dos ritmos próprios de determinada sociedade. Como bem apresenta Wagner (2010, p. 94) toda cultura é invenção, não em um sentido negativo ou dicotômico, mas no sentido de inovação, de criatividade e de relações, onde “as associações simbólicas que as pessoas compartilham, sua “moralidade”, “cultura”, “gramática” ou “costumes”, suas “tradições”, são tão dependentes de contínua reinvenção quanto as idiosincrasias, detalhes e cacoetes que elas percebem em si mesmas ou no mundo que as cerca”. Nega-se a estrutura do capitalismo chegando nas comunidades.

Descartar o pressuposto de que “índio” só é “índio” se não tiver nenhum contato com a sociedade capitalista aparenta ter certa resistência em se dissipar no turismo, principalmente por parte de determinadas agências e secretarias de turismo, que insistem no estereótipo para lucrar em cima de tal imaginário criado e fomentado para o turista.

O problema que se aponta ao etnoturismo em territórios indígenas é justamente por muitas vezes ele trazer um discurso de valorização de um povo subalternizado na tentativa de amenizar práticas turísticas que estão vinculadas principalmente ao estereótipo do que se foi nomeado de índio no período da colonização. Essa forma de etnoturismo pode até ser caracterizado como um racismo contemporâneo, uma vez que a busca pela cultura do outro é na verdade a busca pela representação desse indígena num dado momento histórico em que: brancos europeus os escravizavam, tentavam os embranquecer (só lembrar do diretório pombalino), havia todo um processo de genocídio e etnocídio. Ou seja, se constrói uma narrativa turística vinculada a esse período, à imagem do bom selvagem hospitaleiro, subserviente, que vai apresentar exatamente como os livros de história do ensino básico ilustram os povos indígenas, reforçando o olhar do vencedor e negando todo o processo de luta, de resistências, de reinvenções e contemporaneidades dos indígenas.

Esse outro imaginado está dentro de toda uma estrutura social racista que fora do turismo nega o acesso desse grupo social a vários espaços por acharem que não é “coisa de índio”, mas os reivindicam quando se trata do lazer para si por meio do turismo. E aí fica a questão: valorização do indígena para quem sob essa perspectiva? Crê-se que muito da dicotomia que se forma sobre o tema (valorizar *versus* destruir) é justamente por ser uma tentativa de valorização superficial que está preocupada em valorizar uma narrativa e representação mais para atender o turista do que para atender aquele grupo social em si e por isso ocorram processos de criação de “arenas turísticas”, por exemplo, pois o sujeito final disso tudo é o turista e não o indígena.

A comercialização dessa representação nos faz questionar que nesses casos de etnoturismo, o processo de entrelace entre cultura, turismo e desenvolvimento, surgem pelo mercado do turismo convencional, é fomentado pelas agências (e consequentemente pelos turistas), reproduzindo tais práticas nas diferentes comunidades que chegam, impondo tal modelo de turismo com a justificativa da renda e da banalização da valorização, e a academia tem reproduzido isso de forma acrítica e romântica.

Enquanto políticas públicas no Brasil, se por a lupa sobre as que contribuíram para o desenvolvimento do turismo nesses territórios, nenhuma veio com o propósito apenas da cultura ou do Ministério da Cultura. Os territórios indígenas se valeram de políticas territoriais, do meio ambiente, de desenvolvimento social e do turismo de base comunitária para melhorar e reinventar o turismo que já existia ou para começar as iniciativas de turismo. Como exemplo tem-se o PROECOTUR (Programa para o Desenvolvimento do Ecoturismo na Amazônia Legal), as diretrizes para o turismo de base comunitária pelo ministério do turismo, as diretrizes para o turismo em unidade de conservação, a PNGATI (Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas) que deu desdobramento para a regulamentação do turismo em terras indígenas. E todas essas, cada uma com sua dose, conversando com desenvolvimento, território, sociedade e cultura deram bases para esse nicho do turismo.

Além disso, percebe-se que a apropriação indígena do turismo e a articulação política das lideranças e organizações indígenas junto a quem está intermediando a atividade não foi levada em consideração pelas primeiras literaturas. Crê-se que em um cenário de desenvolvimento sustentável, de turismo de base comunitária e com

organizações que apoiam as iniciativas de turismo, essa apropriação e articulação tenha ficado mais evidente. Ter claras essas questões são necessárias, pois abordar sobre impacto sociocultural é entender a estrutura por traz do que a causa e aqui damos luz ao desenvolvimento e suas formas de agir.

O próximo tópico discorrerá sobre os desenvolvimentos e sua relação com o turismo visto que ele é a base para a categoria **princípios (formas)** e que tece o pano de fundo para entendermos os impactos socioculturais. Os entrelaces dos distintos desenvolvimentos com o turismo dão o tom conceitual e prático, isto é, os diferentes tipos de turismo possuem uma raiz teórica vinculada a uma forma de desenvolvimento, e que repercute visivelmente na literatura do turismo a partir de adjetivo correspondente a determinado desenvolvimento, como o ‘exploratório’ vinculado a lógica do turismo *mainstream*, e o alternativo, vinculado a uma ideia mais geral do desenvolvimento alternativo que possui diversas variáveis. Nesse último, o desenvolvimento sustentável e a sustentabilidade imbricaram-se de todas formas, estando em tudo, e por isso acabam aparecendo aqui e acolá quando o assunto é desenvolvimento alternativo.

2.1.2 Princípios e formas: os desenvolvimentos (*mainstream* e alternativos)

O Turismo Convencional ou a ‘Indústria do Turismo’ representa a atividade turística a partir de um desenvolvimento marcado pela “degradação ambiental, acentuação das desigualdades sociais, exclusão social, especulação imobiliária e aumento do custo de vida nas localidades são alguns dos reflexos, comumente estudados, decorrentes do modelo de desenvolvimento turístico propagado pelo mundo” (BURSZTYN, 2018, p. 279). Essa forma de se fazer turismo, suas negativas influências e incipientes promessas de ‘desenvolvimento’ para/com as localidades ocasionou o surgimento de mobilização local por uma outra forma de se fazer turismo (IBID, 2018).

As pressões do mercado turístico sobre comunidades rurais e indígenas, que ainda não tinha ou tinha muito pouco turismo, ocasionou outro fenômeno, na qual, buscou-se a partir de um desenvolvimento alternativo receber e fazer o turismo sob outra lógica. Os diferentes tipos de desenvolvimentos influenciaram a construção de diferentes tipos de turismo, como se verá mais adiante.

O primeiro modelo de desenvolvimento do turismo está relacionado ao chamado desenvolvimento *mainstream*, ‘dominante’, hegemônico’ ou ‘aos 40 anos gloriosos’. Sachs (2010) apresenta que o período entre 1950 a 1990 ocorreu a chamada ‘Era do desenvolvimento’. Sua criação ocorreu logo após o final da Segunda Guerra Mundial, propugnada pelos EUA, convidando outras nações a seguirem esse mesmo caminho, no qual, os EUA já estavam no topo da escala, consolidando assim sua hegemonia. Desde então, as relações entre países do Norte e do Sul seguiu essa proposta em uma relação desigual e injusta, pautada na “generosidade, suborno e opressão que tem se caracterizado através de políticas para o Sul” (SACHS, 2010, p. 15).

O início e marco-histórico do conceito de ‘desenvolvimento’ é através do discurso de Harry S. Truman em 20 de janeiro de 1949, nas Nações Unidas, ao rotular os países do Sul como áreas subdesenvolvidas, superando, posteriormente, o termo ‘Terceiro Mundo’. Os conceitos que caminham junto com esse termo são: pobreza, produção, noção de Estado e igualdade. Esse termo seria como uma ‘ameba’: não tem forma, mas é impossível de erradicar por conotar as melhores intenções (SACHS, 2010).

Esteva (2010) apresenta que os EUA, na criação eufêmica e sucedida de sua hegemonia, lançaram a campanha política global para a ‘melhoria e crescimento’ de ‘áreas subdesenvolvidas’, a partir de avanços da ciência e da indústria. Assim, com a propagação desse termo pelo mundo, começaria então a tentativa de homogeneização dessas áreas, atingindo diretamente suas heterogeneidades, diversidades culturais, modos de vidas, entre outros, vistas então como inferiores a partir da métrica imposta por esse “outro”, que a todo custo se autodenomina como universal.

Por esse viés, a utilização do termo ‘desenvolvimento’ em quaisquer termos alternativos seria uma forma de concretizar a hegemonia entre as linhas do desenvolvimento, pois na busca de se libertar das condições pejorativas estabelecidas a tudo e a todos que não são considerados como ‘desenvolvidos’, acabaria então por consagrar seu significado e imposição ao que o Esteva (2010, p. 3) chama de “contraprodutividade de seus esforços”. Isso ocorre, justamente, por sua significação conter nas entrelinhas a superação de ‘inferioridades’, sejam essas culturais, sociais, econômicas, políticas, entre outros. Apesar de se concordar com a importante reflexão que Esteva (2010) propõe (da armadilha que pode ser o uso desse termo), se tem a dúvida

de que outra categoria analítica poderia ser criada sem que essa também não fosse engolida e ressignificada pela ‘ameba’ do desenvolvimento.

Ferreira e Raposo (2018) apresentam que o desenvolvimento *mainstream*, imposto como ‘dominante’, se apresenta em três gerações. O primeiro, vai de 1945 a 1970 apresentando o crescimento econômico como sinônimo de desenvolvimento, por exemplo, sendo o crescimento econômico do PIB ser considerado a métrica de desenvolvimento (FERNANDEZ, 2014)³. O segundo se dá pela “microeconomia e mão invisível do mercado”, o que teríamos até hoje nas tentativas de “neoliberalização da economia mundial”, com a privatização de empresas públicas, por exemplo (FERREIRA; RAPOSO, 2018, p. 117–118). A terceira geração inclui em seu processo neoliberalista os fatores socioculturais como potencial para a economia, se subordinado às forças do mercado, a exemplo, o ‘capital humano’.

Telfer (2002) - com base em Todaro (1994) e Brohman (1996) - corrobora com o entendimento da evolução da teoria do desenvolvimento de 1950 a 1980, a partir da organização dessa evolução em quatro aspectos e quatro paradigmas. São eles, respectivamente: guia do tempo, paradigma do desenvolvimento, seleção de abordagens ou modelos teóricos e conceitos-chave/estratégias; e modernização, neoliberalismo econômico, dependência e desenvolvimento alternativo.

A modernização e o neoliberalismo econômico estão vinculados ao desenvolvimento *mainstream* e suas gerações. A dependência, com suas críticas a esse desenvolvimento, cria o âmbito para o surgimento do desenvolvimento alternativo (FERREIRA; RAPOSO, 2018; TELFER, 2002).

³ Isso traz a reflexão do turismo no Brasil, que até hoje tem como principal métrica (para se justificar e mostrar sua importância) o quanto de PIB o turismo gerou para o país. Em março de 2019, a notícia destaque divulgada pelo Ministério do Turismo foi a participação do Turismo no PIB nacional, representando 8,1% do PIB e 7,5% na geração de empregos a partir de dados do Conselho Mundial de Viagens e Turismo (WTTC). Disponível em: <<http://www.turismo.gov.br/ultimas-not%C3%ADcias/12461-cresce-a-participa%C3%A7%C3%A3o-do-turismo-no-pib-nacional.html?fbclid=IwAR0Y358FTWBsVqen2xMipk3sEtg5LT7zIjle3NVD8RbqcxCx7I89c0l4PW8>>. Acesso em: 12 abr. 2019.

Quadro 1 - Evolução da teoria do desenvolvimento de 1950 a 1980

Guia do Tempo	Paradigma do Desenvolvimento	Seleção de abordagens ou modelos teóricos	Conceitos-chave/ Estratégias
1950 e 1960	Modernização	Estágio	Sociedades passam por semelhantes estágios de desenvolvimento como os países ocidentais
		Difusão	Propagação de impulsos de crescimento de áreas desenvolvidas; Polos de crescimento; Economia do gotejamento; Envolvimento estatal, desenvolvimento econômico regional
1950 e 1960	Dependência	Neocolonialismo	Subdesenvolvimento causado pela exploração por países desenvolvidos; Influência da cultura ocidental
		Dualismo	Pobreza é funcional para o crescimento da economia global; Ricos e pobres – entre países e dentro de países, desigualdades regionais
		Estruturalismo	Mercados domésticos, substituição de importação, reformas sociais, protecionismo, envolvimento do estado
1970 (metade) e 1980	Neoliberalismo Econômico	Mercado Livre	Política macroeconomia ‘supply-side’; Mercado livre competitivo; Privatização
		Ajustamento Estrutural	Foco nas forças do mercado e exportações competitivas
		Um mundo	Novo sistema de financiamento no mundo; Desregulação da produção internacional
1970 (início) a 1980	Desenvolvimento Alternativo	Necessidades básicas	Prioridade de alimento, residência, água, saúde e educação
		Base para mobilização social com a porte político e econômico “grassroots”	Desenvolvimento voltado nas pessoas; Controle local de tomadas de decisões; empoderamento; Organizações Não-Governamentais
		Gênero	Mulheres no desenvolvimento, relações de gênero, empoderamento
		Desenvolvimento Sustentável	Gestão ambiental; Conhecimento sobre as necessidades da geração atual sem comprometer as necessidades das gerações futuras

Fonte: Telfer (2002, p. 39, tradução nossa).

A **modernização** refere-se ao desenvolvimento socioeconômico, no paradigma da mudança da sociedade tradicional para moderna, rural para urbana, onde o mercado monetário tem papel principal. Esse paradigma tem forte influência da economia Keynesiana, na qual, defende um “elevado nível de envolvimento do Estado” (TELFER, 2002, p. 40). Sua base sobre desenvolvimento é baseada na perspectiva de ‘Estágio de Crescimento Econômico’ de Rostow’s de 1967, onde estipula que os países para serem considerados desenvolvidos teriam que seguir os seguintes estágios: “Sociedade tradicional, pré-condições para ter êxito, ter êxito, seguir para a maturidade e idade de alto consumo de massa” (IBID, 2002, p. 40).

Por essa perspectiva, os países ‘desenvolvidos’ já teriam passado do “êxito” para um crescimento autossustentado, enquanto os países ‘subdesenvolvidos’ estariam entre sociedades tradicionais e pré-condições para ter êxito. Isso vai de encontro a crítica já apresentada aqui por Esteva (2010) sobre a hegemonia criada pelos EUA. Telfer (2002, p. 41) complementa que “teóricos da Dependência sugeriram que a Modernização é uma ideologia usada para justificar o envolvimento e a dominação ocidental no desenvolvimento do mundo”. Esse paradigma não leva em conta os saberes e valores tradicionais diante a modernidade.

O **neoliberalismo econômico** refere-se à teoria contra políticas intervencionistas do estado, indo na contramão ao keynesianismo, reduzindo ou minimizando o papel e envolvimento do Estado nas transações econômicas, dando enfoque a privatizações. Os teóricos-base são Adam Smith e David Ricardo. Esse paradigma ganha força durante a crise do petróleo em 1970. Este, segue a premissa de livre mercado com enfoque ao mercado internacional, com a perspectiva de “um mundo”. Uma das grandes críticas a esse paradigma é o declínio no padrão da qualidade de vida e aumento da pobreza, onde “[...] os grupos desfavorecidos enfrentam uma economia doméstica encolhida, salários em queda, remoção de regulamentações trabalhistas, aumento dos preços do consumo básico e cortes nos programas de assistência social (Brohman, 1995)” (TELFER, 2002, p. 46), como se vê hoje no Chile, anos depois da adoção desse tipo de desenvolvimento⁴.

A **dependência** refere-se ao movimento latino-americano de 1960 em resposta ao desenvolvimento da ‘modernização’, sendo “uma das teorias de desenvolvimento

⁴ Ver mais em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-50214126>

neomarxista mais conhecidas” (TELFER, 2002, p. 42). Uma das coerências entre os diferentes autores sobre esse paradigma é de que o principal obstáculo para se alcançar o desenvolvimento “não é a falta de capital ou a habilidade empresarial, mas sim a divisão internacional do trabalho” (IBID, 2002, p.42), onde o processo de produção excessiva das regiões periféricas para as regiões centrais manteria os países desenvolvidos como desenvolvidos e os subdesenvolvidos como subdesenvolvidos, uma lógica conduzida pelo capitalismo de “desenvolvimento do subdesenvolvimento” (FRANK, 1966 *apud* TELFER, 2002, p. 43). A escola da dependência possui duas grandes tendências intelectuais. A primeira é a Comissão Econômica para a América Latina (ECLA/CEAL) que vem com resposta crítica aos “Estágios do Crescimento Econômico”, defendendo o desenvolvimento econômico nacional. A segunda, nega a possibilidade se desenvolver no capitalismo.

Ferreira e Raposo (2018) apresentam que, em seu processo, a escola da dependência teve suporte de vários intelectuais como Paulo Freire (sendo a obra referência a “Pedagogia do Oprimido”), Leonardo Boff, Carlos Mesters, entre outros. Uma das críticas da escola era sobre a exportação de programas e projetos de desenvolvimento de países do Sul para Norte, pois estes seriam novas formas de colonização e opressão, na qual, se sobreporiam as culturas, formas de organização política e social dos locais receptores da ‘ajuda Sulista’. Ou seja, essas intervenções ao passo que foram se mostrando inapropriadas, levaram diferentes atores do desenvolvimento a questionar, repensar e buscar novas soluções “mais participativas e ajustadas à diversidade cultural com que se deparavam [...] Estes questionamentos [...] suscitaram as linhas do desenvolvimento comunitário e local e o desenvolvimento participativo” (FERREIRA; RAPOSO, 2018, p. 119). Assim, o desenvolvimento *mainstream*, com suas incipiências e mitos⁵, propiciou por meio das críticas iniciadas na Dependência, o surgimento do desenvolvimento alternativo.

O desenvolvimento alternativo ocorre em 1970 a partir de diferentes vozes e movimentos sociais, entre eles:

⁵ São eles: “economicismo, produtivismo, industrialismo, consumismo, racionalismo, antropocentrismo, etnocentrismo (eurocentrismo) e uniformismo” (AMARO, 2004 *apud* FERREIRA; RAPOSO, 2018, p. 119).

movimentos sociais urbanos, movimentos feministas, movimentos de povos indígenas (sendo o Movimento/Exército Zapatista um dos seus mais conhecidos exemplos), movimentos de sem terra, movimentos de transição e de ecologia profunda, movimentos de economias alternativas (e.g. economia social e solidária), movimentos anarquistas e de democracia radical, Indignados e Occupiers, entre outros (FERREIRA; RAPOSO, 2018, p. 122).

O aumento da participação desses movimentos é vinculado a conceitos como empoderamento e controle local sobre as decisões. Com a abordagem alternativa as Organizações Não-Governamentais surgem cada vez mais como reforço a esses movimentos locais em busca de soluções ‘inovadoras’ para um planejamento e desenvolvimento de base comunitária aos problemas locais incluindo os conhecimentos e abordagens locais em seu processo (TELFER, 2002). Ferreira e Raposo (2018) apontam que as principais linhas de desenvolvimento alternativo é o desenvolvimento comunitário/local e o sustentável.

O desenvolvimento comunitário antecede a noção de desenvolvimento local, surgindo em 1950 durante o modelo econômico de dependência. Ele é apropriado e difundido pela ONU em 1955 trazendo a abordagem da participação local, ouvindo-as a partir de suas demandas (FERREIRA; RAPOSO, 2018). Apesar disso, as autoras apontam contradições nesse primeiro termo, pois “em teoria promove o poder de decisão dos actores locais (ou o seu *empowerment*), mas na prática raramente altera a distribuição do poder local e o status quo” (FERREIRA; RAPOSO, 2018, p. 123), isso porque se tratando da parte operacional e técnica de projetos as decisões já vem tomadas.

Assim, tem-se uma diferenciação entre desenvolvimento comunitário, ação/participação comunitária e organização comunitária para os distintos processos de *top-down* e *bottom-up*. Até 1970, o desenvolvimento comunitário referia-se a iniciativas do Estado, enquanto a ação/participação e organização comunitária surgem como contestação às imposições comunitárias do Estado, defendendo o empoderamento para o controle local (FRAGOSO, 2005).

A partir desse período, deixa-se de lado o termo desenvolvimento comunitário, sendo apropriando alguns de seus termos, como a participação social e empoderamento, pelo desenvolvimento local. O agora desenvolvimento local/endógeno, baseia-se na construção de base endógena (apenas o *bottom-up* – descentralização do

desenvolvimento) (FRAGOSO, 2005) rompendo com a lógica do desenvolvimento por consequência, que só ocasionava subdesenvolvimento, visto que o modelo de bem-estar a ser seguido por países do Sul era o reflexo do estabelecido por países do Norte global.

A disseminação do desenvolvimento e a sua apropriação institucional dá-se principalmente a partir de meados da década de 1990 e associa-se à necessidade de encontrar respostas inovadoras para a resolução dos problemas de desemprego, pobreza e exclusão social e de agravamento das desigualdades, provocados pela sucessão de crises nos anos de 1970 e 1980 e pelos efeitos do neoliberalismo (FERREIRA; RAPOSO, 2018, p. 125).

Quando se traz o desenvolvimento alternativo, principalmente no turismo, tende-se a já se associar ao desenvolvimento sustentável, porém vale ressaltar seus outros desdobramentos, como: i) Nyerere, com o desenvolvimento a partir da mobilização política por objetivos próprios do lugar; ii) Stavenhagen, e o etnodesenvolvimento com a visão endógena da cultura; iii) Jimoh Omo-Fadaka, com o desenvolvimento “bottom-up” (feito de baixo para cima); iv) Orlando Fals Borda e Anisur Rahman, com o desenvolvimento participativo; e v) Jun Nishikawa, com um ‘outro’ desenvolvimento para o Japão (Esteva, 2010).

Entendendo que a dissertação versa sobre povos indígenas e turismo, dá-se ênfase então a dois dos desdobramentos alternativos: o etnodesenvolvimento e o desenvolvimento sustentável, que em alguns momentos se cruzam e apresentam afinidades conceituais e por se tratar de um contexto latino-americano, região essa do continente americano em que os povos indígenas estão a séculos resistindo a várias investidas genocidas e etnocidas provenientes de políticas e governos de base *mainstream*.

As pressões internacionais sobre direitos humanos e meio ambiente foram essenciais para uma nova política indigenista frente ao que se determinava como desenvolvimento (LIMA DE SOUZA; BARROSO-HOFFMANN, 2002). Estas, ganharam força a partir de 1970, mesmo período em que se deu gênese ao conceito de sustentabilidade e desenvolvimento sustentável, relacionando-se intrinsecamente aos povos indígenas pela ótica do “etnodesenvolvimento”.

Até 1980⁶, as políticas de desenvolvimento relacionadas aos povos indígenas, sobre terras indígenas e desenvolvimento comunitário, estavam centradas apenas no Estado em suas definições e implementações. A flexibilização desse cenário, ao longo de 1990, ocorreu em parte pela pressão de movimentos indígenas – com o reconhecimento de seus direitos e mobilização - e pela diversificação de diferentes atores e Ministérios envolvidos com a pauta indígena como o de meio ambiente, saúde, justiça, educação, entre outros (VERDUM, 2002).

Nesse contexto, quatro fatores delinearão a “emergências de entidades indígenas e o crescimento do seu papel político no processo de democratização no Brasil”: 1) a percepção dos índios da necessidade de auto-organização voltada para a defesa do território, recursos naturais e autonomia política; 2) o processo mais amplo de “redemocratização” da sociedade nacional verificada em 1980; 3) a crise do modelo tutelar gerido pelo Estado nacional; e 4) o contexto transnacional, referente, ao desencadeamento de questões ecológicas globais (mudanças climática, biodiversidade, sustentabilidade), combate à pobreza, reconhecimento a ONGs e organizações multilaterais no cenário de desenvolvimento mundial (VERDUM, 2002, p. 90–91).

Essa diversificação apresenta hoje um “novo modelo de desenvolvimento das sociedades indígenas”, trazendo a visão de que estas podem e devem estar à frente das tomadas de decisões em prol de seus objetivos e interesses, onde “superar a tutela do Estado passa também pela capacidade de geração de renda a partir de recursos materiais, humanos e simbólicos localmente disponíveis” (IBID, 2002, p. 91).

Na América Latina, o debate sobre desenvolvimento e áreas indígenas, delineou-se como “etnodesenvolvimento”, iniciado em 1971 pela reunião de Barbados e em 1981 pela reunião em São José (Costa Rica), nas quais, criticavam os efeitos etnocidas das políticas desenvolvimentistas e apresentavam a proposta de um desenvolvimento alternativo - etnodesenvolvimento - que se ajustasse às comunidades indígenas e tradicionais (LIMA DE SOUZA; BARROSO-HOFFMANN, 2002; VERDUM, 2002).

⁶ No Brasil, o primeiro órgão responsável pelos indígenas foi o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) em 1910, o que posteriormente seria conhecido em 1918 como Serviço de Proteção ao Índio (SPI), ao qual tinha o enfoque em “civilizar o índio” para que se tornassem trabalhadores nacionais (FUNAI, n.d). Este, viria a ser substituído em 1967 pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), sendo presidida por militares e abrindo-se posteriormente a Antropólogos e Organizações Não-Governamentais. Essas últimas, surgem em 1980 e em sua maioria financiadas “por igrejas europeias e por fundações de direitos humanos para o Terceiro Mundo” para o desenvolvimento de projetos em áreas indígenas definidas (Souza Lima & Barroso-Hoffman, 2002, p. 11).

Bonfil Batalla (1995) e Stavenhagen (1984) foram os principais formuladores do conceito de etnodesenvolvimento. Bonfil Batalla (1995, p. 467) apresenta como etnodesenvolvimento “o exercício da capacidade social de um povo para construir seu futuro, aproveitando suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações”.

Para Bonfil Batalla (1995) o etnodesenvolvimento deve ser contemplado por quatro aspectos: i) **o controle cultural**. Onde são estabelecidos recursos (materiais, de organização social, intelectuais, simbólicos e emotivos) e decisões de cunho político para o delineamento de “etnodesenvolvimento”; ii) **a capacidade de decisão**. Complementa que a autonomia de determinado grupo social sobre seus próprios recursos e recursos externos devem ser apropriados; iii) **as relações sociais**. Por se tratar de relações dinâmicas, onde culturas “próprias e externas” estão em confronto, as relações sociais aparecem como relações de poder e o etnodesenvolvimento surge como uma correlação entre as forças sociais, de cunho político, impulsionando reivindicações de grupos sociais para a decisão própria do desenvolvimento de suas culturas; e iv) **as criações de organizações sociais**. Necessárias para o fortalecimento de controle local próprio.

Stavenhagen (1984) apresenta a perspectiva de “desenvolvimento alternativo”, em contraposição a importação de modelos de desenvolvimento que ignoram os “bastidores”, ou seja, as massas populares. Para o autor, é necessário que o desenvolvimento ocorra de forma interna e endógena, privilegiando as necessidades básicas da população, elevando seus padrões de vida. Deve contemplar também, as tradições culturais existentes e buscar ações que respeitem o meio ambiente, ao invés de rejeitá-las como obstáculos, como ocorreu nas primeiras décadas do pensamento sobre desenvolvimento. Os recursos (naturais, humano e técnicos) devem ser do local do desenvolvimento, pressupondo uma autossustentação e a abordagem da participação local, opondo-se ao viés tecnocrático.

A proposta do etnodesenvolvimento, “desenvolvimento de grupos étnicos no interior de sociedades mais amplas” finda-se contra o etnocídio e a etnocracia, propondo o autor (1984, p. 42) que

o etnodesenvolvimento das populações indígenas significa uma completa revisão das políticas governamentais “indigenistas” que têm sido adotadas pela maioria dos governos. Um novo tipo de movimentos sociais indígenas militantes vem reivindicando a reafirmação dos valores culturais indígenas e uma reavaliação da posição dos índios na estrutura social (Bonfil Batalla, 1982; Stavenhagen, 1984, tradução livre).

A perspectiva do etnodesenvolvimento se “trata da autonomia dos índios, da valorização de seus saberes tradicionais e do respeito às formas escolhidas por eles para construir seus projetos de futuro” (LIMA DE SOUZA; BARROSO-HOFFMANN, 2002, p. 19), no sentido de se criar “uma nova relação entre diferentes”, ou seja, “entre as sociedades indígenas, os segmentos sociais dominantes e a administração indigenista” (IBID, 2002, p. 19). Ou seja, afirmar o etnodesenvolvimento pressupõe então o desenvolvimento no campo da política, e não apenas no campo econômico, onde tais políticas garantam a diversidade étnica em suas várias dimensões: cultural, social, econômico, territorial, e principalmente, político.

Essa ressalva é importante, pois ao se passar para a outra vertente do desenvolvimento alternativo, o desenvolvimento sustentável, nota-se a ausência da discussão do etnodesenvolvimento em/sobre comunidades étnicas em função do desenvolvimento sustentável. Ou quando se há, tende-se a vê-los como sinônimos. Porém, não se vê no desenvolvimento sustentável o princípio de fortalecimento de etnias ou ainda políticas culturais. Tem-se a pauta econômica mais forte, enquanto o etnodesenvolvimento tem a pauta mais política. O que não quer dizer que este último não discuta também a pauta econômica, porém a discute dentre do contexto de que as sociedades indígenas desenvolvam autonomia para controlarem seus territórios, sua organização social, sua cultura, suas relações de negócio, etc.

Segundo Stavenhagen, propositor do conceito, etnodesenvolvimento seria o desenvolvimento que mantém o diferencial sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua etnicidade. Nessa acepção, desenvolvimento tem pouco ou nada a ver com indicadores de “progresso” no sentido usual do termo: pib, renda per capita, mortalidade infantil, nível de escolaridade etc. [...] o “etnodesenvolvimento”, quando referido às sociedades indígenas brasileiras, envolveria os seguintes indicadores: a) aumento populacional, com segurança alimentar plenamente atingida; b) aumento do nível de escolaridade, na “língua” ou no português, dos jovens aldeados; c) procura pelos bens dos “brancos” plenamente satisfeita por meio de recursos próprios gerados internamente de forma não predatória, com relativa independência das determinações externas do mercado na captação de recursos financeiros; e d) pleno domínio das relações com o Estado e agências de governo, a ponto de a sociedade indígena definir essas relações, impondo o modo como deverão ser estabelecidas. (AZANHA, 2002, p. 31–32)

Azanha (2002) aponta que a aquisição de pertences “monopolizados pelos brancos” e a geração de renda são indicadores importantes em projetos de etnodesenvolvimento, devido a unilateralidade imposta na troca de mercadorias entre

sociedades indígenas e brancos. Essa relação de “troca” unilateral, na Amazônia, seria majoritariamente a de produtos extrativos por produtos industrializados “Esse é o caso, por exemplo, das pequenas sociedades indígenas da Amazônia contatadas pela Funai nas décadas de 1970 e 1980 e que foram “atraídas” justamente pela oferta “gratuita” de produtos industrializados importantes para sua sobrevivência, como ferramentas, panelas, armas de fogo, tecidos e roupas” (AZANHA, 2002, p. 34). Ou seja, as frentes de contato teriam criado essas “necessidades” e as sociedades indígenas “passaram a produzir outros bens para o mercado, a fim de repor essas “necessidades” (IBID, 2002, p. 34).

Azanha (2002, p. 34–35) aponta que a produção de tais bens, a exemplo do artesanato, ainda que feitos para suprir tais necessidades, teriam seu tempo de produção controláveis e que não afetaria as atividades de subsistência, por exemplo. O autor destaca que atualmente, apesar de ainda ser realidade a relação de unilateralidade, tem-se buscado reverter tal situação pela comercialização da arte indígena, por exemplo, a preço justo “seja por meio de parcerias comerciais com pequenos produtores para ganho de escala e do mercado “alternativo” ou “para nichos de mercado ultraespecializados, como a produção de artesanato sofisticado para coleções ou para ecoturistas” (IBID, 2002, p. 35).

Assim, pelo viés do mercado e do (etno)desenvolvimento, as sociedades indígenas “partem da vocação histórica e cultural específica da sociedade indígena e do controle interno do tempo para a produção para o mercado, possibilitando-lhes o domínio sobre os limites da produção e, por conseguinte, das “necessidades” externas” (AZANHA, 2002, p. 35).

A diferença entre etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável é visível quando se entende os pormenores de cada e a frente de defesa que cada uma toma. Porém, isso não as exclui, e como apresentado mais a frente, o desenvolvimento sustentável para/com os povos indígenas versará mais sobre seus territórios e medidas ambientais.

Até o modelo econômico de desenvolvimento alternativo, o meio ambiente não era incluído na pauta do desenvolvimento. O termo “sustentabilidade” foi delineado na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano em Estocolmo (1972) que buscava soluções para a degradação do meio ambiente e a poluição. O conceito de desenvolvimento sustentável surge a partir do Relatório *Nosso futuro comum* também conhecido como ‘Relatório Brundtland’, apresentado pela ONU em 1987, o qual, propõe

que o desenvolvimento se preocupe com o uso dos recursos pensando nas futuras gerações. Dentre as recomendações da comissão responsável, a seção ‘1. População e Recursos Humanos’ do relatório apresenta no tópico 46 a preocupação com os modos de vida de povos indígenas e tribais frente ao desenvolvimento.

46. Povos indígenas e tribais precisarão de atenção especial diante às forças de perturbação do desenvolvimento econômico sobre seus modos de vida – modos de vida esses que podem oferecer as sociedades modernas várias lições no manejo de recursos em complexos ecossistemas de florestas, montanhas e zonas áridas. Alguns [desses povos] estão ameaçados de virtual extinção por um desenvolvimento insensível sobre o qual eles não têm controle. Seus direitos tradicionais devem ser reconhecidos e a eles deve se dar voz decisiva na formulação de políticas de desenvolvimento sobre os recursos de suas áreas (ONU, 1987, p. 27, tradução nossa).

Desdobrando-se do relatório Brundtland, a conferência ‘Cúpula da Terra’⁷ é a que efetivamente apresenta o conceito de desenvolvimento sustentável a partir do relatório Agenda 21. Na agenda, os povos indígenas aparecem em todos os capítulos nas áreas de programas a serem desenvolvidos, dando-se a atenção especial ao capítulo 26 que trata do “Reconhecimento e Fortalecimento do papel das Populações Indígenas e suas comunidades”, onde reforça o direito das populações indígenas sobre a terra, seus costumes e tradicionais, sem discriminações, onde o desenvolvimento sustentável deve se inter-relacionar ao “bem estar cultural, social, econômico e físico das populações indígenas” assim como deve “reconhecer, acomodar, promover e fortalecer o papel das populações indígenas e suas comunidades” (ONU, 1992, p. 307) .

Como objetivos, o capítulo 26 visa a cooperação e compromisso necessário dos Governos para/com os povos indígenas no reconhecimento de: suas terras, seus conhecimentos tradicionais, de seu modo de vida, em sua forma de manejar os recursos, estabelecer recursos que intensifiquem sua participação ativa na formulação de políticas que os afetem e em planos, projetos e programas nacionais ou locais para o manejo e conservação de recursos.

26.3. Em cooperação plena com as populações indígenas e suas comunidades, os Governos e, quando apropriado, as organizações intergovernamentais devem se propor a cumprir os seguintes objetivos:

⁷ Conhecida também por outros nomes como: (Eco-92, Cimeira do Verão, Conferência do Rio de Janeiro e Rio 92).

- (a) Estabelecer um processo para investir de autoridade os populações indígenas [sic] e suas comunidades**, por meio de medidas que incluam:
- (i) A adoção ou fortalecimento de políticas e/ou instrumentos jurídicos adequados em nível nacional;
 - (ii) O reconhecimento de que as terras dos populações indígenas [sic] e suas comunidades devem ser protegidas contra atividades que sejam ambientalmente insalubres ou que os populações indígenas em questão considerem inadequadas social e culturalmente;
 - (iii) O reconhecimento de seus valores, seus conhecimentos tradicionais e suas práticas de manejo de recursos, tendo em vista promover um desenvolvimento ambientalmente saudável e sustentável;
 - (iv) O reconhecimento de que a dependência tradicional e direta dos recursos renováveis e ecossistemas, inclusive a colheita sustentável, continua a ser essencial para o bem-estar cultural, econômico e físico dos populações indígenas [sic] e suas comunidades;
 - (v) O desenvolvimento e o fortalecimento de mecanismos nacionais para a solução das questões relacionadas com o manejo da terra e dos recursos;
 - (vi) O apoio a meios de produção ambientalmente saudáveis alternativos para assegurar opções variadas de como melhorar sua qualidade de vida, de forma que possam participar efetivamente do desenvolvimento sustentável;
 - (vii) A intensificação da fortalecimento institucional [sic] e técnica para comunidades indígenas, baseada na adaptação e no intercâmbio de experiências, conhecimentos e práticas de manejo de recursos tradicionais, para assegurar seu desenvolvimento sustentável;
- (b) Estabelecer, quando apropriado, mecanismos para intensificar a participação ativa dos populações indígenas [sic] e suas comunidades na formulação de políticas, leis e programas relacionados com o manejo dos recursos no plano nacional e outros processos que possam afetá-las, bem como suas iniciativas de propostas para tais políticas e programas;**
- (c) Participação dos populações indígenas e suas comunidades, nos planos nacional e local, nas estratégias de manejo e conservação dos recursos e em outros programas pertinentes estabelecidos para apoiar e examinar as estratégias de desenvolvimento sustentável**, tais como as sugeridas em outras áreas de programas da Agenda 21 (ONU, 1992, p. 307–308, grifo nosso).

O capítulo informa que as áreas de programadas por eles estipulados corroboram com o já previsto pela Convenção sobre Populações s Indígenas e Tribais da OIT (Nº 169). Apesar dos avanços propostos pela Agenda 21, incluindo o âmbito social, cultural e histórico dos povos indígenas, o seu enfoque principal paira sobre o manejo de recursos naturais para o desenvolvimento sustentável.

Isso oportuna a discussão de que das diversas possibilidades do uso do conceito ‘desenvolvimento sustentável’, talvez o único consenso existente seja seu caráter histórico contido nas convenções de 1987 e 1992, pois daí em diante tem-se um mar de utilizações do conceito, assim como a ‘sustentabilidade’. A polissemia de conceitos deixa dúvida sobre sua credibilidade por não alcançar questões práticas e axiomáticas (BOLIS; MORIOKA; SZNELWAR, 2014). Feil e Schreiber (2017) apresentam que sustentável,

sustentabilidade e desenvolvimento sustentável (Quadro 2) não são a mesma coisa, as diferenciando a partir da síntese de suas propriedades principais.

Quadro 2 - Diferenças entre sustentável, sustentabilidade e desenvolvimento sustentável

SUSTENTÁVEL	SUSTENTABILIDADE	DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL
<p>Solução à escassez de recursos naturais vinculados a questões energéticas e recursos naturais;</p> <p>Originou-se da deterioração entre ecologia global e o desenvolvimento econômico;</p> <p>Abrange a sustentabilidade e desenvolvimento sustentável;</p> <p>Preocupação com o futuro dos recursos naturais e da vida humana.</p>	<p>Qualidade e propriedade do sistema global humano ambiental;</p> <p>Considera as evoluções dinâmicas temporais;</p> <p>Abrange os aspectos ambiental, econômico e social;</p> <p>Equilíbrio mútuo; Avaliação com indicadores e índices.</p>	<p>Objetiva o crescimento econômico sem agressão ambiental humana;</p> <p>Visão de longo prazo em relação às gerações futuras;</p> <p>Abrange o ambiental, o econômico e o social em equilíbrio mútuo;</p> <p>Propõe mudança no comportamento da humanidade;</p> <p>Materializado por meio de estratégias;</p> <p>Envolve processos e práticas.</p>

Fonte: Feil e Schreiber (2017).

Por sustentabilidade, dá-se ênfase ao que Martínez Alier (2007) nos apresenta como sua terceira corrente: o ecologismo dos pobres.

2.1.2.1 O ecologismo dos pobres

O ecologismo/ambientalismo (nessa obra tais termos possuem sentido indistinto) expandiu como resposta ao crescimento econômico, onde se desenvolveram três principais correntes desse movimento, a saber: o culto à silvestre, o evangelho da eficiência e o ecologismo dos pobres.

O culto à vida silvestre é a primeira corrente ambientalista – de cunho preservacionista e de valorização estética da paisagem – e pauta-se no que o autor designa como “defesa da natureza intocada, o amor aos bosques primários e aos cursos d’água” (MARTÍNEZ ALIER, 2007, p. 22). A corrente “John Muir” não ataca o crescimento econômico ao ponto em que o mercado não avance os espaços da natureza original com seus interesses materiais. A biologia da conservação, iniciada em 1960, respalda a primeira corrente, a exemplo, da sacralização da natureza em função do papel do sagrado que ela desempenha para algumas culturas, como as indígenas, por exemplo. O culto ao sagrado estaria representado no ativismo ocidental pela ‘ecologia profunda’, ou seja, pelo biocentrismo ante ao antropocentrismo ‘superficial’. A proposta política dessa corrente tem como ideal a exclusão total de seres humanos como habitantes desses espaços, a exemplo da criação de reservas naturais como parques nacionais ou naturais, onde não existe a ‘interferência’ do ser humano, admitindo-se apenas a visitação com fins a recreação (MARTÍNEZ ALIER, 2007).

Para o autor, “o silvestre restaurado equivale a uma natureza domesticada, talvez terminando por se converter em parques temáticos silvestres virtuais”, ao citar a reintrodução de lobos no Parque Yellowstone (IBID, 2007, p. 24). Vale ressaltar que esse mesmo parque, tido como o primeiro parque nacional do mundo, sustenta o movimento de criação de áreas protegidas e a importação de seu modelo para países subdesenvolvidos, propagando o ideário estadunidense de *wilderness*: vida natural ou selvagem intocável (DIEGUES, 2008). A criação dos parques nacionais norte-americanos só ocorreu após o deslocamento ou extermínio dos povos nativos americanos que ali viviam (DIEGUES, 2008; MARTÍNEZ ALIER, 2007). Ou seja, uma natureza ou selvagem intocada bem controversa.

O evangelho da eficiência é a segunda corrente ambientalista que vem desafiando a primeira corrente ao defender o crescimento econômico ao passo em que se preocupa com os impactos ambientais ou riscos à saúde por conta das “atividades industriais, da urbanização e também da agricultura moderna”, não se restringindo aos efeitos do crescimento econômico apenas em áreas de natureza original (MARTÍNEZ ALIER, 2007, p. 26). A corrente “Grifford Pinchot” se relaciona eficiência da natureza a partir do seu manejo. Esse movimento conservacionista foi um dos principais contra o desenvolvimento ‘a qualquer custo’ (DIEGUES, 2008).

Seus conceitos-chave repousam sobre: o desenvolvimento sustentável, a modernização ecológica, a boa utilização de recursos, o impacto da produção de bens e em seu manejo sustentável dos recursos naturais. Assim, além de ‘natureza’, são incorporadas outras palavras-chave como: recursos naturais, capital natural ou serviços ambientais. Essa corrente está vinculada a engenheiros químicos, a ‘limpeza verde’, garantia de recursos as gerações futuras, gerenciamento de degradações causadas pela industrialização (como o uso de energia nuclear) e expansão urbana (MARTÍNEZ ALIER, 2007). O autor aponta que apesar de marcações entre , “o culto ao silvestre” e “o credo da ecoeficiência”, por vezes, essas se entrelaçam, pois “ao afirmar que as mudanças tecnológicas tornarão compatível a produção de bens com a sustentabilidade ecológica, enfatizam a preservação daquela parte da natureza que, ainda, se mantivera fora da economia” (IBID, 2007, p. 33).

Entendendo as duas correntes, poderia se afirmar então que ambas se preocupam com o desenvolvimento urbano, industrial e moderno, porém a primeira corrente lida com as mudanças em curso a negando através de demarcações de territórios e culto ao sagrado, tendo o seu foco na preservação da natureza, onde portanto, se isola o ser humano desses espaços. Enquanto a segunda, lida com essas mudanças por meio de formas ‘sustentáveis’ do uso dos recursos naturais a partir da utilitariedade e eficácia da natureza (recursos naturais), por meio do manejo e do desenvolvimento sustentável ao que está posto como crescimento econômico.

Diegues (2008, p. 44) aponta que as duas correntes são entendidas através de dicotomias: da relação homem-natureza; biocêntrica/ecocêntrica-antropocêntrica, onde a primeira “[...]tem direitos de controle e posse, e a segunda, sobretudo por meio da ciência moderna e tecnologia. A natureza não tem valor em si, mas se constitui numa reserva de “recursos naturais” a serem explorados (sic) [...]” pelo ser humano.

A terceira corrente, ressaltada como recorte da ‘sustentabilidade’ na pesquisa, vem desafiando as outras duas e se denomina como **ecologismo dos pobres**, ecologismo popular ou movimento de justiça ambiental, ou ainda, de “ecologismo *livelihood*, do sustento, da sobrevivência humana (Gari, 2000) e, inclusive, como ecologia da libertação (Peet e Watts, 1996)” (MARTÍNEZ ALIER, 2007, p. 33). Identificada a partir de 1985, como “agrarismo ecologista” ou com características “narodnismo ecológico” (referente a

um movimento russo do sec. XIX que advogava em favor do regresso ao campo), esse movimento nasce

[...] de conflitos ambientais em nível local, regional, nacional e global causados pelo crescimento econômico e pela desigualdade social. Os exemplos são os conflitos pelo uso da água, pelo acesso às florestas, a respeito das cargas de contaminação e o comércio ecológico desigual, questões estudadas pela ecologia política. Em muitos contextos, os atores de tais conflitos não utilizam um discurso ambientalista. Essa é uma das razões pelas quais a terceira corrente do ecologismo não foi, até os anos 1980, plenamente identificado (MARTÍNEZ ALIER, 2007, p. 39).

O movimento, então, acontece a partir de demandas sociais, de ‘humanos pobres’, para garantia de subsistência por meio do meio ambiente. Tais resistências impactadas por mudanças econômicas, que agem ‘horizontalmente’ por exemplo, produzem resistências que em um primeiro olhar desatento poderia se atribuir aos atores a segunda corrente. Porém, a motivação para essas resistências revela a terceira corrente por sua principal motivação ser a “justiça social contemporânea entre os humanos” e não a ‘natureza intocada’ ou apenas o uso ‘utilitário dos recursos’ (IBID, 2007, p. 34).

O autor destaca que pode ocorrer de grupos ameaçados, como a realidade atual dos indígenas brasileiros no governo Bolsonaro, trazerem o argumento de direitos territoriais e a sacralidade da natureza (articulada à sua cultura) para “defender e assegurar seu sustento”, seu direito constitucional a posse de terras⁸. Complementa-se então, que o argumento indígena está pautado justamente na terceira corrente pela relação de ser humano e natureza, trazendo e se apropriando de particularidades de outras correntes, as ressignificando em seu contexto, motivação e condição.

⁸ Além disso, o autor ao referenciar um “lobby antiambientalista” mais forte no Sul do que em países do Norte, aponta que em países do Sul “[...] os ambientalistas são em muitas ocasiões atacados pelos empresários e pelos governos [...] considerados serviços estrangeiros cujo objetivo é estancar o desenvolvimento econômico” (MARTÍNEZ ALIER, 2007, p.39). No Brasil, o atual governo vem indicando ataques aos movimentos ‘dos pobres’, como o MST, MTST, demarcação de Terras Indígenas, etc., onde a inclinação ao serviço estrangeiro é do próprio governo brasileiro em sua mais recente proposta de explorar a Amazônia junto aos EUA em nome de um desenvolvimento econômico, seguindo a lógica do ‘desenvolvimento’ de Truman. Esse, inferioriza a cosmovisão indígena, buscando impor atividades econômicas como a exploração de minérios, criação de gado, plantação de soja em Terras Indígenas, por exemplo. Ver mais em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/04/no-amapa-bolsonaro-defende-explorar-amazonia-e-reserva-mineral.shtml>>.

Essa corrente “assinala que muitas vezes os grupos indígenas e camponeses têm co-evolucionado sustentavelmente com a natureza e têm assegurado a conservação da biodiversidade” (MARTÍNEZ ALIER, 2007, p. 34). DeSantis (2019) do Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas (UNDP) apresenta que são mais de 370 milhões de indígenas espalhados por 90 países que mantem as florestas em 80% de sua biodiversidade territorial, florestas estas que são/onde estão assentados os povos indígenas, que por consequência contribuem à questão climática por estarem e preservarem regiões representativas de estoque de carbono.

Como exemplo, apresenta que em nível local se tem a Associação Ashaninka do Rio Amônia Apiwtxa referente aos indígenas Ashaninka do Rio Amônia no município Marechal Thaumaturgo no Acre que receberam o prêmio 2017 Equator Prime pela proteção ao território de mais de 87 mil hectares da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia contra o desmatamento da floresta, pela defesa aos direitos e cultura Ashaninka, pelo uso de tecnologia participativa 3D no mapeamento para suporte ao planejamento de base comunitária criado para a terra indígena e por contar com um centro escolar que promove o ensino de práticas agroflorestais sustentáveis. A nível nacional se tem o exemplo da Colômbia que incluiu em seu plano nacional de desenvolvimento, a proposta de um programa de restauração floresta de base tradicional para territórios indígenas que integra os saberes tradicionais sobre a floresta e o engajamento dos povos indígenas nesse processo⁹.

Dentre as premissas de desenvolvimento apresentadas, em específico o desenvolvimento sustentável, é a partir da conferência ‘Cúpula da Terra’ que o desenvolvimento sustentável é incorporado quase que instantaneamente ao turismo pela OMT, no ano seguinte. Irving (2018), a partir de Butler, apresenta que o turismo que possui características a ser sustentável tende a ser assimilado como turismo alternativo.

Esse entendimento é equívoco já que nem sempre se tem no processo de desenvolvimento sustentável a participação e o empoderamento da população local como

⁹Ver mais em: <<http://www.apiwtxa.org.br/>>; <<https://www.equatorinitiative.org/2017/06/28/associacao-ashaninka-do-rio-amonia-apiwtxa/>>; <<https://www.un-redd.org/single-post/2018/06/21/Stakeholder-inclusion-at-the-heart-of-the-UN-REDD-Programmes-work-in-Colombia>>.

visto nas premissas para o desenvolvimento alternativo. Por outro lado, quando se há, Irving (2018, p. 30) aponta então que a sustentabilidade no turismo deve se comprometer com a ética dos diferentes atores “a partir de uma lógica de repartição de benefícios, equidade social e qualidade ambiental”. Isso implicaria então ao pressuposto *bottom-up*, sem imposições do mercado. Porém, se tratando do turismo que está vinculado demandas do mercado global, isso seria possível?

A resposta mais próxima a esse dilema seria o turismo de base comunitária, que assim como o desenvolvimento alternativo e o turismo sustentável trazem uma perspectiva promissora de participação local, empoderamento e desenvolvimento com características “de baixo pra cima” e preocupação com o meio ambiente. Tal perspectiva se adequa a uma realidade amazônica, como a da pesquisa, onde o desenvolvimento sustentável deve ter como diretriz a preservação da fauna e flora amazônica, bem como a vida e cultura da população que lá reside.

O turismo de base comunitária surge como resposta às pressões do mercado global para o turismo em comunidades campestres e indígenas no sul global, turismo esse que na maioria das vezes chega de forma invasiva, e posteriormente com o auxílio de ONGs, as comunidades se articulam em busca do desenvolvimento alternativo por um turismo mais ético, no sentido aplicado por Irving. Assim, agora no âmbito do turismo, o ‘alternativo’ vem para dialogar frente às imposições iniciadas pelo ‘*mainstream*’, e, portanto, coexistindo com ele, e não o suprimindo ou substituindo, articulando-se também a partir de suas imposições locais.

2.1.3 Turismo de Base Comunitária (TBC)

Em 1980 na América Latina despontava o Turismo **Rural** Comunitário (TRC), mobilizado por comunidades indígena e campestres por conta das “pressões mundiais do mercado turístico” sobre seus patrimônios culturais e naturais, como consequência do crescimento de um segmento cultural e natural do turismo nessas áreas (MALDONADO, 2009, p. 26). Além disso, a situação de pobreza crônica em áreas campestres da América Latina adentrou o movimento global no combate à pobreza, principalmente, em países do Sul global. Maldonado (2009) apresenta **quatro** fatores (Quadro 3) para explicar a origem dessa nova formulação de turismo.

Quadro 3 - Fatores da origem do Turismo Rural Comunitário

FATOR	DESDOBRAMENTO
Pressões mundiais do mercado turístico	Vinculadas principalmente a expansão dos segmentos de turismo de natureza e turismo aos territórios indígenas e tradicionais, a atividade turística foi encorajada por ONGs ambientais para preservação das culturas e biodiversidades. Além disso, surge como resposta a busca de viajantes por experiências enriquecedoras, contato e remuneração adequada as comunidades.
Questões econômicas e trabalhistas	Busca da superação da pobreza crônica na América Latina, especificamente em regiões rurais, se agravando mais os índices ao se tratar de povos indígenas. Dentre as opções de fonte de renda não-agrícola está o turismo.
Diversificação da oferta turística nacional	Destaca-se o papel de pequenas e microempresas por auxiliarem no desenvolvimento local, estando em várias partes do território, mobilizando recursos, gerando riqueza e distribuindo renda para economias locais, além da prestação de serviços serem para pequenas escalas e personalização na oferta.

Estratégias políticas do movimento indígena e rural	<p>A especulação territorial de mineradores, agricultores, petroleiros, entre outros sob terras desses povos, marca conflitos de interesses entre esses setores públicos/privados com o direito garantido aos povos indígenas e tradicionais na convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e no Brasil fere a Constituição Federal de 1988. O turismo comunitário une-se a luta desses povos pelo território, pela posse da terra, onde são desenvolvidas e mantidas suas práticas culturais.</p>
--	---

Fonte: Autora, elaborado a partir de Maldonado (2009, p. 26-28).

O Turismo **Rural** Comunitário apresenta também um caráter de defesa ao patrimônio comunitário, ao capital social e afirmação cultural. O patrimônio comunitário representa o leque de crenças, valores, territórios, técnicas, habilidades, manifestações tangíveis e intangíveis, e identidade. Sua preservação se relaciona a cultura dos povos e a biodiversidade local. O capital social corresponde a princípios de equidade, reciprocidade, conjuntos de valores, conhecimentos coletivos, comportamentos, entre outros, que dão base a estruturas de participação, decisão e controle em comunidades indígenas latino-americanas. A afirmação cultural¹⁰ relaciona-se as manifestações culturais nas comunidades que podem ser apresentadas por meio do turismo (MALDONADO, 2009). Para o autor, esse tipo de turismo nas comunidades se desenvolve a partir de “uma visão holística onde o [ser humano] e a natureza formam parte de uma unidade total e indivisível” (IBID, 2009, p. 30).

Tal visão, reforça a ideia concebida na dissertação de que ao se tratar de povos indígenas devemos entender cultura e natureza conectados, bem como já apresentou Latour (1989, p.108, citado por Santos, 2006, p. 65) ressaltando a concepção de que natureza-sociedade são inseparáveis, “natureza e sociedade [...] requerem uma explicação conjunta”, pois a divisão entre esses “conceitos puros” seria um paradoxo da ciência

¹⁰ Um parêntese ao último tópico, pois esse tema tende a uma “armadilha” aos povos indígenas, sendo recorrente nas discussões acadêmicas de antropologia do turismo. O que teria potencial para reafirmar as culturas, traz um olhar romantizado em forma de espetáculo aos turistas. Em busca de tangenciar a experiência das culturas indígenas, a singela representação de ritos se turistifica para atender um público visual e imaginativo. Se trará essa discussão mais a fundo no tópico sobre dinâmicas socioculturais.

moderna que deve ser repensado em uma nova construção epistemológica a partir do conceito de hibridação, pois “[...] a realização concreta da história não separa o natural e o artificial, o natural e o político, devemos propor um outro modo de ver a realidade, oposto a esse trabalho secular de purificação, fundado em dois pólos distintos” (SANTOS, 2006, p. 65).

Irving (2009) apresenta que a formalização do TBC só foi reconhecida, de fato, após a Rio Eco-92 dentro da discussão de um turismo sustentável. No Brasil, a sustentabilidade do turismo com premissas do envolvimento comunitário surge, em primeiro momento, como tema de diálogo científico a partir do I Encontro Nacional de Turismo de Base Local (ENTBL), realizado em São Paulo, em 1997. Para a autora o Turismo de Base Comunitário, em viés brasileiro, está baseado em seis premissas (Quadro 4): 1- base endógena da iniciativa e desenvolvimento local; 2- participação e protagonismo social no planejamento, implementação e avaliação de projetos turísticos; 3- escala limitada e impactos sociais e ambientais controlados; 4- geração de benefícios diretos à população local; 5- afirmação cultural e interculturalidade; e 6- o “encontro” como condição essencial.

Quadro 4 - As seis premissas do Turismo de Base Comunitária

PREMISSA	DEFINIÇÃO
Base Endógena da Iniciativa e Desenvolvimento Local	A motivação e o engajamento dos comunitários é o ponto chave para se ter desenvolvimento local. Sua cosmovisão atua em consonância com o processo e desenvolvimento do TBC, manifestando seus desejos, motivações, reconhecimento enquanto agentes de mudança e de pertencimento territorial, para a formulação da atividade turística.
Participação e Protagonismo social no Planejamento, Implementação e Avaliação de Projetos Turísticos	Essa concepção proporciona a possibilidade de empoderamento, governança democrática e inclusão social das comunidades. A participação social tende a evidenciar os níveis de protagonismo social e a sustentabilidades das iniciativas de TBC. Logo, requer iniciativas de médio ou

	longo prazo ¹¹ , tendo em vista o processo de mobilização de atores, plano institucional e dinâmica social do lugar.
Escala Limitada e Impactos Sociais e Ambientais Controlados	Essa nova forma ou filosofia de se planejar e pensar o turismo está baseada em uma escala limitada de desenvolvimento, abarcando os recursos locais para tal. Confundida muitas vezes como substituição ao turismo de massa, esta é na verdade, alternativa aos “padrões pasteurizados do mercado”, sendo prioritária a temática social e ambiental para o planejamento. Assim, não se troca uma pela outra , visto que não estão em parâmetros iguais para comparação ou substituição, principalmente, em termos de geração de receita. Este fator apresenta também a necessidade de capacidade da população local e parceria com a gestão pública.
Geração de Benefícios Diretos à População Local	Um dos carros-chefes no discurso e divulgação para aderência ao turismo é a de geração de emprego e renda. Porém atenta-se a recorrente concentração de benefícios em apenas uma parcela da comunidade nas iniciativas de TBC. Assim, o fator apresentado aqui visa a criação indicadores de avaliação para assegurar que os recursos advindos do turismo sejam reaplicados em projetos de melhoria de qualidades de vida da comunidade em geral e/ou que alcance as demandas do coletivo.
Afirmação Cultural e Interculturalidade	A proposta de intercâmbio cultural entre visitantes e residentes tem como abordagem não a de “produto cultural”, mas o de celebração e aprendizagem entre diferentes culturas, modos de vida.
O “Encontro” como Condição Essencial	O “encontro” reforça a 5ª premissa, do intercâmbio. Nessa relação se tem uma superação de “relações assimétricas”,

¹¹ Quanto ao prazo, de acordo com Valls Giménez (2013, p. 394), a partir de pesquisa feita pela Organização Mundial do Turismo na identificação de 1.691 casos de planejamento do mundo, o parâmetro estabelecido em “período de atuação” de um planejamento estratégico, é de: curto prazo (1 a 2 anos), médio prazo (2 a 5 anos) e longo prazo (5 a 10 anos).

como no turismo convencional, e se tem as relações onde o visitante e o residente desempenham os papéis de agentes, sujeitos e objetos no processo. O visitante está “permeável e aberto” a experienciar integralmente o local, e o morador está aberto a acolher e dividir suas experiências, ambos em sinergia de aprendizado e trocas de diferentes realidades.

Fonte: Autora, elaborado a partir de Irving (2009, p.112-118).

Sendo o turismo uma forma de interferência em todos os aspectos de um lugar receptor, “o turismo de base comunitária só poderá ser desenvolvido se os protagonistas deste destino forem sujeitos e não objetos do processo. Neste caso, o sentido de comunitário transcende a perspectiva clássica das “comunidades de baixa renda” ou “comunidades tradicionais” para alcançar o sentido comum, de coletivo” (Irving, 2009, p.111).

Pastor Alfonso e Gómez López (2010), a partir de experiência mexicana, apresentam que o Turismo Comunitário reside na participação da comunidade local na elaboração de projetos de turismo comunitário – contando com assessoria externa – com as tomadas de decisões a partir de reuniões comunitárias, onde projetos turísticos com “enfoque comunitário” tem a pretensão de mínimo de impacto negativo aos fatores sociais, culturais, ecológicos, econômicos e políticos. Esse turismo é entendido como uma modalidade de turismo alternativo e como uma metodologia de planejamento sustentável para povos indígenas, rurais, e entre outros ditos como “minorias sociais”. Suas principais características são apresentadas em cinco itens (Quadro 5).

Quadro 5 - Principais características do Turismo Comunitário

FATOR	CARACTERÍSTICA
Baixo Impacto Negativo	É um tipo de turismo que tem baixo impacto negativo no aspecto cultural e ecológico para os destinos turísticos.
Integração entre atores e benefícios econômicos	Integra os atores locais na operação da atividade, onde os benefícios econômicos gerados nesta prática de turismo vão para as mãos da população local.
Cosmovisão e valores socioculturais	Fortalece os valores socioculturais da população local, conservando a natureza e com uma visão comunitária, que permite tanto ao turista como ao anfitrião desfrutar de uma interação positiva, gerando uma experiência compartilhada e única.
Modalidade de turismo alternativo	O turismo comunitário como uma modalidade de turismo alternativo gera um conjunto de relações humanas como resultado da visita de turistas a comunidade camponesa, aproveitando e desfrutando o ambiente, os valores naturais, culturais e sócio produtivos.
Manutenção de tradições	Esse tipo de turismo permite a recuperação e manutenção das tradições, desde as gastronômicas, passando pelos artesanatos típicos, até as atividades religiosas em cada povo ou comunidade

Fonte: Autora, elaborado a partir de Pastor Alfonso e Gómez López (2010, p. 45-46).

Para os autores, o turismo comunitário se articula entre os conceitos de turismo sustentável, comunitário e solidário, tendo este último como principal motivação, o sentido de cooperação do visitante com os anfitriões em projetos locais de desenvolvimento, contornando a prática que hoje conhecemos por “volunturismo”. A promoção da atividade é articulada por Organizações Não-Governamentais, localizadas principalmente no continente europeu, com enfoque ao desenvolvimento em países do Sul (África, Ásia e América do Sul) em comunidades rurais, indígenas, entre outras. Na

América Latina, o turismo comunitário foi impulsionado a partir da Organização Internacional do Trabalho por meio da *Red de Turismo Sostenible Comunitario para América Latina* (REDTURS).

A REDTURS surge como resposta aos anseios das organizações indígenas e rurais sobre o Turismo Rural Comunitário. Tem como objetivos o acompanhamento no processo de pensamento, encontro de soluções e aplicação de estratégias competitivas para obtenção de vantagens no mercado turístico, buscando potencializar suas forças e “superar suas carências”. A exemplo das ações da REDTURS, destaca-se a ação na Guatemala em 2008, que analisou os temas de: “conglomerados turísticos comunitários bem-sucedidos; sistematização do modelo e lições aprendidas; qualidade e sustentabilidade no turismo comunitário; uma Carta de Qualidade para serviços turísticos e uma Carta de Sustentabilidade para destinos comunitários (MALDONADO, 2009).

Giampiccoli e Saayman (2014) apresentam que o Turismo de Base Comunitária – na sigla em inglês CBT, Community-Based Tourism – surge no início de 1970 vinculado a abordagem do desenvolvimento alternativo, e portanto, aderindo aos conceitos principais desse desenvolvimento como empoderamento, autoconfiança, sustentabilidade e a crítica aos impactos negativos do desenvolvimento mainstream (nesse caso, o turismo de massa). Assim, o TBC/CBT representa o controle das comunidades locais sobre o turismo em aspectos de propriedade, gestão e benefícios. Os autores apontam que dentro do turismo alternativo se tem pelo menos sete vertentes: o ecoturismo (ET), o turismo sustentável/responsável (RT), o *pro-poor tourism* (PPT, referente ao turismo que beneficia os pobres), comércio justo no turismo (FTT), paz por meio do turismo, turismo voluntário e a justiça pelo turismo.

Mayaka, Croy e Wolfram Cox (2019) apresentam que o turismo de base comunitária em geral é caracterizado ou pela abordagem participativa do desenvolvimento comunitário, ou pelo potencial que seus resultados podem ter sobre outros aspectos como desenvolvimento socioeconômico ou redistribuição de poder. Isso, leva o entendimento sobre TBC a dois caminhos: i) o desenvolvimento do turismo na comunidade e ii) o desenvolvimento da comunidade por meio do turismo.

O primeiro se caracteriza por envolver “comunidades no turismo para auxiliar o desenvolvimento de uma indústria lucrativa”, onde as empresas parceiras de turismo também estão no controle e não possuem a “intenção transformadora do desenvolvimento

comunitário” (IBID, 2019, p. 178). A segunda já teria um caráter transformador, visando não apenas o lucro do turismo, mas também a comunidade se desenvolve com o turismo se tornando “proprietária, gestora e beneficiária” das atividades e os respectivos empreendimentos, produzindo e sendo produto nesse sistema.

No TBC as comunidades locais não são objetos, são sujeitos. São anfitriões, mas não representam mão-de-obra para o turismo. E os turistas não são apenas fonte de renda, também criam e tecem relações onde vivenciam as pessoas, seu território, sua cultura e seu modo de vida (IRVING, 2009; MORAES; IRVING, 2018). Ambos se impactam, se reinventam e se relacionam.

Além desses dois caminhos, tratando-se das muitas abordagens do TBC, Mayaka, Croy e Wolfram Cox (2019, p. 178) defendem três dimensões formativas principais da atividade que podem ser utilizadas para “descrever, comparar e mapear as mudanças de prioridades do TBC ao longo do tempo”. São eles: envolvimento, poder e controle, e resultados. O envolvimento relaciona-se a participação da comunidade, no sentido do engajamento, devendo-se diferenciá-la da participação superficial, “sem reflexão”. O poder e controle é a relação da comunidade com os agentes externos (aqui chamados de intermediários. Nessa dimensão, a comunidade local é proprietária dos empreendimentos, ou seja, assume o papel de ‘empreendedora social’. Esse fator está vinculado a comunidade com alto grau de envolvimento. E os resultados referem-se ao aumento das condições padrões de vida da comunidade (a partir dos parâmetros locais de suas necessidades), tanto em sentido imaterial como autossuficiência ou orgulho da comunidade e material como benefícios econômicos, emprego local, entre outros. Para os autores, esses três elementos permitem a aplicação de uma metodologia de avaliação do atual formato do TBC.

Nesse sentido, Fabrino (2018, p. 316–318) propõe um instrumento de análise mais completo para analisar as iniciativas de turismo de base comunitária (Quadro 6) com o intuito de se entender qual o formato do TBC no Brasil, se aplicado em diferentes localidades, ou do formato local específico, a partir de um quadro formado por elementos-chave, critérios de análise e critérios de verificação/subcritérios.

Quadro 6 - Quadro de análise para iniciativas de TBC no Brasil

Quadro de análise para iniciativas de TBC no Brasil		
Elementos-chave	Critérios de análise	Critérios de verificação/Subcritérios
Dominialidade Refere-se ao grau de domínio da população local* sobre os aspectos de controle, propriedade e gestão da atividade turística. *Importante definir o entendimento de população local (residentes, nascidos no local, outros)	1. Propriedade	1.1 Identificar se os empreendimentos/serviços turísticos ofertados na localidade são de propriedade da população local. 1.2 Identificar o tipo de propriedade (particular, coletivo, outro) 1.3 Identificar se há registro de posse. 1.4 Identificar se há concentração dos empreendimentos/serviços turísticos nas mãos de poucas famílias.
	1. Gestão	2.1 Identificar se a gestão dos empreendimentos/serviços turísticos é realizada pela população local. 2.2 Identificar a forma de gestão (particular, coletivo, outro)
	1. Mão-de-obra	3.1 Identificar se a mão de obra alocada nos empreendimentos/serviços turísticos é oriunda da própria comunidade.
Organização Comunitária Almeja identificar o modelo e processo de gestão consolidada entorno do TBC, além de sua interação com o ambiente externo.	1. Organização Interna	1.1 Identificar a presença de Organização voltada para o desenvolvimento/fortalecimentos do TBC. 1.2 Identificar o tipo de organização, número de participantes, frequência dos/nos encontros, histórico de formação e frentes de atuação da Organização. 1.3 Identificar se a Organização está formalizada e em situação legal (CPNJ ativo/regular) 1.4 Analisar o impacto dessa Organização no desenvolvimento turístico local. 1.5 Identificar se há outras Organizações na comunidade e se estas oferecem apoio (técnico, logístico, jurídico, etc.) e/ou

		desenvolvem projetos em parceria com a Organização responsável pelo TBC. 1.6 Identificar se os empreendimentos/serviços turísticos da localidade estão vinculados a esta Organização (ou seja, a proposta do TBC) ou a outra Organização existente na comunidade.
	2. Articulação Externa	2.1 Identificar a existência de apoio externo técnico, logístico, político e financeiro voltados para o desenvolvimento do turismo comunitário. 2.2 Identificar se a Organização integra alguma Rede, Conselho, Fórum, Comitê em âmbito local, regional, nacional e/ou Internacional relacionadas ao turismo e/ou outras temáticas.
Democratização de Oportunidades e Repartição de Benefícios Refere-se à existência de mecanismos que contribuam para a repartição/democratização dos benefícios da atividade turística na localidade	1. Mecanismos Financeiros	1.1 Identificar a existência e efetividade de mecanismos financeiros propostos em torno do TBC (como, por exemplo, fundos de reservas e rotativos).
	2. Acordos Comunitários	2.1 Identificar a existência e efetividade de acordos comunitários propostos em torno do TBC (como, por exemplo, acordos de rotatividade na prestação de serviços).
Integração Econômica Almeja evidenciar a integração do turismo com as outras atividades	1. Fornecimento de Insumos	1.1 Identificar se a população local é fornecedora de insumos para a operação dos empreendimentos turísticos da comunidade.

econômicas e produtivas da comunidade.	2. Comercialização de Produtos	2.1 Identificar se a comunidade comercializa produtos de base local para os visitantes.
	3. Atrativos turísticos	3.1 Identificar se as atividades produtivas da comunidade (como, por exemplo, pesca agricultura, pecuária, artesanato, etc.) compõem a oferta de atrativos turísticos do local.
Interculturalidade Relaciona-se com o intercâmbio cultural e troca de referências e experiências estabelecidas entre os turistas e a comunidade local.	1. Compartilhamento do Espaço	1.1 Identificar se o visitante e a comunidade dividem o mesmo lugar, e este representa um espaço de encontro e convívio.
	2. Participação Cultural	2.1 Identificar o acesso do visitante ao patrimônio material e imaterial da comunidade. 2.2 Identificar se a comunidade possui algum espaço e/ou iniciativa que possibilite acessar elementos da cultura do visitante.
	3. Geração e difusão de informação sobre a cultura local	3.1 Identificar as formas de geração e difusão de informação por parte da comunidade (como, por exemplo, palestras, vídeos, depoimentos, oficinas) e se elas estão integradas ao roteiro TBC.
Gestão Ambiental Refere-se as condições da comunidade com relação ao saneamento ambiental, as formas de manejo dos recursos naturais e as ações de educação ambiental.	1. Saneamento ambiental	1.1 Identificar como se dá a gestão/acesso da comunidade com relação aos resíduos sólidos. 1.2 Identificar como se dá a gestão/acesso da comunidade com relação aos efluentes. 1.3 Identificar como se dá a gestão/acesso da comunidade com relação ao abastecimento de água.

	2. Manejo dos Recursos Naturais	<p>2.1 Identificar o manejo dos recursos naturais locais sob a perspectiva institucional (refere-se às ações de caráter administrativo, legal e/ou político para salvaguarda dos recursos naturais locais).</p> <p>2.2 Identificar o manejo dos recursos naturais sob a perspectiva técnica (relaciona-se ao manejo específico adotados na gestão dos recursos naturais locais – técnicas, petrechos e ofícios).</p> <p>2.3 Identificar a existência de conflitos socioambientais estabelecidos dentro da comunidade e/ou com o seu ambiente externo.</p>
	3. Educação Ambiental	3.1 Identificar a existência de ações na comunidade voltadas para a conservação e valorização de seu meio ambiente.
Comercialização e Promoção do TBC Refere-se à identificação das formas de promoção e comercialização do roteiro de TBC no mercado	1. Promoção	<p>1.1 Comunicação com o público exterior: Identificar se as narrativas utilizadas na comunicação com o público incorporam os valores socioculturais e ambientais presentes na iniciativa.</p> <p>1.2 Fortalecimento do TBC: Identificar se a comunidade contribui para o fortalecimento do TBC como opção de viagem, divulgando outras iniciativas parceiras e comunicando ao visitante os valores/princípios do TBC.</p>
	2. Comercialização	<p>2.1 Venda direta: Identificar se a comunidade comercializa diretamente os seus roteiros aos turistas. Em caso positivo, identificar como acontece essa comercialização.</p> <p>2.2 Agências/Operadores turísticos do mercado: Identificar se os roteiros são comercializados por agências/Operadores turísticos do mercado. Em caso positivo, identificar como acontece essa comercialização: - Relação entre a comunidades e a agência/operadora (valores do pacote, valores repassados, para a comunidade, etc.); identificar com quantas agências/operadoras a comunidade atua; identificar se há</p>

		<p>dependência nessas agências/operadores para a comercialização dos roteiros.</p> <p>2.3 Parceiros e incentivadores (como ONGs e Redes, por exemplo) da proposta de TBC: Identificar se os roteiros são comercializados por Parceiros e Incentivadores da proposta de TBC na comunidade: Em caso positivo, identificar como acontece essa comercialização: - relação entre a comunidade e o parceiro/incentivadores (valores do pacote, valores repassados para a comunidade, etc.); Identificar com quantos parceiros a comunidade atua; identificar se já dependência nesses parceiros para a comercialização dos roteiros.</p>
	3. Uso de Tecnologia da Informação e Comunicação	<p>3.1 Identificar a presença de internet na região e a existência de pessoas na comunidade capacitadas na utilização das TICs.</p> <p>3.2 Identificar a presença da iniciativa de TBC nos meios digitais (site, redes sociais, aplicativos, etc.). Em caso positivo, verificar a efetividade dessa presença digital: informações claras e atualizadas, identidade visual atrativa, etc.).</p>

Fonte: Fabrino (2018, p. 316-318).

. Essa proposta de análise permite verificar a que nível de desenvolvimento está o TBC, quais são os pontos fortes e frágeis das iniciativas que já existem, que demonstram claramente o que se espera desenvolver e que indicadores se observar Além de fortalecer o ordenamento turístico nas comunidades, a análise auxilia a tecer fora do campo das ideias em como o TBC realmente tem contribuído com os locais que o adotam e como melhorá-lo, podendo ser aplicado tanto em comunidades indígenas como em outras comunidades, que vem incorporando cada vez mais o turismo de base comunitária.

É importante também apresentar perspectivas de autores amazonenses sobre o TBC por meio de experiências que estão ocorrendo na região. Costa Novo (2014) em pesquisa realizada com 15 comunidades da Região Metropolitana de Manaus apresenta que o turismo chegou nessas comunidades de forma vertical por meio agentes externos já consolidados no mercado local e conforme foram atuando no turismo foram se apropriando da atividade e se movimento para outra forma de turismo em sua maioria o TBC. Essa movimentação seria algo recente, iniciado por volta de 2010 envolvendo comunidades, universidades, poder público e organizações do terceiro setor que seriam fundamentais para o suporte na estruturação do TBC.

Silva e Gomes (2017) discutem as afinidades entre as premissas de turismo comunitário e sustentabilidade uma vez que o território em que desenvolveram suas pesquisas foram em Reservas de Desenvolvimento Sustentável e a criação dessas áreas protegidas se pautava mais em conservar o meio ambiente deixando de lado as pessoas que também fazem parte desse tipo de território. O turismo comunitário seria então uma forma de valorizar as pessoas e os seus saberes, suas alteridades, e aí sim se chegaria a uma noção de turismo sustentável e a sustentabilidade. Vale ressaltar o olhar atento às políticas públicas da região para um entendimento desse turismo comunitário e sustentabilidade. Os autores apontam que enquanto definição do território as políticas públicas olhavam apenas meio ambiente, excluindo os agentes sociais que nele atuam. Quanto ao turismo sustentável, o seu desenvolvimento está vinculado a políticas públicas ambientais e não do turismo. Quando se há tais políticas de turismo é com enfoque mercadológico do turismo, por exemplo, a criação de pousadas comunitárias em RDSs com projetos que chegam prontos e não incluem de fato as pessoas no processo de entender suas demandas ao turismo e vice-versa. Assim, a proposta do turismo comunitária é a de humanizar a forma como o turismo ocorre e se desenrola nas comunidades com uma maior participação das pessoas, distribuição maior de renda e valorização da alteridade.

A gente não tá querendo dizer que o turismo vai deixar de ter seu caráter mercadológico. Não, ele vai continuar tendo. A forma como a gente vai explorar esse turismo é que vai ser diferenciada. É essa a proposta do turismo comunitário. De

que você não siga aquela lógica do mercado de ter cada vez mais lucro, de explorar os recursos sem ter o seu limite. Se distribuir cada vez mais os seus benefícios para as pessoas que estão envolvidas com ele já é um passo gigantesco nesse sentido de sustentabilidade (SILVA; SOUZA, 2017, p. 218).

As perspectivas apresentadas pelos corroboram como pano de fundo para entender a realidade em que Nova Esperança está inserida, uma vez que processos apontados pelos autores também ocorreu lá como será apresentado mais adiante.

Vale relembrar que o turismo de base comunitária desenvolvido em Nova Esperança está dentro de um contexto territorial maior, em uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável, significando que o TBC desenvolvido por comunidade indígena dentro de RDS não terá a mesma via de regra (e até suporte de órgãos públicos) como em comunidade indígena dentro de Terra Indígena, a exemplo da perspectiva de etnodesenvolvimento que muito se fala num contexto de Terra Indígena, mas se omite quando se trata de comunidade indígena em Reserva de Desenvolvimento Sustentável

Assim, o turismo em território indígena pode parecer ser a mesma coisa nos diferentes territórios por ser ter como agentes sociais os indígenas, porém quem/oque vai definir várias de suas tramitações e desenvolvimentos será a normativa territorial implicada a cada tipo de território político-jurídico.

2.1.3.1 Distinções entre o turismo de base comunitária em Terra Indígena e em Reserva de Desenvolvimento Sustentável

A partir dos conceitos e abordagens apresentados sobre o turismo de base comunitária, no qual, possui suas raízes no desenvolvimento alternativo e no sustentável incorporando destes princípios para o desenvolvimento do turismo nas comunidades, há de se pensar, portanto, em um contexto territorial mais amplo onde as comunidades podem estar localizadas.

Como visto anteriormente, as comunidades indígenas estão em diferentes tipos de territórios políticos-jurídicos, e na Amazônia Brasileira quase que majoritariamente em dois principais: Terra Indígena e/ou Unidade de Conservação, isso quando não há sobreposição de ambas.

Tratando-se de dois territórios políticos-jurídicos distintos, suas legislações também são distintas, e o turismo se enquadra nelas. As terras indígenas são de responsabilidade da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no sentido de identificar e delimitar, demarcar, regularizar a situação fundiária e registrar as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, além de monitorar e fiscalizar as terras indígenas, promovendo e protegendo os

direitos dos povos indígenas no Brasil. Especificamente sobre o turismo, a FUNAI regulamentou em 2015 o turismo em terras indígenas a partir da Instrução Normativa nº03 da FUNAI que prevê o turismo (de base comunitária) desenvolvido nos segmentos de etnoturismo, ecoturismo, turismo de pesca e turismo xamânico, por exemplo. O funcionamento ‘legal’ do turismo depende da anuência da FUNAI, e essa é dada a partir da apresentação do Plano de Visitação.

O Plano de Visitação é o documento que prevê toda a organização, funcionamento e gestão do turismo em terras indígenas. Não existe uma formatação ou modelo para a construção desse plano, porém crê-se que os Arts. 5 e 11 são as diretrizes essenciais que todo Plano deve conter.¹² A proposta deve ser submetida pela organização/associação da comunidade e não por terceiros. Os terceiros, porém podem participar auxiliando na construção do Plano (FUNAI, 2015). Essa normativa e suas prerrogativas, entretanto, refere-se apenas ao turismo em terras indígenas. Fora delas, as comunidades dependem do órgão que regula o território político-jurídico que se encontram.

No caso da Reserva de Desenvolvimento Sustentável ela está vinculada ao Ministério do Meio Ambiente, e logo e ao Sistema Nacional de Unidades de Conservação, constituindo uma das sete categorias de Unidade de Conservação de Uso Sustentável, isto é, as de uso sustentável prevê o uso direto dos recursos naturais, envolvendo, portanto, o uso e a coleta, comercial ou não desses recursos (BRASIL, 2000). A Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) é uma área natural delimitada que abriga populações tradicionais e indígenas, com o objetivo de assegurar os modos de vida das populações e preservar a natureza (Brasil, 2000). Este tipo de Unidade de Conservação junto à Reserva Extrativista (RESEX), foi uma categoria incorporada pelo SNUC a partir de experiências particulares do país. A RESEX foi criada em 1989 a partir do movimento de seringueiros do estado do Acre, e a RDS, em 1996, estando intrinsecamente vinculada ao Projeto Mamirauá no estado do Amazonas. Ambas possuem o caráter de inclusão social e econômica de populações diretamente vinculadas a esses territórios (MEDEIROS, 2006; QUEIROZ, 2005).

As diretrizes para o turismo em Reserva de Desenvolvimento Sustentável vinculam-se as diretrizes gerais estabelecidas em 2018 para o turismo de base comunitária em Unidades de Conservação (UCs) Federal. Esse documento é voltado principalmente aos gestores das UCs e seus princípios e diretrizes unem a conservação ambiental, a salvaguardas das culturas e histórias das comunidades locais e do protagonismo comunitário, interligando-se aos princípios

¹² Cf. em Instrução Normativa Nº03 Funai/2015. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cgetno/pdf/IN%2003.2015.pdf>

estabelecidos no Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) (MMA; ICMBIO, 2018). Sua forma de desenvolvimento é pautada no local/endógeno, logo, justificando a escolha pelo TBC que tem suas raízes nesse mesmo tipo de desenvolvimento.

Esse documento apresenta o TBC como “um modelo de gestão da visitação protagonizado pela comunidade, gerando benefícios coletivos, promovendo a vivência intercultural, a qualidade de vida, a valorização da história e da cultura dessas populações, bem como a utilização sustentável para fins recreativos e educativos, dos recursos da Unidade de Conservação” (MMA; ICMBIO, 2018, p. 10). Seus princípios estão embasados em: i) conservação da sociobiodiversidade; ii) valorização da história e da cultura; iii) protagonismo comunitário; iv) equidade social; v) bem comum; vi) transparência; vii) partilha cultural; viii) atividade complementar; ix) educação; x) dinamismo cultural; e xi) continuidade (MMA; ICMBIO, 2018).

Assim, é importante se atentar no território que estão as comunidades indígenas para entender qual o ponto de partida de estruturação e desenvolvimento do turismo, visto que a trajetória de políticas públicas e a própria atuação do estado como órgão regulador ocorrerá de forma distinta, e isso vai influenciar diretamente o contexto socioespacial e histórico de uma comunidade e, conseqüentemente, os desdobramentos do turismo.

Como se viu nesse capítulo, até 1970 e o surgimento do desenvolvimento alternativo, o turismo seguia a estrutura de desenvolvimento da época, o *mainstream* ou turismo de massa. A partir disso, pode-se apontar 1980 como a década das resistências e mudanças tanto no âmbito do desenvolvimento quanto no turismo. É nela que se tem o aumento das pressões sociais por um outro desenvolvimento (tanto social como ambiental) fortalecendo o que já existia como local/endógeno e surgindo o conceito de desenvolvimento sustentável, que na América Latina desponta o etnodesenvolvimento (aos povos indígenas) e o turismo rural comunitário (pelos povos campestres e indígenas), que posteriormente vem a ser conhecido por turismo de base comunitária, vinculado aos avanços do desenvolvimento local/endógeno.

No Brasil, o TBC tem visibilidade em 1997 por meio do ENTBL realizado na Universidade de São Paulo, lançado pela primeira vez no Fórum Social Mundial em 2002 e constituído como Política Pública Nacional de Turismo em 2008, em sua breve existência, auxiliando via governo 50 propostas de projetos de iniciativas de turismo de base comunitária que valorizavam as dinâmicas locais (MORAES; IRVING, 2018). Vale ressaltar que essa política ocorre durante o Plano Nacional de Turismo (2007/2010) que previa a descentralização do turismo e incentivos ao mercado interno, a partir de “inclusão social” de novos destinos,

segmentos, turistas, investimentos, empregos, visando reduzir as desigualdades regionais (MINISTÉRIO DO TURISMO, 2010b).

Diante das características de cada tipo de território político-jurídico, suas diretrizes, sua forma de desenvolvimento, o tipo de turismo e as motivações e formas que o turismo em territórios indígenas pode caracterizar, tem-se então a base para a discussão dos impactos socioculturais do turismo em comunidades indígenas. Isso porque o turismo nas primeiras literaturas sobre o assunto era ilustrado como o grande vilão das mudanças socioculturais como se só dependesse dele para que os impactos acontecessem. Desconsideravam ou desconheciam que por traz de todo tipo de turismo, existe um tipo de estrutura de desenvolvimento e esse desenvolvimento determina os avanços do turismo tanto na abordagem quanto no tempo.

2.2 ANTROPOLOGIA, TURISMO E POVOS INDÍGENAS: A ABORDAGEM DO IMPACTO SOCIOCULTURAL

Os estudos de turismo pela ótica das ciências sociais são iniciados em 1960, sendo o trabalho de Theron Nuñez em 1963 considerado o pioneiro da Antropologia do turismo (BANDUCCI JÚNIOR; BARRETTO, 2001). A discussão sobre turismo pela antropologia teve certa resistência e omissão, por inicialmente, os antropólogos a considerarem uma temática pouco apropriada ao debate, seja pelo entendimento restrito sobre ócio e o lazer, sejam pôr os antropólogos em campo não quererem ser identificados como turistas, ou pelo entendido de ser um fenômeno moderno não digno de atenção (BANDUCCI JÚNIOR; BARRETTO, 2001; BURNS, 2002; GRABURN, 2009).

Tal visão é contraposta pelos estudos de Smith (1989) e Nash (1989) ao apresentarem o turismo como uma interação social, além do marketing e da economia, e como uma referência para se compreender as influências do encontro entre culturas e as respectivas transações sociais (NASH, 1989). O autor (1989, p.44) apresenta que “transições turísticas são definidas, primeiro, pela condição de estranheza. O turista é quase um exemplo típico-ideal do que Simmel (1950, pp.402-7) teve em mente quando formulou sua concepção de desconhecido/estranho”. E este estranho é entendido não como uma pessoa em particular, mas como um tipo dentro de um grupo social.

Assim não apenas os turistas, como seus anfitriões, tratam-se como tipos, mas também como objetos. Pela perspectiva do colonialismo apresentada pelo autor, a disparidade de poderes, sendo o turista o detentor de maior poder devido à divisão social que ocorre entre quem está em momento de lazer – no caso, que tem a possibilidade de um trabalho regulamentado que o proporcione condições financeiras e tempo livre para tal – e de quem está trabalhando, existe a necessidade de controles externos de organização governamentais ou não-governamentais para evitar problemas derivados de tal disparidade, como a falsa sensação do turista pensar que pode fazer o que quiser na localidade.

Nash (1989) apresenta o turismo como uma forma de imperialismo, onde seu processo ocorreria a partir da imposição de interesses econômicos, políticos ou religiosos a uma sociedade. Dessa forma, as existências da evolução de transações intersociais poderiam ocasionar consequências às sociedades envolvidas. Por tal lógica, o consentimento para a implementação de aspectos exógenos não é requerido às comunidades locais, onde mesmo que

ocorra uma aceitação ou participação voluntária, ainda sim, está pautada nos interesses externos de quem ou que deseja para o turismo. As transações são marcadas pela mudança na relação de poder: do endógeno ao exógeno. Para o autor (1989, p. 37) “o turista, como o comerciante, o empregador, o conquistador, o governador, o educador ou o missionário, é visto como o agente de contato entre culturas e, diretamente ou indiretamente, a causa da mudança particularmente em regiões menos desenvolvidas do mundo”.

A abordagem mais crítica ao turismo aparece na 1ª edição do livro organizado por Smith em 1977, “*Hosts and Guests: Anthropology of Tourism*”, apontando o turismo como o vilão das mudanças socioculturais. Já na 2ª edição, apresenta essa perspectiva de forma mais branda - após revisão dos pesquisadores sobre o turismo nas localidades uma década depois - constatando que houve uma dificuldade de distinguir entre o que eram mudanças ocasionadas pela modernização e quais eram as do turismo. Concluiu-se que, o turismo não era o principal agente de mudanças culturais, sendo uma das possibilidades de alterações na qualidade de vida de comunidade indígena, por exemplo, onde

[...] dadas as demandas indígenas em expansão para a modernização, para o materialismo e equipamentos que tornam a vida humana fisicamente mais confortável e fácil, a indústria do turismo com mão-de-obra intensiva tem servido progressivamente como um veículo economicamente viável e socialmente permissível para promover emprego assalariado (SMITH, 1989, p. 11, tradução livre).

Essa mudança de posicionamento é relacionada por Banducci Júnior (2001) às plataformas de Jafar Jafari de 1990: i) defesa; ii) advertência; iii) adaptação; e iv) conhecimento¹³, que representam o desenvolvimento dos estudos em turismo até o século XX, e aqui, faz-se paralelo aos caminhos da pesquisa em turismo e antropologia. **A primeira** relaciona-se à perspectiva do mercado em expansão com o viés otimista econômico de riqueza, anos 1970; **a segunda** refere-se a postura extremamente crítica ao turismo, emergindo as discussões sobre os problemas sociais causados pelo turismo como “prostituição, dependência econômica, desestruturação de valores e prática culturais e degradação de ambientes naturais” (IBID, 2001, p. 28). Os principais estudos dos anos 1980 se enquadram na segunda plataforma; **na terceira**, os estudos voltam-se para as alternativas de turismo menos impactantes que o

¹³ Jafari incluiu mais uma plataforma, a de “interesse público” em 2005. Ver mais em: JAFARI, Jafar. El turismo como disciplina científica, sociología del turismo, Política y Sociedad, v.42, n. 1, p.39-56, 2005. Disponível em: <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0505130039A>

turismo de massa, a exemplo do ecoturismo, nos anos 1990; e **a quarta**, sobre produções com um enfoque mais holístico sobre turismo, na preocupação de “desenvolver uma análise mais ampla do turismo, capaz de revelar sua natureza e seu significado no contexto da sociedade ocidental moderna e das comunidades pré-industriais em que ocorre” (BANDUCCI JÚNIOR, 2001, p. 30). O autor apresenta que sociólogos e antropólogos que seguiram os estudos nessa linha, como: MacCannell (1999), Nash (1981;1996), Crick (1989), Urry (1996); Graburn (1995), etc. (IBID, 2000). Vale ressaltar que alguns dos autores mencionados, passaram da plataforma de advertência para a de adaptação na continuação de seus estudos, sendo o caso do livro organizado por Smith (1989).

Graburn (2009, p.16-17), similarmente, apresenta tal discussão pontuando-a (também) em quatro aspectos: i) descoberta empírica, ii) trabalho em temas afins, iii) extensão teórica e iv) análise crítica.

1) Descoberta empírica: na década de 1960, alguns antropólogos ficaram preocupados com a intromissão dos turistas em suas situações em campo e começaram a documentar seus impactos (Nuñez 1963). Tais estudos eram apenas um subproduto da sua pesquisa principal (Boissevain 1977); muitos antropólogos inicialmente se sentiam incomodados com os turistas que apareciam em “seus” locais de pesquisa e resistiam a interagir com eles (Kottak 1983).

2) Trabalho em temas afins: alguns antropólogos escreviam sobre fenômenos que somente mais tarde foram reconhecidos como contribuições à “antropologia do turismo”, por exemplo. “Os esquimós e a arte de aeroporto” (Graburn 1967), que se refere aos entalhes dos Inuit exportados para serem vendidos no sul do Canadá; *Comunidade no limbo* (Nash 1970), sobre os estadunidenses expatriados em Barcelona; e “Moços árabes e moças turistas” (Cohen 1971), um estudo das relações de gênero e das poucas perspectivas para os jovens numa cidade israelense.

3) Extensão teórica: quando os antropólogos perceberam a disseminação global do turismo alguns tentaram analisa-la à luz dos modelos antropológicos existentes. A visão do turismo como algo análogo aos rituais tradicionais ou religiosos tornou-se comum (MacCannell 1976; Turner e Turner 1978). Graburn (1983a) elaborou seu modelo baseando-se no trabalho de Leach (1961) sobre cronicidade. Da mesma forma, outros adotaram o conceito de aculturação, desenvolvido inicialmente para compreender o impacto cultural dos contatos entre nativos e brancos (Refield, Linton e Herskovits 1936), para pesquisar o impacto das interações entre os “hospedes” do sul e os turistas do norte (Nuñez 1963; Smith 1977 e 1989).

4) Análise Crítica: quando Bryden (1973) e Young (1973) publicaram sua pesquisa questionando e dissecando a racionalidade econômica do desenvolvimento do turismo, suas consequências sociais e culturais também vieram à tona. Muitos entendiam o turismo como uma forma de exploração neocolonialista (Finney e Watson 1975; Nash 1977). Os antropólogos expressaram aos brados sua preocupação com a rápida degradação da cultura e da identidade que o turismo provocaria nas sociedades da “periferia” (Aerni 1972; Greenwood 1972 e 1977; Crick 1989) [negrito meu].

Santana (2008) apresenta que os estudos antropológicos em turismo versam em sua maioria sobre mudança sociocultural tanto do turismo em áreas específicas quanto de outras

que dependem dessa área. Isso porque o tema da mudança cultural ganha notoriedade a partir da Segunda Guerra Mundial, ao se notar que as mudanças de valores, crenças e ideais acontecem quando são agregados novos elementos através de intervenções ou inovações culturais, do empréstimo de elementos culturais ou por falhas na transmissão do conhecimento de uma geração para outra. O autor apresenta que um tipo de mudança cultural estudado pela antropologia do turismo é a aculturação. Ela ocorreria por conta do suscetível contato de uma cultura com várias outras, sendo essa uma relação assimétrica marcada pela inferioridade de uma sob as outras, onde a inferior começaria a se adaptar aos elementos culturais da dominante, se desintegrando, desestruturando. Isso, porém, representa uma antropologia nos seus primeiros estudos que posteriormente, vai deixando de lado essa perspectiva.

Pereiro e Fernandes (2018) apresentam que a antropologia do turismo não é a antropologia dos turistas, ou seja, colocando o turista como objeto central da pesquisa, já que entendem o turismo como um fenômeno social total. Assim, do viés da Antropologia, o turismo é um fenômeno sociocultural que possibilita turistas e anfitriões viverem a alteridade, é um espaço de encontros, de hospitalidade, de consumidores e produtores. A partir da ótica de Agustín Santana, apresentam (2018, p. 205) que o turismo poderia ser dividido em 4 categorias: **dinâmico** “a mudança de lugar, a deslocação, a mobilidade”; **estático** “a estadia no destino”; **teleológico** “as motivações do turista”, e **consequencial** “os impactos ou efeitos”. Essa dissertação se enquadra na categoria consequencial, a dos impactos.

Os estudos entre 1970 e 1980 trabalhavam o turismo de forma funcionalista, com os conceitos de comunidade e nativo a partir de “relações sociais em equilíbrio”, ou seja, as tratando como “fixas, homogêneas e exclusivas”. Essa primeira fase da antropologia do turismo mostrava o turismo como destrutivo as culturas locais (PEREIRO; FERNANDES, 2018, p. 210). Como limitações dessa perspectiva (MARÍN GUARDADO, 2005, P. 10 *apud* PEREIRO; FERNANDES, 2018, p. 210) tem-se:

- a. Perspetiva romântica das comunidades recetoras, pensadas como harmónicas, homogêneas, igualitárias e comunitaristas, de acordo com as linhas teóricas do estrutural-funcionalismo.
- b. Uma pobre perspetiva da agência social, isto é, do papel, da gestão e resistência social face ao turismo.
- c. A análise antropológica do turismo frisou-o como uma força externa à sociedade recetora e como algo que corromperia a cultura nativa.
- d. Um conceito de cultura algo essencialista, homogeneizador e petrificado, contrariando a ideia dinâmica e processual de cultura.
- e. A incapacidade para diferenciar os efeitos do turismo face a outros efeitos e processos de mudança não promovidos pelo turismo.

A segunda fase ocorre em 1990, mudando da leitura funcionalista e homogênea das comunidades para mais interpretativa do jogo de relações e negociações entre anfitriões e turistas. No início dos anos 2000, vai deixando também aos poucos a teoria da “aculturação” e todo o funcionalismo que o acompanhava, adotando então “modelos teóricos mais híbridos e mestiços, aos fluxos, às fronteiras e transversalidades, às reelaborações, recriações e reinvenções culturais” (PEREIRO; FERNANDES, 2018, p. 212), assumindo o poder também das comunidades como agentes ativos nesse processo de resistência e negociação. Têm-se então novas e atuais perspectivas:

a) como as identidades são relacionais, negociadas ou impostas nos cenários turísticos; b) como os nativos e os turistas são seres históricos; c) como as arenas turísticas são multiculturais e interculturais; d) como se introduzem no turismo os discursos ambientalistas, ecológicos e sustentáveis; e) como muitos grupos humanos com turismo reivindicam direitos econômicos, culturais, territoriais e ambientais, numa luta pelos recursos naturais e culturais (PEREIRO; FERNANDES, 2018, p. 212).

Os autores apresentam, portanto, que existem três grandes tópicos sobre esses estudos como os quatro grandes eixos temáticos. Os três grandes tópicos são: “a) a semiologia do turismo; b) os problemas de economia política do turismo; c) a relação entre turismo e desenvolvimento” (PEREIRO; FERNANDES, 2018, p. 215). E os quatro grandes eixos são: “1) O turismo como intercâmbio sociocultural. 2) O turismo como experiência ritual moderna. 3) O turismo como prática de consumo diferencial de culturas, patrimônios culturais e imagens turísticas. 4) O turismo como instrumento de poder político-ideológico” (PEREIRO; FERNANDES, 2018, p. 216).

Nessa perspectiva, Neves (2019) apresenta que as circunstâncias desfavoráveis com a chegada do turismo às comunidades locais ainda são apontadas dentro da ‘plataforma de conhecimento’, porém mais comedidas. A partir da relação da cultura à luz do desenvolvimento, Neves (2019) aponta três questões centrais a serem discutidas: tradição, autenticidade e apropriação.

A tradição seria uma das mais abordadas pelos estudos devido ao pressuposto de que os turistas visitam as comunidades em busca de estereótipos que seriam reforçados e verificados na viagem. As indagações sobre o turismo enquanto ferramenta de mudança cultural, especificamente das tradições, é moderado com a ‘invenção das tradições’ de Hobsbawn e Ranger (NEVES, 2019).

Hobsbawn e Ranger (2017) apresentam que o termo “tradição inventada” se refere tanto a tradições realmente inventadas quanto as que surgem rapidamente e se fixam, dificilmente localizáveis no tempo. Assim, “por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e norma de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade do passado” (HOBSBAWN; RANGER, 2017, p. 8).

A tradição é a parte visível dos costumes, logo, não poderia ser invariável, apesar de se portar dessa forma, ainda mais quando são tradições inventadas. A exemplo disso: “Costume” é o que fazem os juízes; “tradição” (no caso, tradição inventada) é a peruca, a toga e outros acessórios e rituais formais que cercam a substância, que é a ação do magistrado. **A decadência do “costume” inevitavelmente modifica a “tradição” à qual ele geralmente está associado**” (HOBSBAWN; RANGER, 2017, p. 9, grifo nosso). Os autores apontam que convenção/rotina se difere da tradição inventada, onde a primeira seria uma rede de convenções a funções técnicas enquanto a segunda a funções ideológicas.

Dessa perspectiva, o turismo que chega as comunidades locais com suas práticas e imposições, pode sim criar uma “tradição inventada”, um turismo inventado sobre um costume indígena, por exemplo, mas não necessariamente mudará a essência por trás dessa tradição já que ela depende que o “costume indígena” entre em “decadência” e se entrar, a escolha para adaptar à nova ‘rotina’. Assim, o turismo teria que adentrar todos os aspectos de uma comunidade, se imbricar neles e ter a potência de transformá-los todos em aspectos consequentes do turismo. Porém, será que o turismo teria essa potência profunda para a mudança? Ou seriam mudanças superficiais? Ou ainda, mudanças que se relacionam com outras e se retroalimentam? E que dependem de uma para poder acontecer?

Isso contrapõe a teoria da aculturação, porque aqui as comunidades têm poder de decisão sobre as mudanças e escolhem o que se adaptar ou não aos seus costumes. E no caso de comunidades indígenas que passaram por vários processos de “reinvenção”, no sentido de Wagner (2010), devido aos prejuízos socioculturais causados pela colonização, deve-se ter cautela na análise e afirmações sobre o impacto do turismo.

O problema, talvez, não seja a tradição inventada em si, no caso do turismo, mas quem está em disputa na articulação a sua reinvenção e quem a conta. Por exemplo, para os povos indígenas pode-se dizer que existem duas tradições inventadas: a pôr externos e por eles.

A por externos, reforça um estereótipo criado sobre a imagem do índio da chegada dos colonizadores, onde se criou por esse externo uma continuidade artificial sobre a história desses povos, como se todo o processo de dizimação, impactos socioculturais e tentativa de “integração com a sociedade” não tivesse os atingidos, modificados ou reestruturados tanto em termos culturais quanto territoriais. Ou se os indígenas se reinventam são rotulados como aculturados, integrados. Esse, é uma abordagem muito utilizada pelo turismo *mainstream* e seus agentes externos para ‘fins originais ou autênticos’ do olhar e representação que se tem sob os indígenas.

A por eles, povos indígenas, a invenção da tradição vem como processo de reinvenção, adaptação e apropriação às novas condições históricas que se apresentam, se reinventando, ou se redescobrimo como o caso da etnogênese, dando continuidade com rupturas à sua essência (ou costume, nas palavras de Hobsbawn e Ranger), escolhendo resgatar aspectos de sua etnia que creem necessárias ou adaptando-se a novos aspectos e contextos, se afirmando enquanto povos indígenas.

Como já bem apontou Sahlins (2018) em seu breve tópico sobre a invenção da tradição e como o Renascimento surgiu de um apanhado de outras culturas, a diferença entre os europeus e outros povos, especificamente aqui os povos indígenas, é a posição mundial dominante que os privilegia de poderem contar suas histórias e suas invenções sem serem questionados, enquanto os demais são indagados por fazerem o mesmo.

Quando são os europeus que inventam suas tradições – com os turcos às portas -, trata-se de um renascimento cultural genuíno, o início de um futuro de progresso. Quando outros povos o fazem, é um signo de decadência cultural, uma recuperação factícia, que não pode produzir senão simulacros de um passado morto (SAHLINS, 2018, p. 8).

Neves (2019) apresenta a perspectiva de Toren (1988) de que a tradição passa por uma outra especificidade: a autenticidade. A autora, porém, aponta que a autenticidade reside nos sujeitos (subjetiva) e não nas coisas (objetiva), que viria a ser apresenta posteriormente no turismo por Cole (2007).

A segunda questão seria a autenticidade, algo que já foi discutido no capítulo anterior. Neves (2019, p. 43) apresenta a perspectiva de Colen (2007) que a autenticidade objetiva seria a manifestação da tradição objetificada e nela residiria o ponto de interesse dos turistas. A autenticidade subjetiva seria a autenticidade que a comunidade vê em si e sobre si “no sentido de construção de sua identidade”. Pensar a tradição, portanto, reside “mais como um modo local

de fazer as coisas e pensar o mundo do que como os objetos que destes resultam” (IBID, 2019, p. 47).

Tanto o uso da tradição quanto da autenticidade pelas comunidades é interpretado muito menos como encenação, para ganhos financeiros ou para manter o interesse do turista. Mas mais como capital político e de reconhecimento a partir do turismo além da inclusão socioeconômica (NEVES, 2019).

Grünewald (2003, p. 154) apresenta que a construção dos pressupostos de autenticidade encenada, mercantilização e experiências exóticas dos turistas voltadas especificamente para o consumo de etnicidades ou “indianidade”. Em sua reflexão sobre o turismo étnico, traz a discussão do é ou não autêntico, contribuindo com uma importante indagação: “autenticidade aos olhos de quem?”, atentando-se para a perspectiva proposta por Bourdieu de que os agentes e grupos de agentes são definidos de acordo com sua posição nos *espaços sociais*, onde nesses espaços ocorrem a disputa pelo privilégio da imposição de viés sobre “as coisas”.

Assim, na proposta de inverter o olhar do turismo sobre esse tema (saindo do olhar do “turista” para o do “nativo”), apresenta a etnicidade utilizada por comunidades para a criação de “arenas turísticas” ou “comunidades etnoturísticas”.

[...]arena turística (ou seja, o espaço social onde ocorrem interações geradas pela atividade turística), [é] onde atores nativos constroem uma encenação de si, e com a qual se identificam de fato, e se formando como uma comunidade, a que chamo de turística. Ou seja, nem todos os nativos da comunidade étnica estão engajados na etnicidade para o turismo, mas os que estão acabam por formar uma outra comunidade, a turística, que, por se constituir e se apresentar por linhas étnicas, pode ser chamada de *comunidade etnoturística* (IBID, 2003, p. 154).

Silva (2005, p. 118) reforça que é legítima a utilização pelos povos indígenas da noção construída acerca da “autenticidade” como uma ferramenta de articulação política, a exemplo da Convenção nº 169 da OIT (já apresentada), que graças a essa “identidade contrastiva”, influenciou a adoção da Convenção pela FUNAI, por dar outro recorte a noções de manipulação ou dissimulação, bem como faz Wagner (2010) com a ideia de invenção. Assim,

A noção de manipulação deve nos fazer lembrar aqui que os indígenas na qualidade de seres políticos planejam suas ações segundo interpretações próprias das expectativas impostas sobre e para eles a partir de critérios arbitrários de indianidade e autenticidade⁵. Tais critérios são responsáveis por processos de “eticização” e “indianização”, que por sua vez reconfiguram as identidades sociais de grupos sociais particulares em esferas públicas e privadas (Weaver, 1984). Caso não planejassem, não manipulassem, não questionassem e interiorizassem as expectativas que os outros têm do que eles são e deveriam ser, i.e., se fossem meras vítimas dos processos e representações sociais mais abrangentes, a “integração” dos povos indígenas seria

hoje um fato consumado aferível pela constituição etnicamente homogênea da sociedade nacional.

Carneiro da Cunha (2017a, p. 305–306) pontua essa utilização da cultura como articulação política, política étnica, sendo essa uma “arma dos fracos” - tomando de empréstimo o termo de Sahlins (2004) - entorno das “discussões sobre os direitos intelectuais sobre os conhecimentos dos povos tradicionais”. Por esse contexto, apresenta que existe uma diferenciação entre cultura e “cultura”, já que os indígenas teriam “[...] “cultura em si” ainda que talvez não tivessem “cultura para si”. De todo modo, não resta dúvida de que a maioria deles adquiriu essa última espécie de “cultura” [a com aspas], a “cultura para si”, e pode agora exibí-la diante do mundo”. A autora, porém, ressalva que “[...] como vários antropólogos apontaram desde o final dos anos 60 [...] essa é uma faca de dois gumes, já que obriga seus possuidores a demonstrar performaticamente a “sua cultura””. Assim, a cultura sem aspas seriam as organizações, ações e percepções dentro do núcleo de grupos sociais que “garantem um certo grau de comunicação [...] algo no gênero do que se costuma chamar de cultura”. Sendo assim, cultura com e sem aspas “não pertencem ao mesmo universo de discurso”.

A terceira seria a mudança e apropriação, que virá a chave da discussão da mudança cultural a partir de um prisma objetificação das comunidades para o turismo, para uma perspectiva de que as comunidades lidam com as pressões dos agentes do turismo se adaptando a novas situações mantendo sua essência (NEVES, 2019). O autor apresenta que a apropriação é “um processo no qual, ao se apropriar da experiência turística como novo modo de vida, determinada comunidade reelabora sua tradição num processo bastante autônomo para se adequar às novas condições de vida” (NEVES, 2019, p. 46). Por essa teoria, assume-se o poder das comunidades em serem protagonistas da mudança cultural, seja ela aceitando ou negando o turismo, onde o fator determinante a esse protagonismo é quem tem o poder de controlar a atividade, ou seja, qual o nível de controle da comunidade (de escolha) sobre o turismo (NEVES, 2019). E isso que o autor aponta é algo que já havia se identificado também no capítulo anterior, que o empoderamento e a participação social da comunidade local está diretamente ligado à questão da cultura e dos impactos socioculturais.

2.2.1 Impacto sociocultural do turismo

Os aspectos socioculturais influenciados pelo turismo de determinada sociedade, aparecem na literatura como impactos socioculturais, sendo entendidos por meio do processo de produção e consumo no turismo. De acordo com Cooper *et al* (2001; 2007) para se entender a magnitude e natureza dos impactos socioculturais, é necessário descrever e analisar o processo de desenvolvimento turístico no local, pois conforme a velocidade e estrutura de tal desenvolvimento turístico, a intensidade e direção das mudanças socioculturais podem ser afetadas diretamente.

Os estudos iniciais do turismo por essa perspectiva tenderam a abordar apenas o impacto sociocultural a partir do contato entre turistas e anfitriões, porém se mostraram limitados e insuficientes visto que os impactos socioculturais também se relacionam ao processo de desenvolvimento turístico local, a quem e como ocorre a intermediação, o domínio da comunidade sobre o turismo e logo sua percepção sobre o turismo.

Cooper et al. (2001) apresentam três abordagens principais dos estudos: a psicológica, como Plog (1977) e Butler (1980); a sociológica, como De Kadt (1979) e Smith (1989); e a socioeconômica como Doxey (1976). A de Plog (1977) e a de Smith (1989) tem enfoque na tipologia do turista. O primeiro indo do psicocêntrico ao aloocêntrico, enquanto o segundo vai do explorador ao turista de massa (ou charter).

Cooper et al. (2001, p. 207) a partir da proposta de De Kadt (1979) apresenta que no processo sociocultural, em geral, o impacto direto entre turistas e anfitriões pode ter impactos indiretos, sugerindo três categorias amplas desse tipo de contato: “i) Quando os turistas compram mercadorias e serviços dos anfitriões; ii) Quando os anfitriões e os turistas compartilham de uma mesma estrutura; e iii) Quando os turistas e os anfitriões se juntam com a finalidade básica de realizar um intercâmbio cultural”. As duas primeiras, geralmente, estão vinculadas aos impactos negativos da atividade, enquanto o último aos impactos positivos. No caso de turistas vinculados a uma estrutura “de massa ou *charter*” estão mais propícios aos dois primeiros.

A magnitude do impacto sociocultural está relacionada ao grau de diferenciação das características dos anfitriões e visitantes no que diz respeito a: “valores básicos e sistema lógico, crenças religiosas, tradições, costumes, estilos de vida, padrões comportamentais, padrões de vestuário, sentido de organização do tempo e atitude com relação a estranhos” (IBID, 2001, p.

208). Cooper et al. (2001) propõe indicadores (Quadro 7) para a coleta e medição do impacto sociocultural do turismo.

Quadro 7 - Indicadores de mudanças com dados de fontes diferentes

Indicadores (mudanças)	Dados Primários		Dados Secundários	
	Pesquisa	Observação	Dados	Mídias
Taxas de criminalidade	X		X	X
Prostituição		X	X	X
Uso de drogas	X	X	X	X
Jogo	X	X	X	X
Relacionamentos familiares	X		X	X
Valores Sociais	X	X	X	X
Expressões Criativas	X	X		X
Cerimônias tradicionais	X	X		X
Saúde	X		X	
Organizações Comunitárias	X		X	X
Estilos de vida coletivos	X	X		X
Independência Econômica	X		X	X
Dispersão populacional	X		X	
Comercialização da cultura/arte	X	X	X	X
Hostilidade anfitrião/turista/intermediários	X			X
Efeitos demonstração (performance)	X	X	X	X
Dualismo econômico e social	X		X	X
Crenças religiosas	X	X		

Tradições	X	X		
Costumes	X	X		
Língua	X	X	X	
Padrões de vestuário	X	X		
Sentido de organização do tempo	X	X		
Tecnologias	X	X	X	X
Taxa de turistas em relação à população anfitriã	X	X		
Convivência entre anfitriões, turistas e intermediários compartilhando as facilidades locais	X	X		
Contato entre anfitriões, turistas e intermediários para propósitos socioculturais	X	X		
Diferença etária entre anfitriões e turistas	X	X		
Diferença de renda entre anfitriões e turistas	X	X		
Número de pessoas tem entram em contato direto com os turistas	X	X		
Número de pessoas que tem contato indireto com os turistas	X	X		
Natureza do turismo	X	X		

Fonte: Cooper et al, 2001 com adaptações feitas pela autora.

Para Cooper et al. (2001), alguns fatores de desenvolvimento econômico são entendidos como impactos socioculturais indiretos, como criação de empregos, novas formas de comunicação, transporte e infraestrutura. Assim, destacam como impactos socioculturais específicos do turismo: i) sexo; ii) crime; iii) saúde; e outros aspectos, com base em Cohen: iv) mercantilização; v) autenticidade encenada; vi) experiências culturais exóticas dos turistas.

O sexo, relaciona-se o desenvolvimento da exploração sexual por conta da demanda de turistas, onde turistas em seu momento de férias vão aos destinos com a concepção do *tudo posso*, criando e fomentando a exploração sexual de diferentes grupos sociais de faixas etárias, gêneros e classes. O crime, volta-se mais a crime contra o turista, pois as outras formas são difíceis de mensurar sendo especificamente causadas pelo turismo. As doenças estão relacionadas aos turistas levarem doenças a população anfitriã. O que poderíamos complementar nessa perspectiva, é que os turistas podem pegar doenças no **local** de visita, como malária ou febre amarela. Os outros aspectos (mercantilização, autenticidade encenada e experiências exóticas dos turistas), referem-se à utilização da arte e cultura sobre a vida das populações anfitriãs, onde artesanatos, cerimônias e rituais, por exemplo, são reduzidos a um breve espetáculo para o turista consumir como “algo autêntico” que vai de acordo com o imaginário esperado sobre tal população.

Isso vai de encontro a questão da autenticidade, já refutada anteriormente, onde a autenticidade encenada corresponde a performance da cultura para o turista. Sendo suficiente a suprir sua demanda, cria-se uma diferença entre o espaço do turista e o espaço da comunidade. Esse, foi um assunto bem discutido por antropólogos e sociólogos como por MacCannell (1989) em seu estudo semiológico, com base durkaniana ao retratar o turismo pelo dúbio sagrado-profano, e conseqüentemente, autenticidade-autenticidade encenada.

Un punto interesante es que la ansiedad generalizada con respecto a la autenticidad de las relaciones interpersonales en la sociedad moderna se equipara con la certeza sobre la autenticidad de las vistas turísticas. La retórica del turismo está repleta de manifestaciones sobre la importancia de la autenticidad en la relación entre los turistas y aquello que ven: esta es una *típica* casa nativa; este es el sitio *exacto* donde cayó el líder; esta es la *misma* pluma que se utilizó para firma la ley; este es el manuscrito *original*; este es un *auténtico* garrote de pesca de los Tlingit; este es un fragmento *real* de la *verdadera* Corona de Espinas.(citado em Wilhelm Windelband, *A History of Philosophy*, vol.2, Nova Iorque, Harper&Row, 1958, p.641) (IBID, 1989, p. 20).

Santana (2008) apresenta que podem ser estabelecidas três categorias de relações para a análise desse tipo impacto: o turista, o residente e entre turista-residente. O turista por demandar o consumo visto suas motivações, expectativas, atitudes, etc.; o residente por ser o prestador de serviço dessa demanda; e a relação entre turista-residente sobre que impacto causa o contato entre essa “demanda e serviço” sociocultural. Para a pesquisa, incluiu mais um agente na análise das relações socioculturais, os agentes intermediários. Por agentes intermediários são entendidas as organizações governamentais e não-governamentais, agências de viagens, instituições de ensino superior e associações/organizações que mantem relações de intermédio

sobre decisões a serem tomadas sobre o uso do território, da cultura e/ou do processo de estruturação turística do local. Na relação entre turista-residente, o Santana (2008, p. 93) destaca três contextos mais gerais a serem analisados desse encontro:

a) quando o turista adquire um bem ou serviço do residente; b) quando o turista e o residente estão juntos entre si em lugares de ócio, bem como uma praia, um parque, um festival ou uma discoteca; e c) quando as duas partes se encontram cara a cara com o objetivo de intercâmbio de informações e ideias que facilitem seu entendimento [tradução nossa].

Deery, Jago e Fredline (2012) em seu estado da arte sobre o impacto sociocultural do turismo, a partir da análise das pesquisas levantadas, definem quatro estágios de desenvolvimento das pesquisas: a primeira se relaciona a pesquisas mais exploratórias e descritivas na definição e desenvolvimento do conceito de impacto sociocultural, no final de 1980; a segunda já avança para o desenvolvimento de modelos sobre a relação turista-anfitrião, entre 1980 e 1990; a terceira seria a aplicação desses modelos nas pesquisas entre 1990 a 2000; e a quarta o refinamento dos modelos a partir dos anos 2000, como o proposto por Choi e Sirakaya (2005) a partir da medição das atitudes dos residentes frente ao turismo comunitário sustentável em uma pequena cidade turística do Texas.

Nas pesquisas avaliadas, os autores constataram que a maioria das pesquisas se baseiam na Teoria da Troca Social e que há duas principais abordagens utilizadas para medir o impacto sociocultural do turismo: a qualidade de vida e a percepção do residente. Isso por que, o desenvolvimento do turismo influenciaria na qualidade de vida da comunidade anfitriã e logo na sua percepção sobre o turismo (DEERY; JAGO; FREDLINE, 2012).

Assim, revisando publicações de 2000 a 2010, os autores apresentam 40 variáveis para se medir o impacto sociocultural do turismo dentro de 14 categorias (Quadro 8), que são: benefícios econômicos, custo de oportunidades, manutenção de serviços, coisas interessantes para fazer, interrupção, orgulho, comportamento delinquente, meio ambiente, efeito da exibição, aumento de preços, acesso negado a espaços, justiça, nova infraestrutura e característica da cidade/região.

Quadro 8 - Impactos sociais específicos do turismo em comunidades

Categoria do impacto		Consequência do impacto	Como ocorre
1.	Benefícios econômicos	Oportunidade de negócios locais	O aumento do comércio ocorre através do aumento do número de visitantes e oferece a oportunidade de desenvolver uma variedade de empresas locais
		Oportunidade de empregos	O turismo estimulará geralmente a economia local e criará oportunidades de emprego para os moradores
		Fortalecimento da economia local	O turismo é geralmente considerado como reforço da força econômica da região local
		Receita para o governo local	turismo é geralmente considerado como reforço da força econômica da região local. Os turistas trazem dinheiro adicional para a região através de gastos com bens e serviços. Pessoas adicionais na região também podem aumentar os impostos levantados pelos conselhos locais
		Financiamento de serviços públicos (por exemplo, saúde, polícia, bombeiros)	Os aumentos no uso de serviços públicos exigem aumentos no financiamento de governos locais e estaduais. Esta necessidade de financiamento adicional pode também fazer com que os impostos
2.	Custo de oportunidades	Procura de serviços públicos (por exemplo, saúde, polícia, bombeiros)	Com o aumento dos turistas vem um aumento na demanda para serviços. Isso muitas vezes pode levar a um aumento nos serviços prestados, mas também pode levar a filas mais longas e tempos de espera (este é um custo consequente em oposição a um custo de oportunidade).
3.	Manutenção de serviços	O padrão de manutenção de instalações públicas, como praias, parques e estradas	O turismo sempre foi visto para trazer novas instalações para as comunidades que beneficiam a Comunidade. No entanto, os turistas usam estes também assim que as instalações exigem uma maior manutenção, que é um custo Borne pela Comunidade.
		Transporte público	Em algumas regiões, os serviços de transporte público podem ser aumentados para atender às necessidades dos turistas que melhoram os serviços disponíveis para os moradores locais. Em outros casos, no entanto, os turistas podem criar aglomeração adicional em serviços existentes.
4.	Coisas interessantes para fazer	Oportunidades de compras	A gama de lojas disponíveis e as horas que eles estão abertos muitas vezes aumentam à medida que o número de turistas para a região aumentar
		Entretenimento e oportunidades recreativas	Os turistas necessitam de entretenimento e instalações recreativas e oportunidades de lazer, assim o aumento do turismo pode levar ao aumento da disponibilidade de tais instalações.
		Oportunidades para socializar	Com maior entretenimento e instalações recreativas, além de turistas na região, há mais locais e oportunidades para os moradores socializarem.
		Interação intercultural	Os turistas muitas vezes desejam se envolver com os moradores locais como parte da experiência turística e se os turistas vêm de diferentes culturas, isso vai promover a interação intercultural.

	Categoria do impacto	Consequência do impacto	Como ocorre
5.	Interrupção	O número de pessoas em locais públicos (por exemplo, parques e praias)	Enquanto alguns moradores locais se ressoam de ter que compartilhar espaço público com turistas, muitos acham que aumentos moderados no número de pessoas (turistas) usando áreas públicas proporcionam oportunidades de interação social e podem acrescentar à atmosfera. Além disso, a aglomeração pode ser afetada pelo aumento na população local permanente, de modo que estes devem ser considerados.
		A disponibilidade de vagas de estacionamento	Com os turistas que vêm para a região, moradores e visitantes podem "lutar" para a disponibilidade de estacionamento atual causando frustração e conflito.
		Níveis de ruído	Os turistas costumam socializar tarde da noite e consumir mais álcool levando ao aumento do ruído para os moradores locais. Algumas atividades turísticas, como o poder de barco também pode ser bastante barulhento.
		O número de pessoas em lojas, restaurantes, discotecas etc.	O número de pessoas em lojas etc. pode apresentar um impacto positivo ou negativo do turismo. Mais pessoas podem adicionar vibração à Comunidade, mas também podem causar frustração e retirada de moradores locais
		Congestionamento	Os números de turista aumentados podem conduzir ao congestionamento do tráfego particularmente nos centros de cidade em destinos sazonais. Isto pode interferir no modo de vida de residentes locais.
6.	Orgulho	Orgulho da Comunidade	O fato de que os visitantes querem vir a um destino e gastar renda discricionária pode aumentar o senso de orgulho que a comunidade local tem em seu destino
7.	Comportamento delinquente	Crime	As taxas globais de criminalidade são muitas vezes percebidas devido ao aumento de turistas na região. Crimes são frequentemente associados com comportamento turbulento, abuso de drogas e álcool
		Problema comportamental relacionado com o álcool	Os turistas podem frequentemente ser associados com o comportamento desordeiro, bêbado que conduz ao aumento do crime e aos distúrbios.
		Uso de drogas ilegais	Como acima.
		Comportamento turbulento	Muitas vezes, como resultado do álcool e do espírito festivo, os turistas podem ser barulhentos e isso pode ter um impacto negativo nos habitantes locais. Esse problema é mais predominante / associado a eventos.
		Jogo de azar	Para muitos turistas, o jogo é uma atividade que é realizada durante as férias. Como consequência, muitas vezes há um aumento nas instalações de jogo disponíveis em destinos onde há turismo. Isso pode representar problemas sociais para os moradores locais que visitam posteriormente essas instalações.
		Prostituição	Com o aumento do turismo, aumentam as instalações de entretenimento e o consumo de álcool, além de muitos turistas que visitam um destino por um "bom momento". Estes ingredientes podem levar ao aumento da prostituição.
8.	Meio ambiente	Lixo	Os moradores podem sentir que o turismo resulta em maior quantidade de lixo que reduz a beleza do ambiente e resulta em aumento de custos para que o lixo seja retirado

		O habitat disponível para a vida selvagem local	Em muitas regiões, o desenvolvimento do turismo ocorre em áreas que antes estavam em áreas costeiras ou arbustivas. Esta expansão urbana frequentemente invade o habitat de animais nativos. Além disso, os turistas costumam frequentar trilhas ecológicas e afins que podem afetar o habitat local.
		O ambiente natural	Como acima, o desenvolvimento de instalações turísticas pode prejudicar o ambiente natural
	Categoria do impacto	Consequência do impacto	Como ocorre
9.	Efeito da exibição	A imagem da cidade aos olhos dos outros (não residentes)	Este é o efeito de vitrine que está alinhado ao orgulho da comunidade mencionado anteriormente. Os turistas que experimentam e desfrutam de uma região podem levar à imagem melhorada dessa região através da publicidade boca a boca
10.	Aumento de preços	O custo total de vida	Estima-se que os preços de bens e serviços, incluindo os preços da habitação, aumentem nos destinos turísticos. Se isso é devido ao turismo ou a outros fatores, é difícil determinar
		Valores de propriedade	Em regiões onde há muitos turistas, muitas vezes há uma forte demanda por imóveis para atender a indústria turística, incluindo os trabalhadores do turismo. Isso pode levar ao aumento dos preços dos imóveis, o que é bom para os proprietários, mas um problema para os locais que buscam comprar um imóvel.
		Alugar	Nas regiões onde a indústria do turismo cresce, o custo do aluguel pode ser aumentado pelos trabalhadores que atendem a indústria do turismo, o que afeta os custos de vida dos moradores locais.
		Taxas	Juntamente com o aumento dos valores das propriedades devido ao turismo mencionado acima, o efeito de fluxo é que as taxas aumentem. Isso pode ser problemático para os aposentados locais e outros em rendas fixas que lutam para financiar o aumento das taxas
11.	Acesso negado a espaços	O número de residentes permanentes na região	A proporção de residentes permanentes para o número de proprietários de casas de férias e turistas é importante para a maneira como a comunidade local aceita turistas. Se houver um desequilíbrio substancial, pode surgir um conflito.
12.	Justiça	Valores sociais e morais	Os sistemas de valores sociais e morais dos turistas podem diferir substancialmente dos residentes locais, o que pode causar mudanças ou conflitos na região local.
		Relações entre moradores locais	Como diferentes grupos de moradores dentro de uma comunidade podem ter diferentes compromissos e atitudes em relação aos turistas, pode haver atritos entre grupos na comunidade local
13.	Nova infraestrutura	O nível de desenvolvimento urbano	O aumento do desenvolvimento urbano é frequentemente atribuído aos turistas que chegam às regiões e pode ser percebido como reduzindo a qualidade de vida dos moradores e mudando o caráter da região.
		Novas lojas e restaurantes	Novas lojas e restaurantes podem ser construídos como resultado da chegada de turistas a uma região.
14.	Característica da cidade/região	A aparência física da região	A infraestrutura que é desenvolvida em apoio ao turismo e as atividades que são realizadas pelos turistas podem resultar em mudanças na aparência física da região, o que pode não ser adequado para os habitantes locais
		O caráter da região	Um grande número de visitantes a uma região em relação ao tamanho da população local tem o potencial de mudar o caráter da região, assim como o tipo de desenvolvimento turístico que ocorre.

Fonte: Autora, elaborado a partir de Deery, Jago e Fredlines (2012).

É interessante notar que essas categorias e suas consequências foram identificadas a partir do levantamento de vários estudos sendo um quadro generalista. Mas, apesar de generalista, percebe-se que a maioria das explicações de como ocorre tal consequência está relacionada a vida urbana. Porém, é possível se adaptar alguns indicadores a realidade de povos indígenas em área rural e suas especificidades. Assim, como os indicadores de Cooper et al. (2001) são passíveis a adaptações e até a escolha do que utilizar ou não, já que alguns itens, até onde se tem experiência em não campo, não são impactos conhecidos, como a prostituição.

3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Não é possível ver a realidade sem um ponto de vista, sem um ponto de partida, porque não há vista sem ponto, nem partida sem ponto. Este ponto é do sujeito, não da realidade. A ciência somente seria objetiva se o sujeito conseguisse sair de si e ver-se de fora (Demo, 1995, p.30).

Os procedimentos metodológicos definem como e quais caminhos foram estabelecidos para alcançar os objetivos proposto na dissertação, como bem destaca Gil (2008). Tem-se objetivo geral analisar como a estrutura do turismo se relaciona com os impactos socioculturais que se apresentam no contexto empírico da Comunidade Indígena Nova Esperança (AM). Enquanto objetivos específicos: a) Caracterizar a comunidade em seus aspectos históricos, geográficos, sociais e culturais; b) Identificar as dinâmicas de turismo na comunidade; c) Identificar como é articulado e apropriado o turismo; d) Analisar quais impactos socioculturais ocorrem a partir da atual estrutura de turismo.

A pesquisa tem a abordagem qualitativa, pois se buscou a compreensão e a interpretação de fenômenos e seus significados (GIL, 2008). Veal (2011, p. 264) determina que a abordagem qualitativa é mais “flexível e recursiva” do que na pesquisa quantitativa, sendo que “um dos pressupostos básicos da pesquisa qualitativa é de que a realidade não é construída de forma objetiva, mas social e subjetivamente. Nesta perspectiva, os pesquisadores são vistos como parte do processo de pesquisa”.

3.1 TÉCNICAS DE COLETAS DE DADOS

A coleta de dados se caracteriza entre primários e secundários, onde se determinou os seguintes procedimentos técnicos:

- **Pesquisa bibliográfica:** Scielo, Science Direct, Google Acadêmico e Portal de Teses e Dissertações da CAPES.
- **Pesquisa documental:** Documentos da RDS Puranga Conquista e legislações disponíveis online referentes a povos indígenas e/ou turismo.
- **Pesquisa de campo:** roteiro de observação, *snowball*, entrevista em profundidade via roteiro semiestruturado, questionário socioeconômico, observação participante, e diário de campo.

A pesquisa bibliográfica foi realizada por meio de revisão sistemática da literatura (RSL) que se apresenta em duas fases: a primeira foi realizada pelo Google Acadêmico para levantar quais publicações se encaixariam na abordagem da pesquisa ou de possíveis pesquisas já realizadas na Comunidade, e a segunda por meio de artigos disponíveis nas plataformas Science Direct e Scielo, e a busca por teses e dissertações sobre a Comunidade no Portal de Teses e Dissertações da CAPES.

Para o protocolo de busca das publicações foram utilizadas as seguintes palavras-chave para bases em português e espanhol: turismo em área indígena; turismo de base comunitária; turismo indígena; turismo e dinâmicas socioculturais; turismo e território; etnodesenvolvimento; Comunidade Indígena Nova Esperança (Amazonas); Aldeia Nova Esperança; Comunidade Nova Esperança; Comunidade Pisasú-Sarusawa; Rio Cuieiras. Em bases anglófonas: indigenous tourism; Community-based tourism; tourism and sociocultural dynamics. As diferentes formas de se nomear Nova Esperança ocorreu por se notar uma variação em como pesquisadores nomeiam a comunidade. Outro ponto necessário, foi delimitar na pesquisa a localização geográfica por haver outras comunidades com o nome “Nova Esperança”, aparecendo diversas vezes a comunidade em Roraima. Por isso, na dissertação, se deixa bem marcado o nome Amazonas ao se referir a Comunidade Indígena Nova Esperança.

A partir desse levantamento, foram selecionados os artigos que mais poderiam contribuir com o contexto da Comunidade. Além desses se selecionou livros-base para os temas de Turismo e Antropologia, seguido de Turismo de Base Comunitária, Território, Turismo em Áreas Indígenas, Etnodesenvolvimento, variando entre livros clássicos e publicações mais recentes.

Quanto ao levantamento de publicações sobre a Comunidade Indígena Nova Esperança (Amazonas) se obteve as seguintes publicações, apresentadas em ordem crescente por ano no Quadro 9. Essas informações foram compiladas visando documentá-las para deixá-las de fácil acesso, ficando disponíveis a consulta tanto para a comunidade quanto para a RDS, uma vez que ambas não possuem a sistematização dessas informações. As publicações utilizadas como referencial bibliográfica no corpo da dissertação estão sinalizadas com asterisco.

Quadro 9 - Publicações sobre Nova Esperança a partir do Google Acadêmico

Nº	AUTOR	ANO	INSTITUIÇÃO DO AUTOR	TÍTULO	TIPO E LOCAL DA PUBLICAÇÃO
1	CAMPOS, Marilena Altenfelder de Arruda	2008	INPA/UFAM	Cruzando Ecologias com os Caçadores do Rio Cuieiras: Saberes e Estratégias de Caça no Baixo Rio Negro, Amazonas	Dissertação Programa Integrado de Pós-Graduação em Biologia Tropical e Recursos Naturais
2	KURIHARA, Leonardo Pereira; CARDOSO, Thiago Mota	2009	IPÊ	Exploração Madeireira de Pequena Escala na Amazônia Central: Uma ameaça aos Sistemas Agrícolas Tradicionais?	Revista Brasileira De Agroecologia
3	CARDOSO, Ricardo De Jesus	2010	UFAM	A Geograficidade dos Habitantes do Rio Cuieiras: Percepções de um Mundo Vivido	Dissertação Programa de Pós-Graduação em Geografia
4	CODA, Julia; DITT, Eduardo Humberto; UEZU, Alexandre	2011	Escola Superior de Conservação Ambiental e Sustentabilidade (ESCAS/IPÊ)	Avaliação do Projeto de Turismo com Base Comunitária do Ipê, no Baixo Rio Negro, AM	Artigo Revista Brasileira de Ecoturismo
5	DANTAS, Marcelino Soyinka Santos	2011	INPA/UFAM	A Vida Comanda o Rio: Etnoecologia dos Pescadores de Três Comunidades do Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro, AM	Dissertação Programa de Pós-Graduação em Ecologia
6	CUNHA, Elizabethe Ferreira da	2012	INPA/UFAM	Conflitos Fundiários no Parque Estadual do Rio Negro Setor Sul	Dissertação Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia
7*	VERAS, Marcos Flávio Portela	2012	UFAM	Alteridades, Fronteiras Étnicas e Processos Territoriais no Baixo Rio Negro: o Caso de Nova Esperança	Artigo 3º Encontro Da Região Norte Da Sociedade Brasileira de Sociologia Amazônia e Sociologia: Fronteiras Do Século XXI

Nº	AUTOR	ANO	INSTITUIÇÃO DO AUTOR	TÍTULO	TIPO E LOCAL DA PUBLICAÇÃO
8	VIEIRA, Francisco César Brito; KALHIL, Josefina Barrera RUIZ, Maria Auxiliadora	2012	UEA/UFAM	Percepção Ambiental: Contribuições e Práticas Indígenas para o Ensino de Ciências no Baixo Rio Negro	Artigo Revista Científica ANAP Brasil
9*	SOUZA, Agnaldo Corrêa de	2013	UFAM	Um estudo do turismo em Comunidades Indígenas no Amazonas	Dissertação Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia
10*	LIMA, Vilma Terezinha de Araújo; CUNHA, Elizabethe Ferreira da; PAULA, Alcilene Araújo de; PORTO, Nailza Pereira	2013	UFAM	Ordenamento Territorial em Unidade de Conservação de Proteção Integral no Amazonas – Brasil	Artigo 14º Encontro de Geógrafos da América Latina
11	MONTEIRO, Mara Rúbia Muniz	2014	UFPR	Identidade Cultural e Reconhecimento: Tensões Entre a Política Ambiental e as Populações Tradicionais	Artigo Revista Terra Plural
12*	PORTO, Nailza Pereira	2014	INPA/UFAM	Análise Socioeconômica do Turismo de Base Comunitária no Mosaico de Áreas Protegidas do Baixo Rio Negro - AM	Dissertação Programa de Pós-Graduação em Gestão De Áreas Protegidas Da Amazônia
13	VERAS, Marcos Flávio Portela	2014	UFAM	Alteridades, Agências e Intervenções Sociais no Baixo Rio Negro – O Caso de Nova Esperança	Dissertação Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFAM)
14	VERAS, Marcos Flávio Portela	2014	UFAM	Relações de Poder pelo Ordenamento Territorial: uma Etnografia da Relação das Agências no Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro, Amazonas	Artigo 29ª Reunião Brasileira De Antropologia

Nº	AUTOR	ANO	INSTITUIÇÃO DO AUTOR	TÍTULO	TIPO E LOCAL DA PUBLICAÇÃO
15	SANTOS, Jonise Nunes PINHEIRO, Maria das Graças Sá Peixoto	2015	UFAM	Políticas Públicas e Educação Escolar Indígena no Município De Manaus (2005-2011)	Artigo Revista Práxis Educacional
16	Fundação Amazônia Sustentável	2017	FAS	Fazendo a Floresta Valer Mais em Pé do que Derrubada: Atlas do Desenvolvimento Sustentável de Comunidades Ribeirinhas do Amazonas: 2010-2017	Publicação Institucional Fundação Amazônia Sustentável
17	LIMA, Ademar dos Santos MARTINS, Silvana Andrade	2017	UEA	Educação Escolar Indígena: um Estudo Sociolinguístico do Nheengatu na Comunidade Pisasu Sarusawa do Rio Negro, Manaus, AM	Artigo Revista TELLUS
18*	COLARES, Peterson	2018	UEA	Memória Biocultural e sua Articulação com os Saberes Escolares na Aldeia Nova Esperança, Manaus-AM	Dissertação Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas
19*	PORTO, Nailza Pereira; PROENÇA, Ana Rosa Guimarães Bastos	2019	IPÊ/USP	Análise Socioeconômica do Turismo Comunitário na Comunidade Indígena Nova Esperança (RDS Puranga Conquista-AM)	Artigo Revista Brasileira de Ecoturismo (RBECOTUR)
20*	PROENÇA, Ana Rosa Guimarães Bastos; PANOSSO NETTO, Alexandre	2019	USP	Da Atividade Turística à Consolidação do Artesanato Baré: o caso da Comunidade Indígena Nova Esperança (Amazonas-Brasil)	Resumo Expandido Anais Seminário ABBRATUR 2019
21*	PROENÇA, Ana Rosa Guimarães Bastos; PANOSSO NETTO, Alexandre	2019	USP	The Process of Tourism Transition and the Tourism Social Contract in Indigenous Territory: The case of the Nova Esperança Indigenous Community (Rio Cuieras, Brasil)	Capítulo de Livro Indigenous Amazonia - SPRINGER

Fonte: Autora (2019).

A pesquisa de campo foi realizada no período de 25 de julho de 2018 a 02 de setembro de 2018. O processo da pesquisa foi dividido em dois locais: o primeiro, na comunidade e, o segundo, em Manaus. Isso porque se buscou entrevistar não apenas os moradores da comunidade, mas também, parceiros governamentais, não-governamentais e do setor privado para uma posterior triangulação entre atores e dados.

Durante o período de pesquisa, foi disponibilizada moradia na comunidade pela vice-liderança, em frente à sua casa, para que se pudesse ficar mais dias na comunidade com certo espaço e privacidade, sem interferir diretamente na rotina diária de alguma residência. A casa da moradia é quase toda de madeira, sendo apenas o banheiro com estrutura de alvenaria com todos os itens que se pode ter um banheiro “urbano”. A casa pertence a uma pedagoga da Secretária de Educação do Amazonas que desenvolveu um forte laço com a comunidade e comprou a casa. Esta possui: sala, dois quartos, uma grande varanda, onde ao lado esquerdo está o banheiro e a frente a cozinha. A casa fica de frente para o rio, sendo a ‘segunda varanda da casa’ o terreno com mato baixo, algumas galinhas e o rio.

A relação estabelecida com alguns indígenas da comunidade vem desde 2016 devido às atividades vinculadas à graduação. Então, o território em que ela está, as questões de deslocamento, as pessoas (o contato foi mantido por meio de redes sociais) e a comunidade já eram conhecidos e havia certa proximidade, o que facilitou o pedido para a dissertação ser feita junto a comunidade, onde a própria recepção em campo foi acolhedora.

A relação com toda a comunidade ocorreu durante o período da pesquisa devido a moradia temporária. Essa experiência e procedimento para coleta de dados tem como explicação a escolha inicial do método etnográfico que se acabou abrindo mão durante o percurso, porém que muito contribuiu para: a aproximação com e do dia-a-dia na comunidade, em ser vista às vezes como “turista”, como “pesquisadora”, como “vizinha” ou como “colega”. A experiência de não apenas acompanhar as atividades do turismo, mas também de participar ativamente nas dinâmicas da comunidade, caracterizou então a técnica de observação participante.

Antes de iniciar a pesquisa e o campo na Comunidade, se obteve autorização verbal da vice-liderança, ao qual já se tinha contato. Após isso que foi solicitada a Secretária de Estado

do Meio Ambiente do Amazonas (SEMA-AM) a autorização para realização da pesquisa na Reserva de Desenvolvimento Sustentável. Na chegada, para início do campo, após as acomodações se solicitou autorização do *tuxaua* (pajé, líder comunitário) para iniciar a pesquisa pela comunidade regida por sua liderança, pois além de transitar pelos territórios simbolicamente demarcados como turísticos da Comunidade, se transitaria e interagiria com quase todos os moradores e em momento além do turismo que aconteceria lá.

Para o campo, se reuniu diferentes técnicas para a coleta de dados. O primeiro passo para organizar como seria o campo foi a escolha dos sujeitos. No início da pesquisa, houve apenas 4 indivíduos-chave que poderiam direcionar a outros atores. Como já se conhecia parcialmente o contexto da comunidade, foi definida então a criação de dois grupos: 1) Indígenas e 2) Parceiros da Comunidade. Essa distinção foi feita para localizar de onde (qual o *locus* social) os atores estão falando, ou seja, identificar as diferentes perspectivas e vieses.

Em campo, a partir das primeiras entrevistas, se utilizou da metodologia *snowball* (bola de neve) para se chegar a outros(as) possíveis entrevistados(as) que eram mencionados nas entrevistas. Isso se utilizou tanto com os indígenas quanto com os parceiros.

Inicialmente na dissertação se previa um terceiro grupo, o de turistas, porém alguns fatores foram considerados para sua exclusão. O primeiro é de que o foco principal é a perspectiva da comunidade sobre o turismo e como ela lida em seu cotidiano com as influências que o turismo e os turistas podem gerar. O segundo é de que a comunidade está passando por um processo de receber tanto turistas que vão por meios convencionais quanto turistas via agências de TBC. Esses últimos não estiveram na comunidade durante o período da pesquisa. De acordo com entrevistas, estes representam pouco ainda devido a: i) novas parcerias com agências que se denominam de ‘impacto positivo’; ii) com a pouca ou nula atuação do Roteiro TUCORIN; ou iii) com a ida de pesquisadores ligados a reserva que utilizam, por exemplo, o restaurante comunitário.

Os grupos de turistas que se observou foram de agências convencionais¹⁴ que devido ao processo de implementação do TBC desde 2011, o roteiro feito pela comunidade é a partir das bases criadas pelo TBC. Dependendo da agência, a visita pode ser em poucas horas ou em passar o dia na comunidade. Logo, visando a abordagem da pesquisa, se optou em observar o processo e a articulação na comunidade com a chegada dos turistas, a forma como acontece a visita e o pós-turismo.

Entendendo essas variáveis para a determinação da abordagem em campo foram feitas entrevistas em profundidade, através de roteiro semiestruturado, para os dois grupos definidos. Todas as entrevistas foram gravadas e autorizadas via termo de consentimento livre e esclarecido, e autorização do uso de imagem e voz. Os roteiros estão disponíveis no Apêndice A e B.

Para o grupo 1) o roteiro foi composto por quatro blocos de perguntas desenhados para levantar informações sobre:

- a história da comunidade;
- a história do entrevistado e sua relação com o turismo e seu processo participativo das ações e atividades do turismo; e
- a percepção sobre turistas na comunidade e em seu cotidiano.

Para o grupo 2) o roteiro foi composto por dois blocos de perguntas desenhados para levantar informações sobre:

- o envolvimento da instituição para o desenvolvimento do turismo (no que tange sua participação nas tomadas de decisões, financiamentos ou projetos com a comunidade);
- e a percepção sobre como seu processo de articulação do turismo ou turistas influenciam na comunidade.

¹⁴ Incluir esses turistas ‘passageiros’ necessitariam de uma abordagem via questionário, por exemplo. Assim, se considera essa uma das limitações da pesquisa já que a proposta para o campo não considerou a possibilidade desses turistas. Fez-se então a observação da comunidade e da recepção aos grupos.

De acordo com o/a entrevistado/a e pela característica semiestruturada da entrevista, se conseguiu (em alguns casos) atingir as perguntas delimitadas apenas pelo processo e fluidez da conversa sem precisar se restringir a sistemática do roteiro, se retomando pontos necessários em desvios mais longos, evidenciando a subjetividade de cada sujeito da pesquisa.

Foram aplicados também questionários fechados para o levantamento do perfil socioeconômico de Nova Esperança (Apêndice C). Para isso, passou-se de casa em casa, fazendo as perguntas para a pessoa responsável pelo núcleo familiar. Foi utilizado como suporte a isso o aplicativo do Word para celular onde estavam os questionários. Para a pergunta sobre a renda familiar se usou uma tabela com os valores referentes de 0 até mais de 10 salários mínimos do ano de 2018, mostrando-a para a pessoa participante do questionário, que após identificar quais dos valores contidos na tabela eram condizentes com a sua renda familiar, informava o número correspondente ao tanto de salários mínimos.

Para complementar o processo de coleta, a observação participante foi utilizada no acompanhando da rotina da comunidade e nos momentos de visita de turistas, atentando-se ao processo de organização para receber os turistas (antes, durante e depois). Além disso, se participou da rotina geral das famílias em que alguns membros foram entrevistados, pois acabou se tendo mais proximidade com elas, as acompanhando em: assembleia de tomadas de decisões, em atividades da escola, momentos de reunião familiar, de produção de artesanato, convívio com as crianças, participação em festa da/na comunidade e em outras comunidades, ida a eventos de lazer em outras comunidades em que a comunidade foi convidada, em visitas institucionais como a do secretário do meio ambiente e treinamento do ICMBIO para monitoramento pós pesca esportiva.

A observação participante consiste em estar presente e participar no cotidiano do grupo de estudo. Pereiro e Fernandes (2018, p. 153) apresentam que “a observação participante implica participar na vida quotidiana do grupo humano a estudar, para compreender as lógicas locais e o significado sociocultural das suas práticas”. A interação é condição essencial da observação participante, onde a “atitude de estar presente com regularidade, passa a participar das rotinas do grupo social estudado e sua técnica consiste na observação participante” (ECKERT; ROCHA, 2008, p. 3).

Em alguns desses momentos, além de observante, ocorreu de ser incluída como participante da situação. A moradia na comunidade propiciou observar e participar para além dos momentos em que o turismo ocorria. Vivenciou-se o dia-a-dia, os momentos sem o turismo, o antes e depois da visita, as canoagens com as crianças pelo meio do rio, os futebóis ao final da tarde, as conversas com café no meio do dia ou durante a produção de artesanato. Utilizou-se um caderno de notas para registrar as impressões e observações desses momentos.

3.2 CARACTERIZAÇÃO DOS SUJEITOS

No início da pesquisa, já se havia estipulado 4 articuladores principais para participar da pesquisa, que se pode caracterizar como os ‘linhas de frente’ do turismo na comunidade, a saber: O *Tuxaua* José Pancrácio, Waldir Garrido (artesão e proprietário de dois empreendimentos de TBC), Joarlisson Garrido (Vice-liderança e articulador da comunidade externamente) e Rose Garrido (artesã e ex-liderança comunitária). A partir desses quatro atores, se utilizou da técnica bola de neve (*snowball*) para determinar quais outros indígenas poderiam contribuir com a pesquisa, visando os objetivos da pesquisa.

A técnica de bola de neve (*snowball*) é utilizada justamente em casos onde não se tem um número fechado de pessoas a serem entrevistadas. As pessoas que a pesquisadora já tem o contato, indicam outras que possuem o perfil ou características a partir da entrevista e objetivo já alcançados com os indivíduos-chave. Ou seja, utiliza-se da rede social do entrevistado para se chegar a outros potenciais entrevistados. A técnica é encerrada a partir do critério estabelecido de saturação (VINUTO, 2014).

Essa técnica é complementar a observação participante, uma vez que ampliada a rede de contatos e logo a possibilidade de participação na dinâmica de determinado grupo. Ela também é uma técnica que pode preceder as entrevistas, criando a rede de contatos (VINUTO, 2014).

O critério de saturação para o universo de entrevistados se deu com a repetição de informações sobre: a história da comunidade, sobre a história do turismo na comunidade, com

as percepções sobre o turismo e turistas na comunidade, e como o turismo influenciou os rumos da pessoa em aspectos de trabalho, ocupação do tempo e sensação sobre o turismo e turistas. Outro fator que influenciou às entrevistas e a observação participante é a distribuição territorial das moradias relacionada as famílias envolvidas com o turismo e artesanato. A comunidade está espalhada em 3 grandes aglomerados (Figura 3).

Figura 3 - Disposição das estruturas da comunidade

Fonte: Souza (2018) adaptado pela autora (2019).

No aglomerado 1, as famílias que estão envolvidas com o turismo são por meio da produção do artesanato. As famílias que estão nesse aglomerado trabalham com sua maioria com a pesca, na escola ou possuem algum auxílio do governo. Apenas duas famílias na “borda” sudeste produzem artesanato e estão localizadas próximas a escola.

O aglomerado 2 é onde se localizam a maioria das famílias, onde todas as casas produzem artesanato e algumas estão vinculadas diretamente ao turismo. É nesse território também que se cria a “arena turística” devido a barraca de venda de artesanato. É no “terreiro” onde se faz a representação da dança *dabucuri* e onde está a casa de farinha utilizada (também) para mostrar a torra da farinha de mandioca. É nesse aglomerado também que está o centro de convenções onde ocorrem festas e reuniões da comunidade, a igreja, o posto de saúde, o mercadinho, o restaurante comunitário, a casa que tem quarto próprio para a hospedagem de turista, o campo de futebol, a entrada da comunidade, onde também se tomava banho de rio, aportam os barcos, lanchas e canoas.

No aglomerado 3, encontram-se famílias que não trabalham com o turismo. Nela estão aposentados, uma família que tem um “mercadinho” na sala de casa, uma casa de farinha e uma área de criação de galinhas. As entrevistas foram feitas tanto na Comunidade quanto em Manaus, dividido em quatro grupos de atores: os indígenas, instituições governamentais, instituições não-governamentais e agência de viagem.

Quadro 10 - Grupo de atores entrevistados e locais das entrevistas

Grupo de Atores	Nº de entrevistados	Quem/Qual	Local da entrevista
Indígenas	14	Gestor do Restaurante Comunitário Gestor da Hospedagem Comunitária Guia comunitário e liderança comunitária Vice-liderança comunitária Artesãos(es)	Comunidades Indígena Nova Esperança; e Sítio próximo à comunidade no rio Cuieiras
Instituição governamental	3	Departamento de Unidades de Conservação (SEMA) - gestor da época da RDS Puranga Conquista; e Membro do Conselho Deliberativo da RDS Puranga Conquista	Secretária de Meio Ambiente do Amazonas Comunidades Indígena Nova Esperança
Instituição não-governamental	3	Responsável a frente do Roteiro TUCORIN Responsável pelo empreendedorismo ribeirinho da Fundação Amazonas Sustentável (FAS) Pesquisadora do Instituto de Pesquisas Ecológicas (IPÊ)	Amazonas Shopping Fundação Amazonas Sustentável Skype
Agência de viagem	1	Proprietária da agência Braziliando	Skype

Fonte: Autora (2019).

Com as pessoas da comunidade se totalizaram 14 entrevistas, sendo 13 localizadas no aglomerado 2 e 1 no sítio próximo a comunidade, onde ainda estão os primeiros parentes que migraram do alto para o baixo rio negro, onde os fundadores de Nova Esperança primeiro se localizaram. Apesar de não morarem na comunidade, estes estão vinculados a ela por relações laços familiares, de amizade e de trabalho.

Quanto aos agentes intermediários, também se deu pelo processo de bola de neve, totalizando 6 entrevistados, distribuídos em três categorias: (1) o de instituição governamental, (2) o de instituição não-governamental e (3) agência de viagem.

A instituição governamental refere-se a Secretária de Meio Ambiente do Amazonas, especificamente, ao departamento de Unidades de Conservação, onde se entrevistou o gestor da época da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Puranga Conquista; e a um membro do Conselho Deliberativo da RDS Puranga Conquista, se tendo o viés de quem representa esse departamento do Estado e um comunitário que faz parte de um espaço de discussão propiciado por esse departamento.

A instituição não-governamental refere-se ao Roteiro TUCORIN, a Fundação Amazonas Sustentável (FAS) e ao Instituto de Pesquisas Ecológicas (IPÊ). Do Roteiro se entrevistou a pessoa a frente da organização e viabilização do roteiro. Da FAS se entrevistou uma pessoa responsável pelo setor de desenvolvimento e empreendedorismo ribeirinho. E do IPÊ, se entrevistou a pesquisadora do IPÊ que acompanhou todo o processo territorial da RDS e dos aspectos econômicos do turismo de base comunitária em Nova Esperança.

E de agência de viagens se entrevistou a Agência Braziliando que oferta viagens de turismo de experiência, com foco em impacto social positivo. A entrevista com a agência foi realizada através do Skype. Das agências convencionais que atuam na comunidade não se conseguiu entrevista com as outras duas e nem se teve retorno por parte da agência do navio Iberostar, no qual, se tentou o contato com os responsáveis durante o campo e em São Paulo via telefone.

Todas as entrevistas foram gravadas mediante autorização via Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e Termo de Uso de Voz e Imagem.

3.3 ANÁLISE DE DADOS

Baseada na triangulação de técnicas para análise dos dados de Pereiro e Fernandes (2018), a dissertação utilizou da triangulação de informações coletadas de fontes primárias e secundárias as complementando e saturando, garantindo confiabilidade e legitimidade dos dados apresentados.

Figura 4 - Triangulação das técnicas de investigação

Fonte: Pereiro e Fernandes (2018, p. 149).

Na triangulação de dados, os diferentes meios de coletas de dados são combinados para comparação e saturação da informação e depois são relacionados à teoria (ZAPPELLINI; FEUERSCHÜTTE, 2015).

Por ser uma análise qualitativa, tem-se “uma seqüência de narrativa ancorada na literatura e nas próprias verbalizações dos sujeitos, em que o cuidado com a linguagem fica por conta de elaborar uma redação coerente e fluida que encaminhe o leitor para a compreensão, análise e crítica do texto (Aries, 1973)” (ALVES; SILVA, 1992, p. 67).

Minayo (2012, p. 624) aponta que para o processo da análise qualitativa é necessária a organização dos materiais “secundários e empíricos”, onde as bases conceituais serão complementadas pelo dados coletados em campo, dados esse que podem ser da: observação, notas em diário de campo, em documentos históricos, geográficos, institucionais e nas

entrevistas gravadas. Essa organização leva a “impregnação ou saturação” do material. Após isso vem então o processo mais denso, o de “tipificação” onde se organiza em ordem os dados observados e coletados, criando-se subconjuntos para cada tipo de grupo, que podem ser organizados de acordo com um assunto por exemplo. A síntese desse material diminui os subconjuntos enfatizando as informações mais relevantes. A partir disso, passa-se então a interpretação das falas, por exemplo, superando apenas a descrição delas, trazendo assim a compreensão do contexto aportado e alinhado a referenciais teóricos nacionais e internacionais.

A construção da análise da pesquisa então se baseia na triangulação de: **(i) nas entrevistas semiestruturadas que foram transcritas na íntegra**, onde se utilizou de trechos que se relacionavam com os demais materiais coletados. Alves e Silva (1992, p. 66) apresentam que essa análise se trata de “um exercício no estabelecimento de relações entre: 1 - o conteúdo expresso no conjunto das falas dos sujeitos; 2 - a experiência do pesquisador e sua percepção no entrar em contato com eles e suas informações; 3 - o pensamento registrado [...] pelos que trabalharam (e trabalham) com o mesmo assunto [...]”; **(ii) na observação participante**, no dia-a-dia da comunidade e em momentos em que havia o turismo por meio de notas no diário de campo das atividades e percepções sobre os acontecimentos; e **(iii) na análise documental** do Plano de Gestão, do antigo perímetro Parque Estadual, que situava tanto o território quanto a Comunidade e questões vinculadas ao turismo.

Essa triangulação possibilitou a construção do contexto da comunidade, de sua relação com a RDS, do turismo que se apresenta logo nos primeiros anos da comunidade, da percepção sobre o turismo convencional e o de base comunitária. Quando ao turismo, foi utilizada a análise de iniciativas de Turismo de Base Comunitária de Fabrino (2018) e para os impactos socioculturais foram trabalhados com indicadores com base em Cooper et al (2001) e Deery, Jago e Fredline (2012). Esses últimos fomentados pela observação participante e pelas entrevistas.

A triangulação, de acordo com Minayo (2012, p. 625), seria uma das formas de assegurar “fidedignidade e de validade” da pesquisa qualitativa uma vez que “que consiste em olhar na à própria abordagem²³, o objeto sob seus diversos ângulos, comparar os resultados de duas ou mais técnicas de coleta de dados e de duas ou mais fontes de informação, por exemplo”.

Ou seja, os vários pontos a se olhar para uma mesma realidade possibilita fugir de uma única verdade.

Para a conclusão da análise qualitativa, Minayo (2012, p. 625) aponta que se “deve apresentar um texto capaz de transmitir informações concisas, coerentes e, o mais possível, fidedignas. Pois, o relato final da pesquisa configura uma síntese na qual o objeto de estudo reveste, impregna e entranha todo o texto”.

3.4 ASPECTOS ÉTICOS

A comunidade de estudo está inserida numa Unidade de Conservação, Reserva de Desenvolvimento Sustentável Puranga Conquista, assim é necessária a autorização da pesquisa de campo do Departamento de Mudanças Climáticas e Gestão de Unidades de Conservação (DEMUC) da Secretaria Estadual do Meio Ambiente do Amazonas (SEMA) em consonância com a Lei Nº53, de 05 de Julho de 2007 que institui o Sistema Estadual de Unidades de Conservação do Amazonas (SEUC/AM) e com o Art. 43 no Capítulo VI da Lei do SEUC/AM que trata das pesquisas científicas em unidades de conservação. A autorização para o desenvolvimento da pesquisa foi concedida, protocolada como “Autorização nº134/2017 – DEMUC/SEMA”, na qual, “autoriza a entrada e execução de pesquisa em Unidade de Conservação de Uso Sustentável, a saber: Reserva de Desenvolvimento Sustentável Puranga Conquista”. O documento da autorização está disponível no Anexo A.

Pela pesquisa envolver seres humanos e respeitando a utilização dos conhecimentos tradicionais dos povos indígena, foi utilizado o “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido”, onde a pesquisa foi esclarecida aos participantes, constando termo de autorização ou não de identificação na pesquisa, as informações principais sobre a pesquisa, dados dos pesquisadores e retornos esperados. Foi utilizado também o “Termo de Autorização de uso de imagem e voz”, autorizando o uso de fotos e as das entrevistas gravadas, ressaltando que não há nenhum ônus financeiro, obedecendo ao que está previsto na Resolução do Conselho Nacional de Saúde, CNS nº 466/12. Ambos os termos estão indexados como Anexos B e C. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

4 A COMUNIDADE INDÍGENA NOVA ESPERANÇA (AMAZONAS)

4.1 FORMAÇÃO DA COMUNIDADE: MIGRAÇÕES, ADAPTAÇÕES AO NOVO TERRITÓRIO E A ETNOGÊNESE BARÉ

A Comunidade Indígena Nova Esperança “*Pisasú Sarusawa*” (Amazonas) está a aproximadamente 80km de Manaus, localizada no rio Cuieiras, afluente do Baixo Rio Negro dentro da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Puranga Conquista. Ela é uma das sete comunidades indígenas no rio Cuieiras, são elas: São Thomé, Três Unidos, Nova Esperança, Kuanã, Terra Preta, Barreirinha e Boa Esperança. Nova Esperança é formada predominantemente por indígenas da etnia Baré vindos do Alto Rio Negro.

A migração do alto Rio Negro, especificamente da Ilha de Maricota localizada no município de Santa Isabel do Rio Negro, para o baixo Rio Negro é marcada por quatro migrações familiares até a formação da comunidade. A primeira é a da família que saiu de Santa Isabel e foi morar em Manaus em busca de melhores condições de vida como saúde e educação. A família de Seu Silveiro e Dona Otilia se estabeleceu no bairro do Tarumã. Nesse período, seu Silveiro costumava pescar na região e conheceu a área do rio Cuieiras, comprando lá um sítio, ao qual, utilizava apenas alguns dias, indo mesmo para moradia posteriormente pela oportunidade de emprego de sua nora como agente de saúde.

Seu Silverio e Dona Otilia foram os responsáveis por convidarem e receberem de Santa Isabel Seu Jonas, Dona Ugulina e quase todos os filhos para morarem nesse sítio no Cuieiras, configurando a segunda migração. A motivação principal para aceitarem o convite foi a morte da irmã de Seu Jonas, causada por catapora, que o abalou e o fez aceitar o convite de sua irmã Otilia para se mudar para o Cuieiras. Dos filhos de Seu Jonas e Dona Ugulina ficou apenas Dona Sonia e sua família em Santa Isabel, até então. O sítio de Seu Silverio e Dona Otilia se tornou a residência também de seus parentes.

A terceira migração é a família de Dona Sonia e Seu José. Um ano depois de estabelecidos no sítio no Cuieiras Dona Ugulina pediu que Seu Jonas fosse buscar a filha, Dona Sonia, para morar com eles. Seu Jonas voltou em Santa Isabel, contou a súplica de dona Ugulina e Dona Sonia e Seu José decidiram então ir com os filhos apenas para visitá-los. Porém, o que

seria apenas uma visita se tornou moradia pela dificuldade financeira de voltar. Os anos desses acontecimentos se confundem entre os entrevistados, então se estima um período entre 1987 a 1996, desde a compra do sítio à formação da comunidade.

Essa formação familiar, até então fixada nesse sítio no Cuieiras, enfrentou dificuldades de adaptação a cultura de subsistência da região. Dentre isso, havia a preocupação com os estudos das crianças, filhos de Dona Sonia e seus irmãos menores. As crianças foram matriculadas em uma escola, que hoje não existe mais, em Boa Esperança. Para conseguir ir à escola, as crianças remavam do sítio até essa comunidade (e vice-versa) todos os dias. A família não tinha motor na canoa (conhecida como rabeta), apenas remo. Na visita feita a esse sítio, onde ainda residem dona Otilia e Seu Silverio e família, se mediu¹⁵ a distância aproximada do sítio para a Comunidade Boa Esperança (onde ficava a escola), dando cerca de 6 km, sendo então, 12 km remados todos os dias pelas crianças para conseguirem estudar¹⁶.

Figura 5 - Distância aproximada entre o sítio e a escola na Comunidade Boa Esperança

Fonte: Google Maps (2019).

¹⁵ Utilizou-se a Comunidade Indígena Nova Esperança como ponto de referência para se ter uma aproximação da localização do sítio.

¹⁶ Com a expansão do sistema escolar no interior do Amazonas, as comunidades que possuem alunxs de outras comunidades matriculados nas escolas, garantem o transporte (e segurança nessa mobilidade) via barco-escola.

De acordo com Sonia Garrido, as crianças sempre voltavam molhadas e cheias de lama com o material da escola encharcado, por serem guardados no porão da canoa, botando os materiais no sol para secar quando chegavam para enfrentarem a mesma situação no outro dia. Isso ocorria com outras famílias (e crianças) que moravam ali nas proximidades para conseguir ir à escola.

Diante essa situação, os pais das crianças se reuniram e foram atrás de seu Getúlio e dona Domitília (também da etnia Baré), que morava próximo a subida para ir à comunidade da escola, propondo a formação de uma escola para as crianças terem uma educação mais acessível. Isso porque dona Domitília e sua irmã, Lene, eram professoras. Após discussões sobre a proposta, os pais ficaram então responsáveis por tirar a madeira e construírem a escola, seu Getúlio (cabo reformado e aposentado) se propôs a dar merenda para as crianças e pagar a professora. Assim fizeram e as crianças começaram a estudar na escola criadas por eles.

A partir do início da ocupação desse terreno pelas crianças por causa da escola, houve a derradeira migração que seria responsável pela formação da comunidade: a mudança da família de dona Sonia e seu José. Eles proporião a Seu Getulio e Dona Domitília para que concedessem um pedaço de terra do terreno, pois ficaria mais fácil para as crianças estudarem, eles poderiam construir sua própria casa, ter sua própria roça e criar as crianças. O casal aceitou a proposta, dona Sonia e seu José capinaram o local cedido e construíram a sua primeira casa, sendo os moradores que iniciam a formação do que hoje se conhece como Comunidade Indígena Nova Esperança (Figura 6). Duas outras famílias também se mudaram para o terreno foi, mas não mora mais na comunidade.

A partir daí a Comunidade começa a tomar forma com a proposta de se fazer uma comunidade, se criando um campo de futebol, limpando o terreno, convidando outras famílias, indo os irmãos de dona Sonia e seu José. Os últimos da família de dona Sonia a se mudarem para a comunidade foram seus pais, dona Ugulina e seu Jonas, que ainda residiam no sítio que se estabeleceram quando vieram de Santa Isabel do Rio Negro.

Figura 6 - Cartograma da Comunidade Indígena Nova Esperança

Fonte: Lima (2019).

A formação da comunidade está diretamente atrelada a migração das famílias e a construção da escola comunitária, tanto que nas entrevistas quando se perguntava sobre a história da comunidade, a linha de sucessão de eventos, geralmente, se estabelecia em: a proposta que foi feita ao seu Getúlio e dona Domitília; a construção da escola pelos pais; a merenda e a professora custeada por seu Getúlio; e como isso ocasionou a mudança das famílias para lá. A comunidade que iniciou com 3 famílias em 1996, atualmente apresenta um total de 27 famílias, distribuídas em 116 pessoas (indígenas e não-indígenas).

Os dados socioeconômicos levantados durante o período da pesquisa apontam o número de moradores distribuídos em idade e gênero (gráfico 1), tipo de trabalho (gráfico 2), renda familiar (gráfico 3), auxílio governamental (gráfico 4).

Gráfico 1 - Distribuição da População de Nova Esperança por Idade

Fonte: Autora (2019).

Nova Esperança atualmente tem sua população majoritariamente jovem na faixa entre 0 a 29 anos. A diferença numérica entre homens (52) e mulheres (64) é pequena. O tipo de trabalho por família é majoritariamente o artesanato seguido da pesca, turismo e agricultura de subsistência.

Gráfico 2 - Tipo de Trabalho (por família)

Fonte: Autora (2019).

O Plano de Gestão do (até então) Parque Estadual (2010) apontava que na época cerca de 10 famílias trabalhavam com turismo e artesanato e que as comunidades já reconheciam a necessidade de capacitações sobre turismo para entender melhor a atividade. Além disso, foi criado um “Código de Conduta Consciente” a partir de sete oficinas com o trade turístico atuante no baixo rio negro visando o ordenamento do turismo, no qual, auxiliaria a “atingir a conservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, através

da realização de pesquisas científicas, das atividades de educação e interpretação ambiental, e obviamente, obedecendo a um programa de visitação que leve em conta a capacidade de suporte do Parque” (INSTITUTO DE PESQUISAS ECOLÓGICAS; WORLD WIDE FUND FOR NATURE; CENTRO ESTADUAL DE UNIDADES DE CONSERVAÇÕES DO AMAZONAS, 2010, p. 124).

Diante disso, apontava como atividade potencial o turismo de base comunitária, sem muitos detalhes de como ocorreria, e o turismo desordenado, causado principalmente pelo *trade* turístico, como atividade conflitante aos objetivos de base sustentável do Parque. É interessante apontar também que as justificativas para o turismo no mosaico, pautava-se nos recursos naturais “beleza cênica”, “fauna amazônica” e “sítios arqueológicos”, sem nenhum momento incluir as comunidades e seus modos de vida.

Em 2010, o Plano (2010) apontava que a média de venda dos artesanatos era de R\$350 reais em duas semanas com a visita periódica do Iberostar. As famílias foram gradualmente substituindo o extrativismo pelo turismo e artesanato. Ressalta-se que o turismo e o artesanato são apontados como a mesma atividade, não se tendo uma diferença entre que famílias trabalhavam com o turismo e quais com o artesanato.

Para os dados colhidos, se levou em consideração o artesanato e o turismo como atividades distintas e complementares, visto que nem todas as famílias envolvidas com o artesanato estão diretamente envolvidas com turismo.

A renda atual em Nova Esperança está, em sua maioria, entre 0 a 2 salários mínimos, complementados pelos programas e benefícios sociais como bolsa família, bolsa floresta e seguro defeso.

Gráfico 3 - Renda da família (por salário mínimo)

Fonte: Autora (2019).

Gráfico 4 – Programa e benefícios sociais

Fonte: Autora (2019).

O bolsa família é um programa federal que auxilia famílias em situação de pobreza (ou extrema pobreza) por meio de recurso mensal com objetivo de combater a fome, por exemplo. A bolsa floresta é um programa estadual do Amazonas que incentiva e recompensa as comunidades ribeirinhas (e indígenas) que estão em Unidades de Conservação (de uso sustentável) pela conservação e manutenção dos serviços ambientais prestados pela floresta. O seguro defeso é um benefício federal pago pelo governo para os pescadores, cadastrados em suas respectivas associações, durante o período de reprodução de determinadas espécies, no qual, a pesca fica proibida. Na região do rio Cuieiras, o principal peixe é o Tucunaré.

Quando as famílias chegaram na região do Rio Cuieiras, a atividade econômica local era a extração de madeira. Para sobreviverem nesse novo território, precisaram se adaptar a essa nova realidade, aderindo ao trabalho extrativista, o que pode ser considerado a primeira mudança sociocultural das famílias que vinham de uma condição de pesca, caça e agricultura de subsistência. Essa condição extrativista era característica do antigo perímetro do Parque Estadual Rio Negro Setor Sul, onde estava localizada a Comunidade.

Sonia Garrido e José Pancrácio relatam que no início foi complicado se adaptar a região pelo modo de vida ser diferente do de Santa Isabel, pois eram acostumados em ter roça e plantio que fornecia alimento tanto para a família quanto para vender. Porém, o modo de sobrevivência das famílias na região por meio da extração de madeira, tirando pau de escora e/ou serrando madeira para vender. Ela e as crianças iam com seu José para a mata o auxiliar na retirada de pau de escoria.

De acordo com o Plano de Gestão do Parque Estadual Rio Negro Setor Sul (2010), a antiga área pertencente ao Parque possui uma longa e acentuada história de exploração madeireira para atender as demandas de Manaus, onde cerca de 40% das famílias estavam envolvidas na atividade. Para o levantamento sobre a atividade, o Parque foi dividido em duas regiões (I e II). A Comunidade Indígena Nova Esperança fazia parte da região I, na qual, tinha a menor concentração de famílias envolvidas (9 famílias), enquanto a região II tinha cerca de 54 famílias na extração de madeira.

Focando especificamente em Nova Esperança, o grau de envolvimento da comunidade com o extrativismo é de baixo a nulo: a madeira serrada (tabuas, pranchas) e o pau-escora foram

analisadas como baixo e a madeira para espeto nula. Ainda de acordo com o Plano de Gestão do Parque (2010), as comunidades envolvidas com o extrativismo tinham noção dos danos ambientais, da exploração sobre seu trabalho e demonstravam interesse em mudar sua situação, porém essa era a única atividade para subsistência.

Eu lembro como se fosse hoje uma das grandes dificuldades que meus pais enfrentaram né. Eles foram sujeitos a fazer, a exercer aquela atividade madeireira obrigados pra não passar fome né. Então na época que a gente chegou pra cá, eu tinha 7 anos, eu me lembro que eles cortavam, tinham uns bastões aqui né. Digamos, era um modelo de escravidão modernizada né? Onde tiravam madeira, os patrões vinham e levavam a madeira e a conta nunca acabava né. Ele entregava o produto, não cobria tudo o que ele tava devendo, pegava mais mantimentos... era praticamente a troca né? Só era mantimento. [...] Acho que mudou né foi quando seu Getúlio e a Dona Domitília fundaram a escola e a comunidade, e através dessa fundação, fomos nos juntando e nos organizando, né, e pensando coletivamente o que seria bom e viável pra gente né? (Joarlison Garrido, vice-liderança, artesão, professor, 34 anos).

Celina Baré, relata que o levantamento feito em 2000 pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI/SESAI) apontava a exploração das populações: no extrativismo, em mergulhos sem equipamentos na caça de quelônios - o que resultava em dano auricular - e o turismo desordenado na região. Quanto ao último, o fluxo de barcos com turistas e/ou com madeiras eram constantes, causando agitação no rio e ondas em sua beira, levando tudo que estivesse sendo lavado, prejudicando a comunidade que tem o rio como parte de seu cotidiano.

Outra vez ela [apontando] tava lavando louça [na beira do rio], veio um barco de turismo e de madeira, passou um de madeira e depois passou um de turista, um subindo e o outro descendo, aí eu perguntei... aí ela começou a chorar, eu vi ela chorando, ela vinha subindo, digo “o que que foi minha filha?”, eu pensei que fosse alguma coisa. Aí ela disse: “é por causa que eu tava lavando louça e aí os dois barcos passaram”, em alta velocidade, nem diminuía, nem nada. Ela disse “a louça já foi embora e a mamãe vai me brigar” (Celina Baré, enfermeira, 72 anos).

No início dos anos 2000, tem-se a chegada do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Manaus na região com o polo-base Novo Airão. O DSEI corresponde a uma unidade de saúde da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) para atenção a saúde indígena formado por “Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e dos Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN); pelos pólos-base, que incluem as Equipes Multiprofissionais de Saúde Indígena (EMSI); e pelas Casas do Índio (CASAI), que apóiam os serviços de média e alta complexidade referenciados na rede do SUS” (FERNANDES et al., 2011, p. 1956). As comunidades atendidas pelo DSEI

possuem um posto de saúde e o Agente de Saúde Indígena do local que estão vinculados ao polo-base de sua região. O DSEI-Manaus possui 18 polos-base, atendendo 36 etnias divididas em 210 comunidades (DSEI MANAUS, 2013).

Com a implantação oficial do Distrito, se iniciou uma mobilização para que as comunidades se reconhecessem como indígenas, pois só teriam direito ao DSEI quem se identificasse no início da implantação. Celina Baré aponta que inicialmente apenas a Comunidade Três Unidos, da etnia Kambeba, e algumas famílias da Comunidade Terra Preta, etnia Baré, se identificavam como indígenas. As demais não se identificavam como indígenas, mas como caboclos.

Inclusive, essa luta quem deu pra esse povo daqui tá tudo no Distrito hoje foi o Valdemir. O Valdemir, a Babá, os filhos lutaram pra todos. Porque se fosse só eles, só iam ficar eles, porque só eles se identificavam como índios, que é os Kambeba que vieram do Solimões. E do Terra Preta era só o Gabriel e a família. Só que o restante 'não era índios', eram 'caboclos'. Muitos ficaram e não entraram, porque não quiseram se identificar como indígena. E hoje, já com o Distrito instalado, muitos dessas outras comunidades se identificam como índios. Lamentavelmente, não foi, mas isso aí não impede a equipe a atender. (Celina Baré, enfermeira, 72 anos).

De acordo com José Pancrácio, em 02 de janeiro de 2000 ocorreu uma conferência nacional em Novo Airão de reconhecimento dos povos indígenas da região. A convite de Valdemir, da Comunidade Três Unidos, eles e mais um representante da Comunidade Terra Preta foram e se reconheceram: Nova Esperança e Terra Preta como Baré e Três Unidos como Kambeba. Também em 2000, seu José foi convocado pelo DSEI a ficar um mês em Autazes para capacitação como agente de saúde para atender a comunidade e proximidades, se tornando o agente de saúde da comunidade além do papel de *tuxaua*.

A implementação do DSEI na região foi importante tanto na atenção à assistência especial a saúde indígena como também na mobilização de algumas comunidades indígenas que até então se assumiam caboclas. Essa tomada de consciência de sua identidade coletiva é articulada na luta por direitos, e no caso dos Baré em um contexto amplo vem como reivindicação a sua identidade, que chegou a ser considerada extinta, e em contexto específico como “empoderamento”, termo esse no sentido que Berth (2018) nos apresenta.

Se empoderamento se relaciona a poder, a dar poder, este é então uma articulação de “diversos estágios de autoafirmação, autovalorização, autorreconhecimento e autoconhecimento de si mesmo [...] principalmente, um entendimento sobre sua condição social e política” (BERTH, 2018, p. 14). Assim, o processo de empoderar-se “seria estimular, em algum nível, a autoaceitação de suas características culturais e estéticas herdadas pela ancestralidade que lhe é inerente” (IBID, 2018, p. 14). Assim, o empoderamento de Nova Esperança em se autoaceitar e se afirmar enquanto indígenas Baré, além de um movimento interno identitário e “do despertar de diversas potencialidades”, também é uma forma de “enfrentamento da opressão para eliminação da situação injusta e equalização de existências em sociedade” (BERTH, 2018, p. 16-17).

Assumir-se indígena significava também carregar consigo o estereótipo racista acerca do que o não-indígena arraigou como “índio”: ‘preguiçoso’, ‘selvagem’, ‘indolente’, ‘menos capaz’. Tratando-se dos Baré então, a situação se agrava. Os Baré eram vistos pelos brancos como aculturados e como não-indígenas por outros povos indígenas (HERRERO; FERNANDES, 2016). Então, não é de se surpreender que os Baré do rio Cuieiras estavam mimetizados à paisagem como cabocos ou ‘caboclos’, ‘nova’ identidade essa criada para dissociar ainda mais da indígena.

O povo Baré sempre residiu na calha Rio Negro, desde Manaus a São Gabriel da Cachoeira, até a chegada dos colonizadores. Por se localizarem nessa área, foram os primeiros a terem contato com os diferentes colonizadores: portugueses, franceses, holandeses e espanhóis. Entre os séculos XVII e XVIII, no período da borracha e da extração de produtos naturais, muitos migraram para a Colômbia e Venezuela. Ainda assim, tiveram sua cultura intensamente impactada pelos padrões impostos por colonizadores e missionários, além de regimes de escravidão, que aos poucos foram mudando e aniquilando o povo Baré (FRANÇA BARÉ, 2016).

Uma das principais perdas do povo Baré durante o processo de colonização foi a de sua língua-mãe o Baré, pertencente à família linguística *aruak*. Na região do Rio Negro as diferenças étnicas são marcadas na associação entre o povo e a sua língua. Assim, mesmo os Baré que hoje falam o Nheengatu e o Português, ainda são associados a sua língua-mãe por

compartilharem traços (FIGUEIREDO, 2016) culturais comuns a outros povos da língua *aruak* como os Baniwa. Em meados de 1990 a língua Baré já estava praticamente extinta, restando alguns poucos falantes mais velhos na região da fronteira com a Venezuela (FIGUEIREDO, 2016; NEVES, 2016).

França Baré (2016, p. 45) aponta que se em regime de escravidão os indígenas ainda conseguiam manter suas “práticas culturais”, com a chegada dos missionários toda sua cosmologia, e logo sua língua, é proibida e decretada como ‘do diabo’. Os que se identificam e são identificados como baré são aqueles geralmente bilíngues: falantes tanto do Nheengatu como do Português.

O nheengatu, ou língua geral foi concebido a partir do tupinambá. Inicialmente, foi criada como a língua para a colonização ao estabelecer contato linguístico entre brancos e indígenas. As missões religiosas foram as principais propagadoras de sua imposição. Posteriormente, a língua geral foi usada tanto para pregação religiosa de índios aldeados como também para converter índios escravizados. Essa política linguística no país ficou em vigor até o sec. XVIII e ficou conhecida como língua geral por se sobrepor e proibir o uso das variadas línguas indígenas no intuito de se estabelecer uma língua só para toda a colônia. Tal política ocorreu mais intensamente nas regiões dependentes economicamente da mão-de-obra escrava indígena para colheita de produtos da floresta ou em obras militares (BARROS; BORGES; MEIRA, 1996).

Em 1755, a atual cidade de Barcelos se tornou a capital da Capitania de São José do Rio Negro, ela era uma das ferramentas para garantir a ocupação do Rio Negro. Sua criação marca o chamado Período Pombalino, no qual, se tem a retirada dos jesuítas e outros missionários que estavam à frente da “direção das missões indígenas” (FIGUEIREDO, 2016, p. 76)

Em 1758 é abolida a escravidão indígena com a criação do Diretório dos Índios (ainda que não houvesse uma real liberdade dos indígenas) com o objetivo de integrá-los a sociedade colonial com investidas biológicas (a dita miscigenação) e de homogeneização cultural por meio do idioma e da escola (FIGUEIREDO, 2016; GARCIA, 2017).

O Nheengatu passa a ser proibido, devendo-se falar apenas o Português como forma de submissão do povo colonizado a Coroa Portuguesa. Além disso, o Diretório estimulava que os

vassallos “brancos” se casassem com mulheres indígenas e assim, os filhos dessa relação já seriam contabilizados como população da colônia. Esse processo de embranquecimento visava também por meio do matrimônio, que a cultura de determinado povo indígena fosse suprimida pela relação com o branco, porém o que se registrou foi o contrário: os brancos estavam se adaptando e adotando à cultura das mulheres indígenas com quem se casavam. Com o final do Diretório Pombalino em 1777 e o fracasso da tentativa de assimilação dos povos, os indígenas aldeados puderam retornar a suas terras e buscarem se reconstituir. De todo modo, houve uma grande redução da diversidade étnica do rio Negro (FIGUEIREDO, 2016; GARCIA, 2017).

Figueiredo (2016) apresenta que apenas com a chegada dos Salesianos nas primeiras décadas do sec. XX é que se tem uma intensa e profunda expansão do uso do nheengatu. O estabelecimento dos salesianos no alto Rio Negro é marcado por escolas-internatos, igreja e hospital (PINHEIRO, 2011). Quanto a escola-internato, Sonia Garrido conta que em Santa Isabel do Rio Negro, quem quisesse estudar teria de ir para o internato salesiano. Ela foi enviada pelos pais, porém ficou apenas até o 5º ano devido as grandes diferenças das atividades do cotidiano e, principalmente, da língua. Lá era proibido falar o nheengatu, até mesmo na visita dos pais, dentro da escola se deveria falar o português. Quando chegou ao 5º ano escolar, em visita aos pais, abandonou o internato.

A partir das informações de Figueiredo (2016) – com os estudos de Farage (1991) e Andrello (2006) – e de Barros, Borges e Meira (1996), tem-se uma linha do tempo com as quatro principais etapas do nheengatu para os Baré do alto e médio Rio Negro.

Fonte: Autora (2019).

Em Nova Esperança, junto com o reconhecimento da etnia Baré veio o resgate ao nheengatu. Um importante difusor da língua é a escola da comunidade, a Escola Estadual *Puranga Pisasú*, que significa boas novas, e é a tradução do nome inicial da escola que estava em português.

Ninguém nem mudou o nome da escola, né? A gente só fez traduzir pro nheengatu. Puranga pisasú significa boas novas. A puranga tem vários sentidos. Puranga é bom, bonito, boas, depende muito da ação que tu tá vivendo ali pra ti falar. Na verdade, assim, tudo que é boa, alegre, assim é puranga. Aí nova é pisasú (Diretora da escola, 23 anos).

De acordo com Lima (2018) essa alteração assegurada os indígenas a definirem o nome de sua escola por meio do Decreto Municipal 1.394/2011 que cria escolas indígenas e reconhece a categoria de professores indígenas no Sistema de Ensino Municipal no âmbito do município de Manaus. Desde 2014 a escola é reconhecida como escola indígena e desenvolve tanto a educação convencional quanto a educação indígena a partir do Plano Político Pedagógico (COLARES, 2018; LIMA; MARTINS, 2017).

Porém, a educação indígena só vai até o 5º do ensino fundamental, não tendo uma continuidade. Outra dificuldade é o ensino dentro de casa já que a maioria dos adultos não falam ou falam pouco o nheengatu, sendo apenas os mais velhos os fluentes. Do trabalho para o resgate da língua, a atual vice-liderança e professor Joarlison junto ao pesquisador Ademar Lima lançaram um livro didático para auxiliar os alunos da escola na aprendizagem do nheengatu.

Figura 7 - Livro em nheengatu para o ensino fundamental

Fonte: Autora (2019).

Nesse contexto, relembra-se o movimento indígena registrado principalmente no Nordeste a partir de 1970: a autodeclaração indígena junto a luta pelo reconhecimento de direitos constitucionais, principalmente, o direito sobre a terra (MAURO, 2013). No Amazonas, esse movimento foi incentivado pela Federação das Organizações do Rio Negro (FOIRN) com a criação da Associação das Comunidades Indígenas do Baixo Rio Negro (ACIBRIN) e Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIBMRN) para que os baré se assumissem como indígenas e pudessem recuperar e reconstruir sua identidade (FRANÇA BARÉ, 2016). Luciano (2006, p. 31–32) apresenta que até 1970 se reconhecer ou chamado de índio era sinônimo de ofensa, se mascarando como caboclos: nem índio, nem branco.

A denominação original de caboclo na Amazônia, por exemplo, está fortemente relacionada a essa negação das identidades étnicas dos índios. Foi uma invenção daqueles que não queriam se identificar como índios, mas também não podiam se

reconhecer como brancos ou negros (pois não pareciam), como se fosse uma identidade de transição de índio (ser inferior ou cultura inferior) para branco (ser civilizado e superior). Neste sentido, o caboclo seria aquele que nega sua origem nativa, mas que por não poder ainda se reconhecer como branco se identificava com o mais próximo possível do branco.

Esse caráter pejorativo transcendeu do nome ‘índio’ para ‘baré’. No Amazonas se tem a gíria ‘leseira baré’¹⁷ utilizada para alguma atitude estúpida (ou lesa, como comumente se utiliza). Por meio do dialeto popular, se perpetuou a inferiorização de uma etnia indígena. O termo caboclo surge como uma denominação superficial entre a miscigenação de brancos e indígenas e como uma cicatriz profunda em esconder e negar essa identidade.

O fenômeno de reconstrução e/ou reaparecimento de identidades étnicas indígenas, que até então estavam submersas na identidade cabocla, ficou conhecida como etnogênese. Bartolomé (2006, p. 39–40) apresenta três distintos usos para as etnogênese: novas configurações sociais étnicas a partir do compartilhamento de uma mesma tradição cultural; o “ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente “miscigenados” ou “definitivamente aculturados” e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos (Rossens 1989; Pérez 2001; Bartolomé 2004)” e as novas comunidades formadas por imigrantes.

Esse processo traz a tona a reflexão crítica sobre o discurso de que as etnias desapareceriam por conta da modernidade. O fato é que os povos indígenas mais impactados e fragilizados foram invisibilizados sob a imagem do aculturado ou do caboclo, apesar de sempre estarem ali, sendo notados apenas ao se movimentarem politicamente por suas identidades. Esse imaginário social de homogeneização e posteriormente a reivindicação das identidade indígenas ocorreu em toda a América Latina (BARTOLOMÉ, 2006). Em um dos casos, no México, Bartolomé (2006) apresenta que os *ngigua* buscaram uma reconfiguração étnica por meio do ensino da língua na escola, com a produção de materiais didáticos e mudanças de nomes geográficos para a língua. Essa foi uma das características da etnogênese baré em Nova Esperança como apresentado anteriormente.

¹⁷ Pode-se encontrar mais gírias e informações amazonenses em: <http://portalamazonia.com/cultura/amazonenses-aprenda-30-girias-e-expressoes-que-sao-a-cara-de-manaus>

A Constituição Federal de 1988 é um marco na política indigenista por ultrapassar o caráter integracionista do Estado, devido a movimentação e participação política indígena e de parceiros, reconhecendo e garantindo aos povos indígenas “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” e que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” bem como previsto nos Arts. 231 e 232/CF88. Bartolomé (2006) apresenta que esse novo momento político-constitucional, trouxe consigo uma nova perspectiva identitária para os indígenas, criando um clima de amenização de estigmas negativos sobre ser índio, impulsionado o reconhecimento e ressurgimento de etnias. Sobre isso Viveiros de Castro (2006, p.6) corrobora:

A Constituição de 1988 interrompeu juridicamente (ideologicamente) um projeto secular de desíndianização, completado. E ao reconhecer que ele não se tinha foi assim que as comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a “ser” índio – isto é, voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio – podia ser interessante. Converter, reverter, perverter ou subverter o dispositivo de sujeição armado desde a Conquista de modo a torná-lo dispositivo de subjetivação; deixar de sofrer a própria indianidade e passar a gozá-la. Uma gigantesca ab-reação coletiva, para usarmos velhos termos psicanalíticos. Uma carnavalização étnica. O retorno do recalcado nacional.

Pela primeira vez os indígenas foram pensados como permanentes e não como povos prestes a sumir com direitos provisórios. E então, o Estado traz a questão: quem é ou não índio? Já que vários ‘brancos’ agora querem ‘virar’ índios? Viveiros de Castro (2006, p. 12) auxilia na resposta: “tem muito branco, que nunca foi muito branco porque já foi índio, querendo virar índio de novo”. A partir da discussão sobre as categorias de ser índio, o autor apresenta a virada da definição índio para o de comunidade indígena. Índio é um adjetivo que expressa um determinado coletivo e não um indivíduo. Esse coletivo possui suas representações de si mesmo para si, um sentido mais ontológico do que jurídico, sendo a antropologia uma forma de determinar as condições dessas representações e não ela em si. Assim, em um sentido mais tautológico, tem-se a comunidade indígena que representa as “redes de relações que se podem chamar de indígenas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 14). O autor aponta que a utilização do termo comunidade, no caso indígena, veio da teologia da libertação, adotada pelos governos

pós-ditadura, e que apesar de suas controvérsias com o termo por ter um tom mais vago, é justificável frente a ‘tribo’ ou ‘etnia’, por exemplo. Assim, “comunidade indígena é toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros [...] e que mantém laços históricos ou culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 15), onde portanto, não se trata apenas de relações genealógicas para se existir a comunidade:

1. As relações de parentesco ou vizinhança, constitutivas da comunidade, incluem relações de afinidade, de filiação adotiva, de parentesco ritual ou religioso – quer dizer, compadrio – e, mais geralmente, se definem em termos das concepções dos vínculos interpessoais fundamentais próprios da comunidade em questão. Ou seja, em bom português, é parente quem os índios acham que é parente, e não quem o Instituto Oswaldo Cruz ou sei lá quem vai dizer que é a partir de um exame de sangue ou um teste de ADN. [...]
2. Os laços histórico-culturais com as organizações sociais pré-colombianas são evidentemente importantes, pois é bobagem imaginar que se pode definir “índio” na base do preguiçoso princípio sub-relativista segundo o qual “índio é qualquer um que achar que é”. Não é qualquer um; e não basta achar ou dizer; só é índio, como eu disse, quem se garante. (Por outro lado, são sim parentes dos índios aqueles que os índios acharem que são seus parentes e ponto final, pois só os índios podem garantir isso) (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 15–16)

Entendendo então que índio é quem se garante como índio além das relações de parentesco e vizinhança, se apresenta a Comunidade Indígena Nova Esperança. A Comunidade é formada predominantemente por indivíduos reconhecidos pela FUNAI como Baré. Além deles, se tem outros membros que não possuem a identificação a FUNAI, na qual, divide-se em três grupos: bebês e crianças que ainda não possuem o RANI; indivíduos que vieram de outras comunidades em relação de parentesco (a partir da afiliação) que se consideram e são considerados como baré; e os que vieram de outras comunidades do entorno e que não possuem RANI, mas são considerados da/pela comunidade como Baré.

Gráfico 5 - Identificação etnia e RANI

Fonte: Autora (2019).

Da população de 116 pessoas, 81 possuem o Registro Administrativo de Nascimento Indígena, fornecido pela FUNAI, os garantindo acesso aos direitos constitucionais indígenas. Os 18 que não possuem RANI referem-se às crianças de até 7 anos que ainda não foram registradas nesse livro da FUNAI e possuem apenas a certidão de nascimento. Notou-se também durante o levantamento que alguns não-indígenas se identificam como Baré devido a seu tempo de moradia na comunidade, convívio e relação matrimonial e familiar com os demais Baré.

4.2 MOBILIZAÇÃO PELO DIREITO A TERRA E AO TERRITÓRIO: DE PARQUE ESTADUAL A RESERVA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL PURANGA CONQUISTA

Dentre o contexto de formação, migrações, etnogênese baré e o próprio turismo, tem-se como pano de fundo um conflito territorial e fundiário, onde comunidades indígenas e ribeirinhas se mobilizam na luta pela posse da terra, e de seu território, que sem consulta pública foi delimitado como Parque Estadual em 1995. De acordo com o SNUC, em Parque Nacional (Estadual) não pode haver assentamentos, ou seja, as famílias deveriam ser retiradas. Porém, elas estão nessa região da margem esquerda do Rio Negro há mais de 40 anos. Isso se se focar apenas em uma história de ocupação recente. Caso se retomasse, especificamente, a história de ocupação dos Baré, toda a calha do Rio Negro (do baixo ao alto rio Negro) poderia ser considerado seu território.

Em 1995, por meio do Decreto Estadual nº. 16.497, em 02 de abril de 1995, com área inicial de 257.422 hectares, e depois 157.807 hectares, criou-se o Parque Estadual do Rio Negro Setor Sul (PAREST SETOR SUL) localizado no Baixo Rio Negro, em sua margem esquerda. O início da criação de Unidades de Conservação no Amazonas começa em 1989 com o Parque Estadual de Nhamundá. O objetivo de criação do seguia o objetivo estipulado pelo SNUC para a criação de Parque Nacional “preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, possibilitando a realização de pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação e interpretação ambiental, de recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico” (INSTITUTO DE PESQUISAS ECOLÓGICAS; WORLD WIDE FUND FOR NATURE; CENTRO ESTADUAL DE UNIDADES DE CONSERVAÇÕES DO AMAZONAS, 2010, p. 26). Ou seja, não considerava as populações indígenas e ribeirinhas que ali habitavam.

De acordo com o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (BRASIL, 2000, p. 2), o Parque Nacional (ou Estadual) faz parte do grupo das Unidades de Conservação de Proteção Integral que se caracteriza pela “manutenção dos ecossistemas livres de alterações causadas por interferência humana, admitido apenas o uso indireto dos seus atributos naturais”, ou seja, não constando em sua modalidade o manejo necessário às populações que nela residem.

De acordo com o Plano do PAREST Setor Sul (2010) as comunidades só souberam da criação do Parque (e as restrições do uso da terra e dos recursos naturais) oito anos depois, em 2003, devido a expedições de órgãos que estavam fazendo pesquisa sobre a situação territorial do Parque, como o IPÊ. É apontado que a criação dessa UC e de várias outras realizadas em florestas tropicais são fruto do autoritarismo do Estado sob essas regiões, desconsiderando os povos que ali habitam. Dona Sonia relata o impacto dessa medida a eles enquanto indivíduos e comunidade.

Primeiramente a gente se sentiu, tipo assim, poxa, como é que a gente, tipo assim, que todo mundo falava que não ia ficar ninguém aqui, porque isso era um parque e não poderia ficar as pessoas né. Aí foi uma discussão, pá bem dizer, aqui e lá em Manaus né. Porque Zé sempre vai pra essas reuniões né, aí ele vai pra defender a gente aqui. Aí já tipo assim, uma ajuda nossa, em termo do pessoal da FUNAI, aí entraram e lutaram pela gente, que não poderiam fazer isso com a gente, porque a gente não sabia se isso aqui era um Parque né, aí como a gente já tinha na comunidade... já tinha um poço artesianos que já tinham colocado pra gente, aí já tinha a escola, aí falaram né, aí já tinha o posto de saúde... falaram que não mexessem com a gente que como eles iam tirar a gente fora daqui, porque a gente não tava destruindo, pá bem dizer né, a área, o Parque. Já foi pelo contrário. A gente tá aqui, tá preservando. Olha como aqui, quando a gente passou a morar aqui, as pessoas só viviam de caça, de pesca, e tirando madeira pra vender. Aí quando a gente passou já pra morar, que a gente veio de perto da mamãe pra cá, essas entradas aqui, o pessoal entrava aqui, entravam pra tirar madeira. Aí muitas vezes esse velho aqui, ele ia mermo, ia impedir “não, aqui não pode mais não, nós tamo aqui. A gente não quer mais que ninguém fique tirando madeira aqui dentro”, porque um dia vai servir pra nós mermo. Por pra ali não tem mais né. Se tem, mas é longe, e pra cá como ainda tem eles queriam invadir mais. Ele dizia “Aqui não vão tirar pau de escora, madeira serrada, nada, nada” (Sonia Garrido, 51 anos, artesã baré).

Esse é um problema recorrente na criação de áreas protegidas no Brasil com o uso e delimitação inapropriada do território, excluindo as comunidades do processo, não havendo diálogo sobre os impactos dessa ação, causando conflitos fundiários e injustiça ambiental (ISA, 2014).

Tal política ambientalista remete ao imaginário do colonizador europeu sobre a Amazônia como um ‘vazio demográfico’ caracterizado por muito adjetivos pejorativos de ‘inóspito’, ‘selvagem’, ‘bucólico’. Como já bem apresentou Oliveira Neves (2012) a “Amazônia nunca foi uma terra sem homens”, apesar de vista sempre pelo ponto de vista dos recursos naturais e meio ambiente, deixando a margem seus habitantes, os excluindo e/ou animalizando, na proposta de tomada de suas terras e da exploração de mão-de-obra indígena.

O olhar prático sobre a Amazônia continua a perceber a região segundo os dois termos clássicos da modernidade: natureza e cultura, tomados como entidades dissociadas, inconciliáveis e mutuamente excludentes, principalmente no que se refere aos índios, que antes de tudo são vistos como obstáculo à “ocupação produtiva” e ao “desenvolvimento” amazônico, tomados “ocupação produtiva” e “desenvolvimento” a partir da concepção positivista (Oliveira Neves, 2009) (OLIVEIRA NEVES, 2012, p. 48).

Os moradores se recusaram a desocupar o mosaico do baixo rio Negro. Especificamente os povos indígenas (etnia Kambeba e Baré) que habitavam o rio Cuieiras já tinham uma mobilização desde 1996 com a FUNAI para a identificação e demarcação como Terra Indígena. Porém ficou parado e não foi retomado. O Plano de Gestão (2010) aponta que com a possibilidade de reconhecimento de Terra Indígena, as comunidades ribeirinhas se mobilizaram contra e buscaram junto ao INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) a regularização fundiária de suas terras.

Criou-se então o PDS Cuieiras/ Anavilhanas, que não deu em nenhum resultado, gerando mais conflito fundiário entre indígenas e ribeirinhos. Devido ausência da FUNAI para o processo de reconhecimento como Terra Indígena e de outros direitos fundamentais, Veras (2005) apresenta que Nova Esperança também se cadastrou também no processo de regularização fundiária do PDS Cuieiras/Anavilhanas. Agravando ainda mais o conflito fundiário do Parque, se criou uma base da Polícia Federal no interior do Parque.

Em 2006 é criado o Fórum Permanente em Defesa das Comunidades Ribeirinhas de Manaus (FOPEC), para organização das mobilizações e reivindicação de recategorização dos territórios pertencentes às comunidades (ISA, 2014). Em 2010, por meio do FOPEC as comunidades buscaram o Ministério Público para auxiliar na regularização da situação fundiária e ordenamento territorial (KURIHARA; CARDOSO; SEMEGHINI, 2010). No mesmo ano, o IPÊ apresentou como solução para o ordenamento territorial a recategorização do Parque para Reserva de Desenvolvimento Sustentável através do Plano de Gestão do Parque. Em julho de 2010, a ALEAM (Assembleia Legislativa do Amazonas) convocou audiência pública com as comunidades, na qual, foram a favor da criação da RDS (ISA, 2014). Isso é corroborado pela fala do *tuxaua* sobre a mobilização das lideranças comunitárias.

Comecemo a fazer a mobilização, rapaz, vamo se juntar... com o Ministério Público que é o único jeito que tem. Juntamo com as lideranças da época aqui né to dizendo,

fizemo o documento e fomo no Ministério Público, nós mesmos. Fomo para lá, demo entrada, o Ministério Público respondeu nosso documento, disse que ele ia resolver. Aí resolveu, né. Aí vieram fazer um levantamento de quantos morador tinha aqui dentro. O Ministério Público. Veio fazer o levantamento de quantos morador tinha, de quantos anos de moradia tinha aqui dentro, né? Porque o parque foi criado em 96 né, bem... gente que tinha mais de 30 ano aqui dentro, que não foi consultada né, aí o Ministério Público arranhou dois advogados pra nós, pra lutar pela gente. Fazer o documento, tudinho, direitinho e enviar pra Secretária, que era a CEUC. Aí fomo pra secretária, pra umas duas reuniões, debater isso aí e... não queriam não! “- não vai ficar ninguém” (reprodução da fala de alguém da CEUC). Também ninguém desistiu não. Botemo pra cima “ninguém vai desistir”; vamo continuar lutando, lutando, lutando, vamos buscar parceria. Aí foi aparecendo... no caso, era só aqui o Cuieiras, entendeu? Aí no caso o Parque era desde da ponta do Tatu, aquela ponta que fica ali pra cima de Manaus, pra cima do Tarumã, pra cá. [...] Aí cresceu, nossa patota, cresceu. Aí juntemo parceria, se juntemo, todas as comunidades, fizemos uma conferência em Manaus né, apoiada pela... foi pela Secretaria da FAS que apoiou a gente. Fizemo uma organização, pedimo uma audiência lá onde foi chamado o prefeito, foi chamado o governador. [...]. Aí ele disse que ia averiguar... a gente ia cobrar; que a gente não ia arredar o pé daqui, só se fosse morto. A gente queria que virasse uma área de subsistência. Já tinha virado lá no tarumã né, no Tupé, uma RDS, aí a gente queria que virasse uma RDS aqui também. Rapaz, sei que isso demorou bastante. Era reunião que eu nem trabalhava mais, era reunião pra chegar, era reunião amanhã, era na boca, pra Manaus, era pra Novo Airão e assim eu tava. E nós tudinho, nós os presidentes das comunidades. (José Pancrácio, 57 anos, tuxaua, liderança comunitária).

Em 2010, iniciou-se o processo para redelimitação de parte do PAREST Setor Sul para Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) por meio da Lei nº 3.572, de 28 de dezembro de 2010, que autorizava o Governo Estadual a transformar as áreas de uso das populações tradicionais residentes no Parque em Reserva de Desenvolvimento Sustentável. São elas: Barreirinha, Boa Esperança, Nova Esperança, Bela Vista do Jaraqui, Costa do Araras, Baixote e Caioé, além de parte da comunidade Tatulândia e comunidades no entorno do Parque, localizadas na APA da Margem Esquerda do Rio Negro. A RDS agregou as demandas tanto comunidades ribeirinhas quanto indígenas, e garantia o uso e manejo dos recursos naturais. Em 24 de março de 2014 foi criada a RDS Puranga Conquista por meio da Lei Estadual Nº 4.015 (Figura 8), representando a vitória das comunidades por meio de sua mobilização pelo direito a terra e seus territórios (ISA, 2014).

participado com a SEMA no projeto de ordenamento do turismo dos territórios indígenas dentro da RDS. Nessas duas aldeias, o turismo de massa tem provocado conflitos entre e nas aldeias.

A gente tá buscando fazer o ordenamento do turístico dentro da RDS Puranga Conquista, principalmente onde estão as duas aldeias, que é onde nós temos o maior problema. As outras comunidades como Nova Esperança e Terra Preta que recebem turista, a gente também tá buscando o ordenamento desse potencial que a Unidade tem pra que de fato essas populações sejam beneficiadas. [...] A partir de setembro a gente vai começar uma atividade intensa de identificar os turistas que estão ilegais, pra dizer que não vão poder continuar enquanto não tiverem nossa autorização, e se adequem às regras do turismo que a gente vai tá trabalhando. [...] [...] Aquele turista que não tem autorização nossa pra entrar na Reserva, a gente considera como turista piranguero. [...] Com relação as populações indígenas, a gente quer, de fato, que eles possam também entender a importância do ordenamento do turismo. (Iranildo Siqueira, Gestor RDS Puranga Conquista e Parque Estadual Setor Sul).

De acordo com Veras (2005; 2012) a liderança de Nova Esperança já vinha insatisfeita com a ‘ausência e omissão’ da FUNAI em não levar a frente os projetos que ocorriam na comunidade como a criação de peixe em redes ou o próprio processo de reconhecimento da Terra Indígena, relatando que algumas estruturas se tem devido ao dinheiro do turismo ou de doações de turistas, como a construção do posto de saúde. Devido a isso apoiaram a recategorização para RDS (Figura 9), onde teriam o suporte do Centro Estadual de Unidades de Conservação (CEUC/AM).

Figura 9 - Placa que identifica Nova Esperança na RDS Puranga Conquista

Fonte: Autora (2018).

Nos trabalhos de Veras, o autor identificou que a principal agência com relação mais intensa na Comunidade é a CEUC/AM. Outro apontamento feito pelo autor é “que os turistas são mais efetivos em termos de benefícios do que as agências governamentais revelam que a comunidade tem as suas escolhas e age de forma importante no campo social e político das relações” (VERAS, 2005, p. 18).

Essa mobilização interna pela posse da terra e do território vai de encontro ao “ecologismo dos pobres” de Martínez Alier (2007) devido ao movimento partir das demandas das comunidades que buscam por justiça social, contra a injustiça ambiental, indo além do discurso utilitário dos recursos, defendendo seus territórios no sentido de “lugar”.

O lugar, portanto, como espacialidade em que se vive a vida cotidiana, onde se exerce a cidadania, as relações de vizinha. O lugar não é o local, uma localização, o lugar refere-se a relação com o espaço vivido e apropriado. “O lugar é a base da reprodução da vida e pode ser analisado pela tríade *habitante-identidade-lugar*. [...] As relações que os indivíduos mantêm com os espaços habitados se exprimem todos os dias nos modos do uso, nas condições mais banais, no secundário, no acidental. É o espaço passível de ser sentido, pensado, apropriado e vivido através do corpo” (ALESSANDRI CARLOS, 2007, p. 17).

A mobilização em defesa a posse e permanência no rio Cuieiras levou Organizações Não-Governamentais para estudo da situação territorial do parque como o WWF e o IPÊ. Junto a CEUC/AM, construíram o plano de manejo do parque e tiveram intensa atuação com as comunidades locais para o desenvolvimento sustentável de suas atividades produtivas. Por estarem na região com esse trabalho, Nova Esperança recorreu ao IPÊ para auxiliá-los a organizar o turismo na comunidade, o qual os apresentou a perspectiva do turismo de base comunitária, previsto pelo Plano como atividade potencial. Foram realizadas oficinas e capacitações em 2010, contribuindo para a construção de outra gestão/modelo do turismo em Nova Esperança e nas demais comunidades do baixo Rio Negro.

5 O DESENVOLVIMENTO DO TURISMO EM NOVA ESPERANÇA

“Nessas reuniões a gente sempre bota né, nossas necessidades. Mas o que a gente precisa muito pra cá primeiramente é a educação, a segunda a saúde e o terceiro o turismo” (Sonia Garrido, artesã baré).

“Só quem sabe o que acontece, se tá bom ou se tá ruim, é nós que vive aqui” (Rosemeire Garrido Melo, artesã baré).

A chegada do turismo e seu desenvolvimento em Nova Esperança se entrelaçam desde os primeiros anos da formação da comunidade, e isso é importante ressaltar, pois o turismo aporta e uma comunidade ainda em formação, seja de estrutura, seja de população. Como indicado no capítulo anterior, as famílias que formaram e fundaram a comunidade em 1996 estavam em uma região extrativista e esse era até então o único meio de subsistência local. O turismo chega para algumas dessas comunidades como possibilidade de sair da relação de extrativismo por aviamentos e das dívidas com os ‘senhores da madeira’.

Em Nova Esperança, o turismo aparece timidamente nos relatos a partir dos anos 2000, onde turistas que estavam na região do Cuieiras, paravam em comunidade indígena em busca de artesanato. Porém na época, ninguém na comunidade fazia artesanato para esse fim. Sonia Garrido, a percussora do artesanato Baré de Nova Esperança, aprendeu com o pai a fazer artesanatos de utilidade doméstica como vassoura de cipó, abanos de fogo trançado e anel de tucumã quando morava ainda no Alto Rio Negro.

Nesse mesmo período receberam um colega da etnia Piratapuya de São Gabriel da Cachoeira que trabalhava com a venda de artesanato e notou a demanda de turistas pelo artesanato. Ele estimulou então dona Sonia a fazer artesanato, só que dessa vez, para vender aos turistas.

[...] ele passou uma semana aqui, aí ele falou assim pra mim: “Por que a senhora não continua fazendo artesanato?” ele disse. “A senhora faz... como diz, não vai pegar mofo aí não!” ele diz (risos) “A senhora vai vender. Tudo o que a senhora fizer a senhora vai vender. A senhora ouça o que eu tou falando pra senhora” ele disse. (Sonia Garrido, 51 anos, artesã).

A indicação era trabalhar com artesanato feito de tento (um tipo de semente), pois ela sempre conseguiria vender. Contudo, para manusear o tento seria necessária uma máquina para

furar as sementes e conseguir fazer o artesanato. Ele prometeu que na segunda vinda traria a máquina. Quase um ano depois com a máquina em mãos e com os irmãos já na comunidade, ela foi chamando um por um e os incentivando a também fazer artesanato para vender aos turistas que ali aportassem. Essa era a oportunidade em que todos poderiam ter uma renda sem depender do extrativismo exploratório da região. Então, começaram a fazer o artesanato (como colar, anéis de coco, pulseiras) e esperaram os turistas aparecerem.

Aí a gente não tem um ganho aqui, aí eu acho assim que tem que trabalhar com artesanato. O que a gente vende, o que não vende, o que vem, o que não vem amanhã, mas a gente tendo aqui, é, tipo assim, é uma coisa segura, né? A gente não sabe se vem hoje ô se vem amanhã o turista, ô se vem no outro mês, sei lá..., mas quando eles chegarem tem né? (Sonia Garrido, 51 anos, artesã).

Nessa época, a ida de turistas era esporádica, se intensificando em 2003 com pequenas embarcações que aportavam e andavam pela comunidade para conhecer e comprar o artesanato. Além de turistas, agentes e pesquisadores dos órgãos que levantavam a situação no até então Parque Estadual, também compravam os artesanatos. O turismo dessas embarcações de turismo geralmente ocorria por uma agência de turismo que chegava com turistas no local, perguntava por artesanato, o artesanato era vendido e algumas agências que iam para a região do rio Cuieiras acabavam voltando. Esse, era um turismo de origem convencional ainda em pequena escala e sem muitas imposições para que ocorresse.

Eles focaram um pouco assim pra cá, aí por acaso que não era só eu que trabalhava, o meu irmão ali (Lindoso), a outra lá (Rose) e aí já tinha dois/três pessoas trabalhando no artesanato, já tinha né. Então né a gente tipo assim, a gente começou também a conhecer as pessoas, como diz, que trabalha com o negordi de turismo em Manaus, que assim, através de conhecidos que vinha pra cá, aí eu acho que eles levavam informação, aí daqui a pouco já veio gente que trabalhava assim com turismo (Sonia Garrido, 51 anos, artesã).

Porém, é em 2005 que a comunidade realmente adentra o turismo convencional ao ser incluída no roteiro do cruzeiro marítimo/fluvial Iberostar. Não se sabe ao certo quem da comunidade foi responsável pelo contato com o navio, pois os personagens se confundem nos relatos. Porém, sabe-se que os indígenas sempre viam as embarcações com muitos turistas próximo a comunidade e que alguém fez um sinal chamando um dos barcos a comunidade. Um dos barcos aportou, a pessoa apresentou a comunidade como indígena, que tinham artesanato

para vender a turistas e se eles não queriam ir lá comprar. Para começarem a frequentar a comunidade, era necessário formalizar um contrato com o navio.

Esse contrato foi feito entre o *tuxaua* na época e o responsável do navio pelo itinerário. José Pancrácio conta que o barco com os turistas do navio só poderia ir se a comunidade estivesse dentro de certas exigências: 1 – a comunidade tem sempre de estar limpa; 2 – ser organizada; e 3 – ter o que oferecer, como artesanato e casa de farinha. O contrato tinha duração de cinco anos e previa apenas como contrapartida por parte da empresa a ida dos turistas e uma suposta garantia de compra dos artesanatos locais. Algo subjetivo, já que depende mais do turista do que do gerente ou guia do cruzeiro.

Todas as quartas chegavam cerca de 150 turistas, que deviam ser recepcionados a partir a partir de caracterização com indumentárias (geralmente utilizadas para datas festivas e comemorativas, como dia do índio, jogos indígenas) representar a dança do Dabucuri¹⁸ com grupo das crianças e grupo dos adultos, apresentar culinária indígena, a casa de farinha e fazer trilha. Toda a produção para receber os turistas não era paga, e nem sempre os grupos de turistas compravam o artesanato. Isso foi gerando indignação na comunidade, até que com o fim do contrato eles se recusaram a continuar recebendo a empresa.

No início a gente teve o problema do turismo de massa aqui, aí começou a prejudicar e a gente viu que não era certo. [...] Assim, na verdade, nós estávamos sendo explorados né. Hoje eu vejo isso né. Na época eu não via, não tinha essa percepção de como é que o turismo... o turismo sustentável realmente deve acontecer né? Na época eu via que aquilo ali era bom. Mas hoje eu vejo que realmente a gente tomou a decisão certa né. Toda semana a gente recebia aqui entorno de 150 a 200 pessoas, entendeu? Aí a gente era tipo, assim, eles meio que cobravam da gente pra apresentar dança toda quarta-feira, a culinária indígena, entendeu? Fazer aquela MEGA recepção e a gente não era remunerado por aquilo. A gente fazia, tinha o grupo das crianças, dos adultos, a gente apresenta a dança pra eles. Só que não era remunerado e tava errado, porque o que eles deixavam de remuneração era artesanato, mas tinha grupo que vinha de cem, cento e pouco e não deixava nada. Tinha dia que não vendia nada de artesanato. Tinha vez que ninguém vendia nada. Isso tá errado. O turismo que nós queremos não é esse. Na época a gente disse que ninguém ia mais fazer, ninguém ia apresentar mais, né. Aí eles pararam de vir. [...] Aí eles foram agora lá pro Três Unidos né e tá acontecendo a mesma coisa, tá complicado. Eles exigem, mas não querem contribuir (Joarlison Garrido, vice-liderança, artesão, professor, 34 anos).

¹⁸ A cerimônia do Dabucuri é comum em comunidade indígenas do Alto Rio Negro e envolve cantos, danças, bebidas e alimentos como frutas, peixes e produtos artesanais. É feito com o intuito de reforçar alianças entre familiares ou com outras famílias. De acordo com Figueiredo (2009) o dabucuri Baré foi sendo incorporado em comemorações de santos.

a gente se vestia muito quando os pessoal do Iberostar vinham né, a gente sempre se vestia, a gente recebia eles vestidos já né, tudo no jeito, as criança tudinho, a gente (Rosimary Correa, artesã, 28 anos).

Essa estrutura de turismo levada pelo navio cruzeiro representa bem o chamado desenvolvimento *mainstream* ou no caso o turismo *mainstream*, onde a exploração de comunidade indígena tem como resultado o lucro para esse agente externo. Se antes eles eram explorados pelos ‘senhores da madeira’ na região, agora eram explorados pelos ‘senhores do turismo’. A exploração em cima do trabalho cultural dos baré, por meio do não-pagamento das manifestações culturais adaptadas para o turismo, desvela uma situação mais agravante: a exploração do imaginário e estereótipo indígena vinha acompanhado da exploração da força de trabalho indígena, trabalho esse que antecedia a visitação em si: se dava pela organização para receber os turistas, para a caracterização, para ter disponível os artesanatos para venderem ou a comida para oferecerem.

Isso instiga a pensar que o problema não seja a exposição da cultura em si, já que eles também estão escolhendo isso, exercendo fronteiras étnicas e a alteridade. O problema mais amplo que sai do campo da cultura para o do desenvolvimento, é de que o sistema de exploração os via e os mantinha apenas como objetos a serem apreciados por turistas, de pouco valor a ponto de não serem pagos por isso, em subalternizar ainda mais quem ‘presta o serviço’, exaltando apenas a situação que enche os olhos dos ‘clientes’, os seus bolsos e que depois não existe responsabilidade para/com aqueles indígenas. Nem empresarial, nem social, afinal, o contrato deixa claro que o papel da empresa é de levar os turistas. Contrato desigual. É uma espécie de visão de ‘favor’ em levar os turistas, quando, na verdade, um necessita do outro nesse sistema de oferta e demanda.

Esse tipo de situação é apresentado por Proença e Panosso Netto (2020) como um contrato social do turismo. Diferentemente do contrato social - um documento físico que seria a “certidão de nascimento” de uma empresa – o conceito de contrato social turístico, embasa-se em um contrato não-físico, que dependendo da estrutura de turismo, indicará qual o papel que cada sujeito ou grupo possuirá dentro da atividade turística. Esse papel está atrelado as características e ao nível de posicionamento que um grupo possui: quem está definindo o tipo de turismo, de que forma ele será oferecido, quem terá os retornos financeiros, como as

“culturas” e as rotinas devem se adaptar com a chegada do fluxo de visitantes, qual a postura esperada do anfitrião, qual a procedência de intermédio dos visitantes, quem manda e quem obedece.

Poder-se-ia referenciar, ainda que com uma leitura parcial e ressignificada a esse contexto, o proposto por Rousseau (1989) sobre contrato social (ou contratualismo), onde o indivíduo abdica de certos direitos para que exista um governante maior, criando-se uma ordem social. Rousseau apresenta tal conceito pelo contexto da formação de Estados e o poder que lhes é dado. Aqui, se assimila isso quando os ‘anfitriões’ abrem mão de certos direitos para um agente intermediário maior que conduz ao local um fluxo de visitantes dispostos a consumir sua cultura e seu território.

No caso de território indígenas, o consumo de uma indianidade imaginada, pode tanto se valer de uma caracterização material da cultura, ainda que não represente a realidade atual das comunidades, ou se valer da materialização dos aspectos culturais juntos aos ambientais e sociais para dar forma a um turismo que realmente propicie o ‘encontro entre culturas’. Se o discurso a favor do turismo, além da renda, é o do ‘encontro entre culturas’, a lógica de expor-se conforme o que se o visitante espera consumir é um tanto colonial. Logo, se busca um encontro entre culturas ou consumo de imaginários-estereótipos? A quem o turismo está a serviço nesse ‘jogo’ contratual de interesses, afinal? Do turista, do anfitrião, do intermediador das relações?

Nesse caso, fica claro que os interesses do intermediador sobre o que ele vendia aos turistas, como comunidade indígena, se sobrepunha aos da comunidade nos sentidos de repartição de bens, em saber sobre o bem estar da comunidade do jeito que estava sendo conduzida as imposições, se de alguma forma estava causando um desarranjo no cotidiano da comunidade.

Esse tipo de estrutura de turismo caracteriza o que autores como Carr, Ruhanen e Whitford (2016), Pereiro (2016), Torres Fernández (2010), Pilquiman e Skewes (2010), Ortiz de Zevallos (2008) e Urbanowicz (1989) descrevem como turismo étnico/etnoturismo indígena, como um tipo de turismo controlado por agentes externos que se baseia na espetacularização e exploração dos povos indígenas. Assim como os Tonga da Polinésia não aceitaram mais fazer

parte de um “human zoo”¹⁹ para o turismo (URBANOWICZ, 1989), os Baré do rio Cuieiras também não aceitaram mais, buscando ajuda do Instituto de Pesquisas Ecológicas (IPÊ) e outros parceiros para saber mais sobre o turismo e que outra maneira poderiam trabalhar e desenvolver um turismo ‘justo’ para eles, sem exploração.

5.1 A INICIATIVA DO TURISMO DE BASE COMUNITÁRIA

Em 2010, é iniciado o trabalho do IPÊ e com Nova Esperança por meio de oficinas de sensibilização sobre o turismo em Unidades de Conservação e turismo de base comunitária (GARRIDO MELO, 2014). Houve ainda outras oficinas sobre condução em trilha e melhoria no acabamento do artesanato. Quinze indígenas se reuniram com IPÊ para o levantamento de possíveis atrativos (PORTO, 2014). Essa nova perspectiva de turismo embasava-se no turismo de base comunitária e é interessante notar que buscou sair do turismo pela imagem de índio, para dar outro significado a esse turismo em território indígena por meio da vivência na comunidade a partir de atividades do dia-a-dia junto a atividades com o meio ambiente e da participação ativa dos indígenas no processo. “*Chegou o ponto de a gente pensar um roteiro pra cá né. Chegou a época do TUCORIN né, do turismo comunitário*” (Joarlison Garrido, vice-liderança, artesão, professor, 34 anos).

Em 2011, foi realizado um planejamento participativo com a comunidade por meio do IPÊ sobre o turismo abordando questões como organização comunitária, artesanato, alimentos e bebidas e recepção de visitantes. Para complementar o planejamento, fizeram intercâmbio com outras iniciativas de turismo comunitário e artesanato pelo Projeto Saúde Alegria, em Santarém (Pará), e na Fundação Almerinda Malaquias, em Novo Airão (Amazonas) (GARRIDO MELO, 2014). O Projeto Saúde Alegria possui diferentes projetos para o desenvolvimento territorial, a saúde comunitária, educação e comunicação e de empreendimentos sustentáveis. Nesse último, tem-se projetos como o artesanato, feito com produtos da floresta, e o ecoturismo comunitário, fundamentado na economia solidária e no

¹⁹ Sobre o termo, cf Arnaut (2011).

turismo de base comunitária. A Fundação Almerinda Malaquias atua principalmente com a produção e ensino de artesanato em madeiras reaproveitadas.

Eu trabalhei nesses últimos 10 anos só com madeira. Nós tivemos uma capacitação lá em Novo Airão. Lá tem uma Fundação Almerinda Malaquias, não sei se tu já ouviu falar. Trabalha só com resíduo de madeira, entendeu? Aí reaproveitamento de madeiras tudo é com eles lá [...] surgiu essas vagas lá pra capacitação quem já trabalhava com madeira e queria, tipo assim, aprender mais, aí foi pra lá. A gente levou uma equipe daqui pra lá. Aí, tipo assim, hoje, a maioria dessas pessoas que foram acho que pouca gente se envolveu nisso, maioria não, na verdade, a minoria foi que se envolveu, a maioria não se envolveu sabe? (Walmir Nascimento, artesão, gestor da hospedagem e restaurante comunitário, 41 anos).

As atividades levantadas para compor o TBC na Comunidade foram: Refeição (à base da culinária indígena Baré), Hospedagem (na casa de um indígena com cama e rede, e banheiro privativo), Farinhada (parte do processo final com a mandioca para a torragem que a transforma em farinha d'água. Oferece-se ao turista um *souvenir* da farinha que ele experienciou), Monitoria de artesanato (confecção de um artesanato junto com o turista), e Canoagem (o turista, guia por um condutor da comunidade, passeia de canoa por igapós próximos a comunidade para contemplação da paisagem e dos animais que ali aparecerem com opção de banho de rio) (PORTO; PROENÇA, 2019).

Com o roteiro na comunidade pronto, em 2012 passa a formar o Roteiro TUCORIN (Turismo Comunitário no Rio Negro) composto por mais cinco comunidade da RDS Puranga Conquista (Bela Vista do Jaraqui, São Sebastião e Nova Esperança) e da RDS Tupé (São João, Julião e Colônia Central).

realmente fazendo... não só prestando um serviço, mas ao mesmo tempo sendo eles mesmo, os atores sociais principais, porque as pessoas pagavam diretamente para os serviços e produtos dentro da própria comunidade. Ou seja, para eles mesmo. Então a gente queria que as pessoas tivessem o vínculo com eles, diferenciado. Mostrar um turismo com uma cara nova, onde a gente pudesse tirar um pouco essa cara de turismo na praia do tupé, esse turismo mais massivo que acontecia no baixo rio Negro, e que acontece. Então a ideia era fazer com que elas pudessem acessar um turismo diferente [...] um turismo que proporcionasse essa inclusão social e ao mesmo tempo essa proteção da natureza né falando um pouco disso. Essa era a ideia né? (Ruth Neves, voluntária responsável pelo Roteiro TUCORIN, grifo nosso).

O Roteiro (Figura 11) foi divulgado para agências, porém não foi comercializado por nenhuma. Mesmo depois de toda a estruturação o roteiro foi perdendo força pela falta de parceiros do mercado, por as ONGs não poderem mais continuar apoiando pela falta de verba para manter a pessoas responsável intermediando a ida dos turistas, fazendo as capacitações. Na época, não havia nenhuma agência com o enfoque para o turismo de base comunitária, onde as agências de Manaus se fossem comercializar o roteiro o colocaria no meio de outros pacotes convencionais.

Figura 11 - Experiência pelo Roteiro TUCORIN

Fonte: Autora (2016).

A Estação Gaboraba, do Pará, com foco em experiências de TBC foi articulada pela responsável voluntária para a venda do roteiro, porém aponta que ainda assim a demanda era muito baixo e ficou ainda mais devido a: (1) ao pagamento de cada serviço para cada prestador da comunidade, (2) para ir a Manaus não tinha uma agência local que viabilizasse o processo aos turistas, (3) a procura era por duas ou três pessoas e quando incluía a logística no preço o roteiro ficava muito caro. Isso inviabilizou muitas idas à Manaus para o Roteiro. Atualmente, a responsável a frente do Roteiro TUCORIN participa de forma voluntária na articulação de informações-chave para os turistas que queiram fazer o roteiro.

O roteiro TUCORIN, em Nova Esperança, tem um fluxo de turistas de baixo a nulo. Porém, se ressalta que a estrutura criada tanto por essa iniciativa do TUCORIN quanto pelas ONGs parceiras, favoreceu a comunidade em se organizar, se apropriar ainda mais desse modelo de gestão e, atualmente, colocarem para funcionar esse turismo por meio de roteiro próprio da comunidade criado junto a uma agência de turismo de impacto positivo.

O Tucorin tá meio esquecido. É outro. Porque não tem uma pessoa que fica na frente em Manaus, eu acho. [...] Eu tenho trabalhado com duas empresas que assinou com a comunidade, sabe nosso. Aí então, essas pessoas que a gente tá recebendo direito agora. Uma ou duas vezes por mês que mandam direto pra gente mermo como se fosse turismo de base comunitária, só que a empresa é outra, não vem pelo Tucorin. Pelo Tucorin mermo nunca mais veio! Faz tempo oh, se não mais de um ano, tá quase! O pessoal do IPÊ, eles tão aparte disso aí, sobre o turismo, aí o que acontece, aí uma vez por ano eles traz, mas não é pelo roteiro, sabe? É tipo assim, eles vem direto de São Paulo também. Pessoal do turismo consciente, não sei se tu já ouviu falar. [...] uma vez por ano eles vem aqui. Todo Natal, Ano Novo eles passam por aqui. (Walmir Nascimento, artesão, gestor da hospedagem e restaurante comunitário, 41 anos).

Em julho de 2016, em uma das primeiras visitas de campo à Nova Esperança, ainda se encontrou turistas norte-americanas (Figura 12) que estavam na comunidade pelo Roteiro TUCORIN. Diferente do campo de 2019 em que se encontrou apenas turistas das agências convencionais (Figura 13).

Figura 12 - Turistas pelo Roteiro Tucorin em 2016 na hospedagem comunitária

Fonte: Autora (2016).

Figura 13 - Turistas conhecendo a escola com o *tuxaua* e guia da agência convencional

Fonte: Autora (2019).

Essa realidade em campo, corroborada pela frase “*o turismo de base comunitária fracassou um pouco né*”, trouxe em primeiro momento a angústia de que talvez a comunidade voltasse a se submeter às velhas estruturas do turismo convencional. Em um segundo momento, voltando aos materiais colhidos em campo, se percebeu a construção de uma outra articulação com o turismo, onde correlacionam os fluxos de turistas que vão por agências convencionais e os por agência especializada em turismo de base comunitária dentro da estrutura criada pelo TBC, tanto de empreendimentos quanto o roteiro de atividades.

Para isso, foi analisado o TBC de Nova Esperança (Quadro 11) a partir do quadro de análise proposto por Fabrino (2018). Esse quadro foi construído com base na literatura nacional e internacional sobre TBC, em experiências de campo e apontamentos de especialistas e estudiosos da área. A autora propõe sete elementos-chave para analisar o TBC. Tal análise, além de ilustrar o atual cenário de TBC da comunidade, dá base para posterior análise dos impactos socioculturais sob a luz do desenvolvimento do turismo (de base comunitária).

Quadro 11 - Quadro de análise da iniciativa de TBC em Nova Esperança

Quadro de análise da iniciativa de TBC em Nova Esperança			
Elementos-chave	Critérios de análise	Critérios de verificação/Subcritérios	Em Nova Esperança
Dominialidade Refere-se ao grau de domínio da população local* sobre os aspectos de controle, propriedade e gestão da atividade turística. *Importante definir o entendimento de população local (residentes, nascidos no local, outros)	1. Propriedade	1.1 Identificar se os empreendimentos/serviços turísticos ofertados na localidade são de propriedade da população local.	1.1 Enquanto empreendimentos turísticos, tem-se a hospedagem e o restaurante comunitário construídos pelos indígenas, a partir de benefícios cedidos pelo IPÊ, onde uma família gerência ambos os empreendimentos. Os serviços são prestados diretamente ou intermediados pelos indígenas, sendo eles: gerência geral do turismo, gerência financeira, articulação externa, recepção aos turistas ou guia com turistas, hospedagem, alimentação, canoagem, trilhas, farinha e produção de artesanato, limpeza da comunidade, organização e apresentação do artesanato na barraca no terreiro.
		1.2 Identificar o tipo de propriedade (particular, coletivo, outro)	1.2 O restaurante tem caráter comunitário envolvendo duas famílias. A hospedagem é particular, sendo um quarto na casa de um indígena construído especificamente para receber turistas. O quarto possui banheiro privativo, cama e rede. Tem capacidade para até 4 pessoas.
		1.3 Identificar se há registro de posse.	1.3 Não se constatou um documento que registra a posse sobre o empreendimento pois é coletivo.
		1.4 Identificar se há concentração dos empreendimentos/serviços turísticos nas mãos de poucas famílias.	1.4 Os empreendimentos atualmente estão sob gerência de uma família. Ao que consta nas entrevistas isso ocorre por pouco interesse de outras famílias. Quanto aos serviços, estão distribuídos entre várias famílias.

	2. Gestão	2.1 Identificar se a gestão dos empreendimentos/serviços turísticos é realizada pela população local.	2.1 A gestão dos empreendimentos/serviços turísticos é realizada pelos indígenas em diferentes formas. Cada um assumiu uma responsabilidade cada atividade que prestam. O sentido de organização e gestão ocorre de forma coletiva.
		2.2 Identificar a forma de gestão (particular, coletivo, outro	2.2 A gestão ocorre de forma coletiva, horizontal, por meio do grupo de TBC na comunidade que faz parte da Associação da Comunidade.
	3. Mão-de-obra	3.1 Identificar se a mão de obra alocada nos empreendimentos/serviços turísticos é oriunda da própria comunidade.	3.1 A mão-de-obra tanto dos empreendimentos/serviços turísticos são de moradores da própria comunidade, desde a construção dos empreendimentos à produtos.
Organização Comunitária Almeja identificar o modelo e processo de gestão consolidada entorno do TBC, além de sua interação com o ambiente externo.	1. Organização Interna	1.1 Identificar a presença de Organização voltada para o desenvolvimento/fortalecimentos do TBC.	1.1 A comunidade possui uma organização dentro da associação da comunidade nomeada de “Grupo de TBC de Nova Esperança” formada pelos moradores que atuam diretamente com o turismo receptivo. Além dessas, tem-se a Associação-Mãe formada por membros de comunidades da RDS e o Conselho Deliberativo da RDS.
		1.2 Identificar o tipo de organização, número de participantes, frequência dos/nos encontros, histórico de formação e frentes de atuação da Organização.	1.2 Associação da Comunidade: dentro da Associação tem o grupo de TBC que segue suas diretrizes. Ela formada por 13 pessoas das atividades de: canoagem, trilha, farinha, oficina de artesanato, alimentação, articulação externa, gerência do roteiro e financeiro, e gerência mais geral. Associação-Mãe: Apoia e respalda perante o poder público as demandas das comunidades. Tem cunho político e faz a articulação política das comunidades. Conselho Deliberativo da RDS: Conselho que delibera as demandas das comunidades. Espaço de diálogo entre as partes (comunidades, instituições governamentais, não-

			governamentais, de ensino, empresas). Atua também como órgão de controle das atividades, em sugestões do que pode melhorar ou busca por parcerias. Fazem parte cerca de 30 conselheiros, dentre os comunitários das 12 comunidades e instituições. As reuniões acontecem a cada 3 meses em Manaus ou em alguma das comunidades da RDS.
		1.3 Identificar se a Organização está formalizada e em situação legal (CPNJ ativo/regular)	1.3 Associação da Comunidade: está em processo. Associação-Mãe: já está formalizada. Tem CNPJ. Conselho Deliberativo da RDS: vinculado a Secretária do Meio Ambiente do Amazonas.
		1.4 Analisar o impacto dessa Organização no desenvolvimento turístico local.	1.4 O impacto dessas organizações é visto de forma positiva, pois cada uma tem um foco de atuação diferente, mas que se integram. Exemplo: SEMA dá autorização para o visitante e agências estarem na RDS; o IPAAM fiscaliza se realmente estão com a autorização; o FOPEC leva demandas e sugestões pra melhoria da situação das comunidades; a UEA atua como instituição de capacitação das comunidades, de criação de roteiros ou em levar oficinas sobre como receber turistas; a Associação-mãe representa politicamente as comunidades. Buscam articular políticas públicas já existentes para fomentar o TBC; Quanto a comunidade, estão aproveitando e se apropriando do conhecimento e auxílio de parceiros para aos poucos gerenciar a atividade. A criação do grupo de TBC, permitiu a delegação de funções e responsabilidade, o que tem solidificado o grupo e fortalecido o TBC na comunidade.

		1.5 Identificar se há outras Organizações na comunidade e se estas oferecem apoio (técnico, logístico, jurídico, etc.) e/ou desenvolvem projetos em parceria com a Organização responsável pelo TBC.	1.5 Mesmo do acima.
		1.6 Identificar se os empreendimentos/serviços turísticos da localidade estão vinculados a esta Organização (ou seja, a proposta do TBC) ou a outra Organização existente na comunidade.	1.6 Mesmo do acima.
	2. Articulação Externa	2.1 Identificar a existência de apoio externo técnico, logístico, político e financeiro voltados para o desenvolvimento do turismo comunitário.	2.1 A comunidade possui o apoio de instituições como Fundação Amazonas Sustentável, Instituto de Pesquisa Ecológicas, SEBRAE, Instituições de Ensino e Departamento das Unidades de Conservação em apoio a: oficinas de capacitação, abertura de espaços para venda e divulgação do artesanato baré, organização do turismo de forma mais geral na RDS, de parcerias, visitas na comunidade de caráter turístico e científico, fomento ao empreendedorismo ribeirinho.
		2.2 Identificar se a Organização integra alguma Rede, Conselho, Fórum, Comitê em âmbito local, regional, nacional e/ou Internacional relacionadas ao turismo e/ou outras temáticas.	2.2 As lideranças da comunidade fazem parte do Fórum de Turismo de Base Comunitária do Baixo Rio Negro, do Conselho Deliberativo da RDS, da Associação-Mãe e do Fórum Permanente de Defesa das Comunidades Ribeirinhas de Manaus.

Democratização de Oportunidades e Repartição de Benefícios Refere-se à existência de mecanismos que contribuam para a repartição/democratização dos benefícios da atividade turística na localidade	1. Mecanismos Financeiros	1.1 Identificar a existência e efetividade de mecanismos financeiros propostos em torno do TBC (como, por exemplo, fundos de reservas e rotativos).	1.1 Existe um fundo da Comunidade e um fundo dos Artesãos. Atualmente, as agências que levam visitas à comunidade pagam um valor, por pessoa, que fica no caixa da comunidade. Esse valor, geralmente, está incluído no valor total do roteiro da comunidade. Tem-se como proposta recente, junto com a agência Braziliando, o desconto progressivo para fomentar a ida de mais pessoas pelo TBC.
	2. Acordos Comunitários	2.1 Identificar a existência e efetividade de acordos comunitários propostos em torno do TBC (como, por exemplo, acordos de rotatividade na prestação de serviços).	2.1 As funções são distribuídas entre 13 pessoas (no turismo receptivo), e tem funcionado a delegação de funções, onde em uma função estão entre 2 a 3 pessoas. Na criação do roteiro na comunidade foram negociados entre agência e o grupo de TBC os valores considerados justos para cada função e para a comunidade. O acordo foi construído respeitando a demanda de cada.
Integração Econômica Almeja evidenciar a integração do turismo com as outras atividades econômicas e produtivas da comunidade.	1. Fornecimento de Insumos	1.1 Identificar se a população local é fornecedora de insumos para a operação dos empreendimentos turísticos da comunidade.	1.1 Os principais insumos da comunidade estão no reaproveitamento de madeiras e utilização de sementes coletadas na região para o artesanato; e na alimentação a base de peixe e farinha. Nesse último, parte do alimento é comprado em Manaus.
	2. Comercialização de Produtos	2.1 Identificar se a comunidade comercializa produtos de base local para os visitantes.	2.1 Seu produto de base local é o artesanato feito a partir de sementes coletadas na região, de palha trançada e principalmente, de artesanatos feito em madeira reaproveitada como tatu, boto, arraia, canoa, zarabatana e flecha, colher de madeira, garfos, entre outros.
	3. Atrativos turísticos	3.1 Identificar se as atividades produtivas da comunidade (como, por exemplo, pesca agricultura, pecuária, artesanato, etc.) compõem a oferta de atrativos turísticos do local.	3.1 Compõe a oferta do turismo na comunidade: a agricultura de subsistência, com a roça de mandioca que proporciona tanto a experiência na casa de farinha, visita à roça e alimentos como a farinha torrada, o beijú e a goma de tapioca; a pesca e a criação de galinhas que complementa a

			mistura para os pratos preparados. O peixe em abundância da região é o Tucunaré. E a produção do artesanato.
Interculturalidade Relaciona-se com o intercâmbio cultural e troca de referências e experiências estabelecidas entre os turistas e a comunidade local.	1. Compartilhamento do Espaço	1.1 Identificar se o visitante e a comunidade dividem o mesmo lugar, e este representa um espaço de encontro e convívio.	1.1 Os espaços para o turismo, se circunscrevem no que se nomeou como aglomerado 2 (Figura 3). Alguns são espaço de comum convivência como a escola, a casa de farinha, o terreiro. Porém, em visitas de turistas convencionais, os visitantes só se misturam e interagem com indígenas que de alguma forma estão vinculados ao turismo, por meio da venda de artesanato por exemplo. Já os de TBC possuem um convívio e uma divisão do espaço maior, além da “arena turística” por se hospedar na casa de um morador, ficar mais tempo na comunidade, transitar por mais ambientes, conversar mais diretamente com os moradores, moradores esses que não necessariamente estão trabalhando com o turismo.
		2.1 Identificar o acesso do visitante ao patrimônio material e imaterial da comunidade.	2.1 As experiências turísticas na comunidade estão voltadas ao patrimônio imaterial cultural baré, voltando-se principalmente as práticas, lugares e objetos que compõe seu cotidiano e representam a formação e sentido de identidade, de território. Nesse sentido, tem-se: a apresentação da roça e a casa de farinha, a alimentação à base do peixe e de variações do processo da mandioca, à produção do artesanato nas casas, ou em espaços compartilhados, ao nheengatu, à relação de preservação e respeito por meio de atividades na floresta ou no rio.
	2. Participação Cultural	2.2 Identificar se a comunidade possui algum espaço e/ou iniciativa que possibilite acessar elementos da cultura do visitante	2.2 Os espaços de acesso a cultura baré pelo visitante ocorre tanto em espaço criado para o turismo e espaços comuns da comunidade. O espaço criado, ou a arena turística, seria o terreiro onde fica tanto os artesanatos, quanto é o local de apresentação da dança do Dabucuri, se houver. Os espaços

			comuns são ressignificados naquele momento pelo turismo como a escola, a biblioteca da comunidade (<i>Uka</i>), a casa de farinha, a oficina de artesanato.
	3. Geração e difusão de informação sobre a cultura local	3.1 Identificar as formas de geração e difusão de informação por parte da comunidade (como, por exemplo, palestras, vídeos, depoimentos, oficinas) e se elas estão integradas ao roteiro TBC.	3.1 A vice-liderança é a principal articuladora externa da cultura baré de Nova Esperança. Participou de palestra na UEA. Participa de eventos vinculados principalmente ao empreendimento ribeirinho indígena por meio do artesanato. O derradeiro foi em julho/2019 em São Paulo. A outra ferramenta utilizada por diferentes membros da comunidade são postagens no Facebook em suas contas pessoais divulgando fotos, visitas, ou oficinas que aconteceram em Nova Esperança.
	1. Saneamento ambiental	1.1 Identificar como se dá a gestão/acesso da comunidade com relação aos resíduos sólidos.	1.1 As sobras orgânicas ou resto de comida viram adubo ou dão para os animais. Plástico e papel são queimados. Os demais são enterrados. Em agosto/2019, foi iniciado uma sensibilização para a separação correta dos lixos e o armazenamento dos resíduos. Foi criado um ponto de coleta seletiva.
		1.2 Identificar como se dá a gestão/acesso da comunidade com relação aos efluentes.	1.2 A comunidade possui aterro, paralelo ao ponto de coleta, com fossas sépticas. As fossas são usadas pelas famílias mais para lavar louça ou descarga. Produtos não recicláveis vão para o aterro.
		1.3 Identificar como se dá a gestão/acesso da comunidade com relação ao abastecimento de água.	1.3 Nova Esperança possui poço artesiano que puxa água do rio, purifica, e permite a utilização da água para cozinhar, lavar, beber. O funcionamento do poço precisa do motor de luz (a diesel) da comunidade pra funcionar.

Gestão Ambiental Refere-se as condições da comunidade com relação ao saneamento ambiental, as formas de manejo dos recursos naturais e as ações de educação ambiental.	2. Manejo dos Recursos Naturais	2.1 Identificar o manejo dos recursos naturais locais sob a perspectiva institucional (refere-se às ações de caráter administrativo, legal e/ou político para salvaguarda dos recursos naturais locais).	2.1 Tem-se o Manejo dos Quelônios por meio do Projeto pé-de-pincha (SEMAS). Em março/2018, houve o primeiro roteiro para essa ocasião com a participação de dez pessoas para a soltura dos quelônios. Como proposta de inclusão nas atividades organizadas do turismo tem-se o turismo de pesca.
		2.2 Identificar o manejo dos recursos naturais sob a perspectiva técnica (relaciona-se ao manejo específico adotados na gestão dos recursos naturais locais – técnicas, petrechos e ofícios).	2.2 Mesmo do acima.
		2.3 Identificar a existência de conflitos socioambientais estabelecidos dentro da comunidade e/ou com o seu ambiente externo.	2.3 O que poderia ser mencionado como conflito socioambiental no ambiente externo são invasores na RDS que vão para caça ilegal. Relatou que em agosto/2018, mais de 20 pacas foram alvo de caças ilegais. Houveram relatos também de extração ilegal de areia no rio Cuieiras, que estaria poluindo o rio, afastando os peixes e desrespeitando o território das comunidades.
	3. Educação Ambiental	3.1 Identificar a existência de ações na comunidade voltadas para a conservação e valorização de seu meio ambiente	3.1 Por se localizarem em RDS, sempre acontecem oficinas ou palestras voltadas a conservação e valorização do meio ambiente. Além disso, a comunidade faz trabalho com crianças e adolescentes por meio da Feira de Ciências da Escola. Em 2018, o tema foi sobre as plantas medicinais. Em 2019, em setembro, o tema será o cuidado com flora e fauna.

Comercialização e Promoção do TBC Refere-se à identificação das formas de promoção e comercialização do roteiro de TBC no mercado	1. Promoção	1.1 Comunicação com o público exterior: Identificar se as narrativas utilizadas na comunicação com o público incorporam os valores socioculturais e ambientais presentes na iniciativa.	1.1 As narrativas hoje de promoção o sobre Nova Esperança estão vinculadas a experiência na Amazônia, às ações do cotidiano voltadas ao turismo e que os retrata em sua forma singular e real de ser indígena contemporânea no baixo rio Negro. É interessante notar que a promoção não foca em adereços ou pintura indígenas como atrativo. O atrativo está na experiência do dia-a-dia. Tem se pensando também em incluir mais atividades culturais como contar histórias e mitos baré.
		1.2 Fortalecimento do TBC: Identificar se a comunidade contribui para o fortalecimento do TBC como opção de viagem, divulgando outras iniciativas parceiras e comunicando ao visitante os valores/princípios do TBC.	1.2 As experiências de viagens da comunidade estão vinculadas em quatro âmbitos: (1) atividades de lazer em outras comunidades; (2) viagens a Manaus para resolução de burocracias ou estudos; (3) viagens de intercâmbio a outros municípios e comunidades para conhecer e aprender com o TBC do local; e (4) viagens proporcionadas por parceiros que investem no empreendedorismo ribeirinho. Em julho/2019, a vice-liderança esteve em São Paulo na B2W Marketplace para apresentar a articulação e desenvolvimento do trabalho dos artesãos (Grupo Surisawa) de Nova Esperança.
	2. Comercialização	2.1 Venda direta: Identificar se a comunidade comercializa diretamente os seus roteiros aos turistas. Em caso positivo, identificar como acontece essa comercialização.	2.1 Não se identificou a comercialização direta do roteiro aos turistas. A comunidade depende de intermediários para estabelecer o contato entre turista e comunidade. Vale ressaltar que a intermediação foi estabelecida em comum acordo e criado um roteiro próprio da comunidade por ambas as partes.

		<p>2.2 Agências/Operadores turísticos do mercado: Identificar se os roteiros são comercializados por agências/Operadores turísticos do mercado. Em caso positivo, identificar como acontece essa comercialização: - Relação entre a comunidades e a agência/operadora (valores do pacote, valores repassados, para a comunidade, etc.); identificar com quantas agências/operadoras a comunidade atua; identificar se há dependência nessas agências/operadores para a comercialização dos roteiros.</p>	<p>2.2 O roteiro na comunidade é comercializado por agência convencional e específica de experiências de turismo de base comunitária.</p> <p>O valor do pacote depende do número de pernoites e pessoas, havendo agora a iniciativa de desconto progressivo para engajarem quem iria só, levar mais uma pessoa. No valor do roteiro já consta o valor de 40 reais por pessoa que vai para o caixa da comunidade.</p> <p>Identificou-se três agências (duas de Manaus e uma do Rio de Janeiro) e duas em processo de se regularizar por meio de contrato com a comunidade.</p>
		<p>2.3 Parceiros e incentivadores (como ONGs e Redes, por exemplo) da proposta de TBC: Identificar se os roteiros são comercializados por Parceiros e Incentivadores da proposta de TBC na comunidade: Em caso positivo, identificar como acontece essa comercialização: - relação entre a comunidade e o parceiro/incentivadores (valores do pacote, valores repassados para a comunidade, etc.); Identificar com quantos parceiros a comunidade atua; identificar se já dependência nesses parceiros para a comercialização dos roteiros.</p>	<p>2.3 A comercialização do roteiro por meio de ONGs ocorre de forma incipiente, de baixo a nulo. O IPÊ promove uma visita anual à comunidade. A comercialização que era feita por meio do Tucorin e pelo Centro de Turismo Comunitário na Amazônia não tem ocorrido.</p> <p>Quando havia fomento ao roteiro, a comunidade era dependente dele e das ONGs que intermediavam. Com a falta de recursos e a ausência das ONGs, o TBC decaiu devido a dependência do intermédio. Ele voltou a se reerguer, agora como roteiro da própria comunidade, por meio da parceria com as agências.</p> <p>Quanto ao artesanato, a FAS tem sido a principal apoiadora e articuladora da venda e promoção dos artesanatos. Além deles, a comunidade revende o artesanato para a loja do Instituto Nacional de Pesquisa na Amazônia (INPA) e em loja no centro histórico turístico (Galeria Amazônica).</p>

	3. Uso de Tecnologia da Informação e Comunicação	3.1 Identificar a presença de internet na região e a existência de pessoas na comunidade capacitadas na utilização das TICs.	3.1 Não há sinal de telefone na comunidade apesar de tentativas de instalação de antena. Porém, possui sinal de Wi-Fi devido ao ensino médio tecnológico, o que permite comunicação via redes sociais com pessoas na comunidade. O Wi-Fi depende então da ativação do motor de luz da escola. De segunda a sexta o motor é ligado entre os horários: 08h00 até 12h00, 14h00 às 17h00, 18h30 às 22h00. Aos sábados e domingos apenas no período da tarde e noite.
		3.2 Identificar a presença da iniciativa de TBC nos meios digitais (site, redes sociais, aplicativos, etc.). Em caso positivo, verificar a efetividade dessa presença digital: informações claras e atualizadas, identidade visual atrativa, etc.).	3.2 Não se identificou nenhuma rede social da comunidade na divulgação do turismo ou do artesanato. O que se nota é a presença dos indígenas nas redes sociais Facebook e Instagram e que eventualmente compartilham algo relacionado a esses temas. O que se tem de divulgação na internet sobre Nova Esperança está vinculado ao: roteiro TUCORIN pelo Centro de Turismo Comunitário na Amazônia; às redes sociais e sites das agências parceiras; e a localização da Comunidade no Google Maps. Não há uma comunicação virtual organizada para e pela comunidade que estabeleça um padrão, ou como e o que deve ser divulgado.

Fonte: Autora (2019) elaborado a partir de Fabrino (2018, p. 316-318).

A partir da análise dos sete elementos-chave da iniciativa de TBC em Nova Esperança, conclui-se que a Dominialidade, a Organização Comunitária e a Interculturalidade são os pontos fortes que constituem a base do TBC.

A dominialidade se dá devido os empreendimentos turísticos e os serviços turísticos serem de propriedade e gestão de indígenas da comunidade, onde eles estão a frente da: gerência geral do turismo, gerência financeira, articulação externa, recepção aos turistas ou guia com turistas, hospedagem, alimentação, canoagem, trilhas, farinhada e produção de artesanato, limpeza da comunidade, organização e apresentação do artesanato na barraca no terreiro. A gestão ocorre por meio do grupo de TBC da comunidade que faz parte da Associação. Ao total são 13 indígenas envolvidos. E toda a mão-de-obra procede da própria comunidade.

A Organização Comunitária, enquanto articulação interna, ocorre por meio da tomada de decisões em coletivo, ou pelo grupo de TBC ou mais geral por assembleias com todos os moradores. Cada atividade relacionada ao turismo possui um ou mais responsáveis, o que facilita o trabalho em coletivo. Quanto a externa, tem-se as lideranças comunitárias e o responsável pela hospedagem comunitária em articular com agências a ida de turistas, preços, tempo de estadia, etc. Além de agências, a articulação também ocorre no que tange as questões territoriais e políticas da RDS que influenciam o ordenamento do turismo, por exemplo.

A interculturalidade abrange o espaço de convivência entre indígenas e turistas, onde os turistas de “TBC” possuem um maior convívio e uma divisão do espaço, por se hospedar na casa de um indígena, ficar mais tempo na comunidade, transitar por mais ambientes, conversar mais com diferentes moradores, que não necessariamente estão trabalhando com o turismo. O acesso a manifestação dos bens culturais Baré se dá nas práticas, lugares e objetos que compõe o dia-a-dia e representam a formação e sentido de identidade, de território. Nesse sentido, tem-se: a apresentação da roça e a casa de farinha, a alimentação à base do peixe e de variações do processo da mandioca, à produção do artesanato nas casas, ou em espaços compartilhados, ao *nheengatu*, à relação de preservação e respeito por meio de atividades na floresta ou no rio. Os espaços comuns são ressignificados pelo turismo como a escola, a biblioteca da comunidade (*Uka*) e a casa de farinha.

Essas bases reverberam em como os indígenas têm se articulado com outros desdobramentos do turismo que não são provenientes do TBC, mas que são incluídos nele. A

primeira experiência da comunidade com o turismo, foi pelo convencional e se baseava na relação de submissão e imposições, onde na fala dos entrevistados, eles se percebem como explorados pela empresa da época e que não havia uma real valorização da sua cultura. O benefício que tinham era a obtenção de renda por meio do artesanato. A produção para se vestir e dançar não era remunerada e ainda assim, fazer sempre era cansativo ou nem todos queriam participar. Com a chegada do TBC, tanto as vestes de “índio” foram deixadas de lado para o turismo. *“a gente dança, mas fora disso, porque se colocar no pacote, toda vez que vier, nós vamo ter que fazer isso”* (José Pancrácio, *Tuxaua*, liderança, 57 anos). Não existia também uma troca e encontro entre ‘outros’. Poucas foram os turistas que depois voltaram e continuaram a visitar a comunidade. Como o caso de uma turista, sempre citada nas entrevistas, que se encantou pela comunidade e até 2018, quando ainda tinha mobilidade, ia à Nova Esperança. Então, vale indagar, de 150 turistas convencionais, toda a semana, por cinco anos, por que só houve uma?

Com o início do Turismo de Base Comunitária por meio do apoio das ONGs já supracitadas, e entendendo o contexto local como área protegida, foram estabelecidos e criados ambientes para fortalecimento e apropriação do conceito de TBC, e de como ele poderia ser usado a favor da comunidade para criar outra realidade sobre o turismo. O roteiro que se tem hoje na comunidade, que organiza a visita na comunidade para turistas de agências convencionais está totalmente articulado com o roteiro do TBC de Nova Esperança, como explica o *tuxaua*, seu José:

Primeiro a recepção que eu faço né, eu dou as boas-vindas, aí eu falo o que que a comunidade tem de oferecer: tem a casa de farinha, aí tem a visita na comunidade. Aí nessa visita, eu incluo: a roça, ele (turista) quer conhecer a roça. O turista quer ver né a mandioca, ele não conhece, a maniva, a mandioca que faz a farinha, ele quer conhecer onde é feito, no caso da casa de farinha né. Quais são os processos da farinhada né, rapar, cevar, torrar, prensar, essas coisas, que eu falo pra ele né, ofereço né, é a visita, e a explicação, como é feito o procedimento da casa de farinha pra fazer a farinha, explicar um pouco como que os alunos, na cultura e qual é a... o conhecimento da educação para os povos indígenas que hoje nós temos. A... a escola tem o nheengatu né, os professores bilingues e não bilingue. As duas trabalham juntas né? E eles querem saber se antigamente existia isso né? Eu falo pra eles que não né!! Isso é uma novidade nova, uma luta nossa nova. Aí explico da biblioteca, aí o último espaço no artesanato. Isso é o que a comunidade oferece, pro turista. (José Pancrácio, *Tuxaua*, liderança, 57 anos).

A iniciativa por parte dos órgãos (IPÊ, DEMUC e UEA) sobre o turismo de base comunitária foi de suma importância, pois na apropriação dos conceitos, significados e formas

do TBC os indígenas chegaram ao entendimento de que a situação estavam inicialmente era de exploração, e ao se apropriarem desse novo conceito e realidade, buscaram por um turismo que os beneficiasse na renda, que os valorizasse e respeitasse enquanto povos indígenas e que eles pudessem ter a gestão da atividade.

*Então, nesse sentido, ajudou muito a ver o que de fato tava certo, o que precisava melhorar, o que tava errado. Aí eu como articulador, sempre fui ajudar o povo nesse sentido, de ter conhecimento e ajudar de alguma forma né. Mostrar que não tava certo né e a gente começou a discutir né que esse era um turismo que ninguém queria. A gente queria um ambiente que pudesse valorizar e respeitar nossa especificidade, que pudesse contribuir na renda das famílias né e que a gente pudesse gerenciar também. Esse conceito né, aprendi participando e indo nas oficinas realizadas aqui como toda a equipe de artesãos da comunidade, mais o restaurante. Então, **a gente foi se apropriando disso, desse conhecimento**. Um efeito automático foi que a gente foi percebendo que tava errado. A gente preferiu romper com eles, a gente até sondou um retorno deles, mas assim, é eles tem interesse em voltar pra cá né. [...] Só que não vai ser mais assim, eles (Iberostar) tão pensando que vai ser como da ultima vez. Só que não. **A gente já sondu e conversou com o Conselho da RDS, eles tiveram presentes também, e a gente já botou algumas condicionantes pra eles**. A primeira seria o pagamento dos serviços que vamos prestar pra eles. Esse seria um dos básicos. A gente entende que a comunidade... tanto é que a gente se organizou hoje, tem três agências: o pessoal do Braziliando, da Manati e da Heliconia Amazon que eles pagam uma taxa da comunidade. Cada visita que eles vem, eles deixam já um valor X pra comunidade, fora o artesanato que eles comprem que gera a renda pras famílias. Mas assim, é compra para necessidade de bem coletivo. [...] Recentemente chegou o interesse também da Amazon Clipping pra também chegar com a gente pra fazer um turismo mais organizado (Joarlison Garrido, vice-liderança, artesão, professor, 34 anos, grifo nosso).*

Essa apropriação do turismo em Nova Esperança fica evidente na fala de envolvidos com o turismo quanto a participação em negociações com as agências convencionais e de TBC, em sua participação no Conselho Deliberativo da RDS, nas imposições deles para que o turismo ocorra. Porém, para chegar a esse ponto, a comunidade teve dificuldade em articular com as agências essa nova estrutura de turismo por não ser usual essa forma de organização frente a atuação das agências de turismo da região em comunidades indígenas. Hoje a comunidade possui contrato com três agências (uma do Rio de Janeiro, uma de Manaus e uma francesa que fica em Manaus), além de duas de Manaus que demonstraram interesse.

*Então, a gente deu início, no começo foi bem difícil, porque isso é novidade na região esse negócio de turismo né. Você sabe que aqui na região dificilmente tem iniciativas (de TBC). [...] Depois que eles começam a entender a importância da atividade pra aquele povo, aquela comunidade, eles começam a chegar e começam a ajudar, entendeu? É nesse sentido que nós estamos e eu vejo com um olhar bem otimista em relação a isso. Ninguém tá precisando sair pra divulgar e ir atrás. **As pessoas estão chegando né, querendo saber como faz pra mandar grupo, como precisa fazer, aí tudo isso já é uma discussão nossa com a agência** (Joarlison Garrido, vice-liderança, artesão, professor, 34 anos, grifo nosso).*

Tem duas empresas que assinou contrato com a comunidade, sabe nosso [...] o primeiro já tem quase um ano direito, o outro tá com dois meses. Uma empresa francesa (Heliconia) e outra duma moça lá do Rio de Janeiro (Braziliando) [...] através dela já vieram três pessoas [...] e agora já tem de novo pessoas pra vir. Nós já temos pacote agora porque a gente ofereceu pra essa agência lá. Então todos já tem noção o que vem fazer, o que vai fazer entendeu? Então tipo assim, já tá tudo organizado. Não sei se o Zé te mostrou. Ele tem do novo agora (Walmir Nascimento, artesão, gestor da hospedagem e restaurante comunitário, 41 anos, grifo nosso).

Hoje o nosso foco é 100% Nova Esperança. A gente precisa assumir nosso compromisso financeiro com eles né. A gente levantou com o Walmir, o que que ele achava que era um número de viajantes ideal pra tá nessa experiência e aí ele apontou que seriam 4 viajantes, até por conta da estrutura da casa, que ele tem uma suítezinha que recebe os viajantes e cabem dois viajantes na sala também. E também a gente perguntou pra ele quantas experiências ele gostaria que tivesse por mês. Ele falou “ah, duas... até três dá!”. Então a gente tá focando nessas duas pra também... é a casa deles, é a vida deles e a gente também não quer que isso interfira na vida da família. (Ana Taranto, Proprietária da Agência Braziliando, grifo nosso)

São três as opções de roteiros de turismo de base comunitária pelo Braziliando de 2, 4 e 6 noites, onde a maioria dos viajantes optam pelo de quatro noites. Entre, jun/2018 e julho/2019 foram oito viajantes por essa agência. A consolidação do contrato com Nova Esperança ocorreu por meio de indicação de viajantes e parceiros. Teve-se a visita teste em junho, e em julho fecharam o roteiro seguido do contrato estando a frente as lideranças e Walmir, apontado como o articulador do TBC na comunidade. O ajuste de valores para o pacote foi negociado e acordado entre partes já que a média é entre um ou dois, e os valores que eles estariam “acostumados” seriam de grupos maiores que vão para passar o dia.

Daí a gente entendeu com eles assim: como eles gostariam de fazer as experiências, que tipos de atividades eles achavam interessantes que entrasse no roteiro, quanto que eles achavam que era justo pagar por cada atividade. E aí, foi até preciso fazer uma adaptação, porque tavam acostumados a receber é navios, já teve o Iberostar no passado, agora tem esses parceiros, mas que vem passar o dia na comunidade, mas não dorme. O turismo de base comunitária me parece é algo ainda um pouco novo pra eles, então a gente teve que fazer uma adaptação em valores, por eles tavam acostumados em valores pra grupos maiores e não era o caso da Braziliando né, que geralmente vai um viajante ou dois viajantes. E daí fizemos isso com eles, montamos os roteiros com base em tudo que eles levantaram e começamos a levar os viajantes [...] e a gente foi vendo que tava dando super certo. Cara, a gente fazia as pesquisas com os viajantes e todo mundo apaixonado assim. O Walmir é uma pessoa muito comprometida, sabe? Super responsável, super atencioso. A Juliana que também arruma a casa e recebe os viajantes, ela tem um cuidado muito grande. E eles já estão desenvolvendo o turismo a bastante tempo, então eles já têm um conhecimento maior do que que dá pra fazer, do que que não dá pra fazer. (Ana Taranto, Proprietária da Agência Braziliando).

Essa postura de construir junto e fomentar o empoderamento da comunidade também é pontuado por outros parceiros. O turismo e a sustentabilidade seriam alcançados quando, independentemente dos parceiros, a comunidade consegue se organizar, mesmo diante de conflitos internos, e dar continuidade ao turismo de base comunitária.

Eu acredito muito que a gente como instituição parceira, nós temos que ter um limite também de atuação, né? Se a gente fala de empoderamento, de sustentabilidade, a gente tem que ver até onde a comunidade também sozinha consegue tocar as coisas. E eu fiquei bem feliz de ver eles fazendo já esse reinvestimento né, fazendo reformas, já fazendo contato diretamente com as agências e as agências chegando até lá.[...] Porque a gente sempre fica no medo né Ana, se a gente fazendo a coisa correta. Correta no sentido de que a gente sabe que o conceito de TBC, é um conceito em eterna construção, porque a gente sabe que tá vinculado a relacionamentos né? Então, as pessoas tem horas que estão com vontade de empreender, outras já perdem a vontade com o tempo. Então, também tem as questões de conflitos internos da comunidade. Tudo isso tem que ser levado em consideração nos empreendimentos comunitários. E o nosso maior resultado, é ver a coisa acontecendo independente de instituição parceira tá ali 24 horas. Isso é sustentabilidade! (Nailza Porto, Pesquisadora do Instituto de Pesquisas Ecológicas - IPÊ).

Partindo do princípio de que Nova Esperança passou por diferentes formas de desenvolvimento do turismo, é possível afirmar então que esta possui três fases de desenvolvimento que se caracterizam em:

Fonte: Autora (2019).

Se comparadas as atividades ofertadas (Quadro 12) para receber turistas ‘convencionais’ e os de ‘TBC’, nota-se que a base que foi criada pelo TBC é a utilizada para o convencional.

Quadro 12 - Comparativo das atividades para o turismo convencional e comunitário

Atividades e procedimentos	Turismo de base comunitária	Turismo convencional
<i>Autorização da Reserva de Desenvolvimento Sustentável para licença a agências de viagens e turistas</i>	X	X
<i>Pagamento por ir à comunidade</i>	X	X
<i>Recepção e acompanhamento na Comunidade pelo Tuxaua</i>	X	X
<i>Visita a escola e a biblioteca</i>	X	X
<i>Farinhada (quando solicitado previamente)</i>	X	X
<i>Alimentação no restaurante comunitário</i>	X	* (apenas alguns casos do Convencional)
<i>Futebol na comunidade final da tarde</i>	X	* (apenas alguns casos do Convencional)
<i>Compra de artesanato</i>	X	X
<i>Festas de lazer e religiosas</i>	*(quando há turistas nessas ocasiões)	*(quando há turistas nessas ocasiões)
<i>Banho de rio</i>	X	-
<i>Canoagem</i>	X	-
<i>Trilha</i>	X	* (apenas alguns casos do Convencional)
<i>Alojamento em casa de comunitário</i>	X	-
<i>Oficina de artesanato</i>	X	-

Fonte: Autora (2019).

Ou seja, a articulação com as agências convencionais ocorre a partir do que se é estabelecido pelo modelo de gestão do TBC, assim, as agências que queiram trabalhar com a comunidade deve aceitar tal formato de atividades (do roteiro já estabelecido), que há o pagamento pelo serviços prestados e que estas são parceiras na realização da atividade turística.

A experiência de tais acordos e parcerias que vem ocorrendo em Nova Esperança demonstra que: (1) o TBC é fundamental, enquanto modelo de gestão, para o fortalecimento

interno dos aspectos de dominialidade, organização comunitária e interculturalidade; (2) tal fortalecimento e compreensão de si (comunidade) e da atividade, influência diretamente em eles determinarem como será o turismo, quais os papéis de cada agente do turismo, seja interno ou externo; (3) é possível ter agência convencional como parceira, sem ser explorado o estereótipo de “índio”; (4) a cultura indígena é valorizada pelo turismo de base comunitária ao entendê-la tanto nas manifestações culturais quanto nas vivências com a base territorial; e (5) o turismo como ferramenta política ao visibilizar as comunidades indígenas e possibilitar que o não-indígena conheça o que é ser indígena contemporâneo nesse pedaço de Amazônia, na Manaus rural.

Outro ponto a ser ressaltado é o artesanato, atividade essa que ganha notoriedade quando observada atentamente e que não deve ser confundida como sinônimo do turismo, afinal, se desenvolveu para além do turismo receptivo.

5.2 ARTESANATO BARÉ: PARA ALÉM DO TURISMO RECEPTIVO

Como apresentado anteriormente, o turismo receptivo em Nova Esperança inicia com a produção e venda de artesanato para turistas. Iniciado por uma das primeiras moradoras da comunidade, Sonia Garrido, hoje a comunidade possui cerca de 20 artesãos. O artesanato cresceu, se tornando fonte uma das principais fontes renda das famílias por meio do turismo.

Logo que foi fundada a comunidade [...] quando a gente foi reconhecido como povos indígenas pela COIAB, a gente resolveu começar a trabalhar com artesanato. A Sonia, minha irmã, a primeira artesã daqui começou a fazer artesanato (Rosemeire Garrido Melo, 39 anos, artesã baré).

Logo que a gente chegou aqui no Cuieiras a gente trabalhava com madeira, assim, cortando, desmatando na mata mermo, cortando aquelas varas de escora né pra conseguir dinheiro. Mas era muito trabalho, trabalho pesado. Final do dia tava cansado de tá trabalhando carregando peso. Aí quando ela (Sonia) inventou de fazer artesanato... assim, na época tinha muito turista andando aqui nesse rio, aqueles grupos grandes de turistas. Aí ela começou a fazer [...] ela começou a vender e aí a gente começou a ver que ela vendia bem né, aí nos fomo começando a fazer também, igual ela. [...] aí aprendi a fazer, meu outro irmão também, aí a outra “vamo fazer também”. Aí a gente foi fazendo, fazendo e agora quase todo mundo trabalha, porque aqui nessa comunidade a renda mermo daqui, quase de todos, é mais do artesanato mermo (J.L.G.M., 44 anos, artesão baré).

O turismo tava bem forte aqui, na verdade. O Iberostar frequentava aqui nessa época. [...] o movimento era grande. Trazia 100-150. Muita gente! Então, nessa época, o turismo era bem intenso aqui. [...] quando a gente veio pra cá, daí eu disse “eu tenho que fazer algo”. Aí a Sonia disse “não, tem sempre esse pessoal aqui, nossa fonte de renda é essa aqui. Se tu quiser trabalhar com a gente faz tuas coisas lá e traz”, foi assim que eu comecei, por incentivo dela e por ter esse fluxo de turista lá que trazia a fonte de renda pra comunidade (Célio Arago, 38 anos, artesão baré).

eu aprendi a fazer artesanato com a minha sogra mermo assim, ela me ensinou a fazer, me ensinou a furar na máquina, porque tem a maquinazinha que a gente fura a semente né, ela é muito perigosa, qualquer coisa ela vara tudo o dedo da gente, fura, aí ela me ensinou como furar, como enfiar, já até tecer ela me ensina, marreu num consigo fazer aqueles tecidos lá que ela faz lá (Rosemary Correa, 28 anos, artesã).

Os artesanatos produzidos podem ser divididos em: os de sementes, os de escama de peixe (pirarucu), os trançados de palha, os de tecido e os de madeira. As mulheres produzem quase todos. Os de madeira são, majoritariamente, produzidos pelos homens. A variedade de pulseiras, colares, brincos, trançados e tecidos condizem com o estilo de cada artesã, onde a mesma categoria de produto, varia pelo processo criativo do formato, sementes, trançado, cores como apresentado nas figuras 14, 15, 16 e 17.

Figura 14 - Artesã Sonia organizando os produtos para a chegada de turistas

Fonte: Autora (2018).

Figura 15 - Colares feitos com tento

Fonte: Autora (2018).

Figura 16 – Artesã Rosemeire organizando os colares

Fonte: Autora (2018).

Figura 17 - Colares feitos com as sementes piradabi e morototo

Fonte: Autora (2018).

Os artesanatos de madeira são os carros-chefe da produção de Nova Esperança (Figura 18 e 19). São baseados nos animais da fauna Amazônica (tatu, boto, peixe-boi, arraia, peixe, paca) ou em objetos do dia-a-dia ou da cultura indígena (canoa, zarabatana, colher, garfo).

Figura 18 - Arraias pequenas

Fonte: Autora (2018).

Figura 19 - Zarabatanas

Fonte: Autora (2018).

As arraias são feitas com técnica de marchetaria (quando se encaixa uma madeira na outra sem precisar de prego para fixação). As pintas da arraia são duas madeiras, uma encaixada na outra, e que depois são encaixadas em madeira maior, lixadas até dar esse acabamento como e fosse detalhes da própria madeira, finalizadas com verniz. As madeiras utilizadas são reaproveitadas. Muitas estão caídas há anos devido a atividade extrativista que acontecia na região. A mais comum é a itaúba. Nas arraias (figura 18) as madeiras são: itaúba amarela e preta. As zarabatanas (figura 19) são feita de paixúba trançadas com fibra de arumã. Algumas tiras são tingidas de vermelho. Os artesãos trabalham em casa ou em áreas próximas a de suas casas. O IPÊ fez um projeto para produção do artesanato onde ficaram máquinas para manuseio de madeiras e um espaço de uso coletivo. Porém, as pessoas preferiram continuar fazendo o artesanato em suas casas (Figura 20 e 21).

[...] foi um projeto de compra de materiais para o artesanato. Foi aprovado e nós compremo as máquinas, tudinho. Mas não é dizer que não foi pra frente. Foi pra frente que hoje, é... esse projeto (gaguejando) a comunidade valorizou muito. Quer dizer, não funcionou do jeito que eu queria né, ter um local onde todo mundo... arrumasse as máquinas, pra onde todo mundo fosse trabalhar; e não funcionou né. Mas incentivou todo mundo a trabalhar. As máquinas tão aí né. Mas todo mundo trabalha na sua casa mesmo né. É que o nosso projeto com o IPE, era formar uma casa... nós formemo né lá, botemos as máquinas, só que não funcionou [...] porque

cada um queria fazer individual [...] ainda funcionou acho que um ano (José Pancrácio, Tuxaua, liderança, 57 anos).

Figura 20 – Artesã Juliana fazendo brincos de escama de pirarucu

Fonte: Autora (2018).

Figura 21 – Artesãos Vanice e Lindoso na produção de zarabatana

Fonte: Autora (2018).

Figura 22 - Canoas em madeira

Fonte: Autora (2018).

Figura 23 - Colher e garfos em madeira

Fonte: Autora (2018).

Além desse projeto, ocorreram também oficinas para produção de peças de madeira e tecidos por meio de intercâmbio em Novo Airão e São Gabriel da Cachoeira.

Que quem não sabia fazer peça de madeira, é o IPÊ fez um projeto, é....fez um intercambio pra Novo Airão. Aí os daqui foram pra novo airão aprender, fazer peça de madeira. E veio também o intercambio de são Gabriel pra cá, ensinar o pessoal a fazer tecido. No caso desses colar tecido né, que existe. Pessoal não sabia. Também foi através do IPÊ que o pessoal trouxe né pra cá esse intercambio pra fazer também,

esse conhecimento... troca de conhecimento, né!! O que eles sabiam lá, ninguém sabia, o que eles não sabiam aqui, eles sabiam lá, então veio pra cá, aprendeu a fazer coisas aqui que eles não sabiam fazer lá com a madeira, que lá eles não faziam; ela aprendeu a fazer arraia, fazer o boto; já levou o conhecimento daqui pra lá. De lá, ela trouxe o tecido que nós não sabia, tecer o colar tecido. Então esse é o conhecimento também, através do IPÊ. (José Pancrácio, Tuxaua, liderança, 57 anos).

A identificação dos artesanatos é feita por meio de etiqueta iniciada pelo projeto do IPÊ de valorização do artesanato baré e que, posteriormente, o mesmo modelo foi incorporado pelo grupo de artesão da comunidade, o grupo *Surisawa* (em português significa alegria), que traz o nome do grupo, um grafismo baré e traz a mensagem de que o artesanato provem de madeiras reaproveitadas e sementes colhidas ecologicamente e que sua produção fortalece e mantém viva a cultura baré, gera visibilidade e renda ao povo.

Figura 24 - Etiqueta antigas e atuais

Fonte: Autora (2019).

Parceiros como o IPÊ, o SEBRAE e a FAS incentivaram (e incentivam) a melhoria e o desenvolvimento do artesanato como um negócio local sustentável por meio da abordagem de “empreendedorismo ribeirinho”. A Fundação Amazonas Sustentável (FAS) possui uma coordenação voltada ao empreendedorismo com apoio por meio qualificações do capital humano e abertura de espaço no mercado para geração de renda. Em Nova Esperança, o apoio ao artesanato como empreendedorismo ribeirinho começou em maio/2017. O enfoque foi a organização do negócio como em nomearem o grupo, ter controle de fluxo de caixa, gestão financeira, abrir oportunidades de revender os produtos e organizarem o papel de cada um.

Assim, foi criado o “Jirau Produtos da Floresta”²⁰ por meio do “Projeto de Empreendedorismo Ribeiro” com apoio da rede Accor (no Hotel IBIS Aeroporto) como proposta de dar acesso ao mercado de produtos das comunidades apoiadas pela FAS. A ideia era atingir um público que não fica tanto na cidade, ou que não tem acesso a essas comunidades e que poderiam comprar em Manaus artesanato de produtores situados em RDS. No começo a FAS que organizava a distribuição do valor a ser repassado a cada artesão. Posteriormente, ficaram como linha de frente para contato direto com a FAS e repasse dos valores na comunidade: Joarlison, Walmir e Lindoso, fortalecendo a organização interna. Tudo o que é vendido é revertido a comunidade. Para o Jirau, uma das jovens de Nova Esperança que estava fazendo faculdade em Manaus pra ficar como voluntária da loja, abrindo espaço para representatividade e protagonismo daquele locus social.

Quando o Jirau começou na própria FAS, quem fazia essas vendas era a própria recepcionista, entendeu? Só que aí já ampliou. Aí começou a ir pro hotel, e o primeiro é o IBIS, em Manaus tem três hotel IBIS, e o primeiro que eles começaram foi no IBIS próximo ao aeroporto. Só que quando foi pro IBIS precisava de uma pessoa que pudesse ficar né ter tempo, disponibilidade de ficar como a vendedora né, no geral. Aí procuraram em todas as comunidades e ninguém tinha alguém pra ir. Como a nossa filha foi pra Manaus e ela tava fazendo gestão financeira surgiu a oportunidade de ela começar a ter experiência no ramo, tendeu? E ela se prontificou a ser a vendedora. Aí ela teve cursos, a FAS ofereceu tudo que desse suporte pra ela ficar lá. Porque aí ela tem a responsabilidade de quatro comunidades de produtos diferentes, de receber, de colocar as porcentagens em cima. Porque realmente teria que ser uma pessoa que entendesse um pouco. Então aí surgiu a oportunidade de ela ser a representante das outras comunidades pra tá lá. (Luciana Pascoal, 36 anos, artesã baré e professora).

É muito diferente quando eu tou lá vendendo o produto e quando tem uma pessoa lá que conhece a história, que sabe que madeira é aquela, que sabe de que área ela foi tirada, se foi de um barco que tava perdido muito tempo, ou se foi de uma madeira do rio, que sabe falar da cultura, que sabe falar da importância daquele artesanato pra comunidade (Ana Paula Pontes, 23 anos, Assistente da Coordenação de Empreendedorismo da FAS).

Outras coordenações da FAS atuam em Nova Esperança também com projetos de Painel Solar e a organização da Associação-Mãe. A criação do Jirau auxiliou também na baixa do turismo no Baixo Rio Negro, já que as famílias dependem desse fluxo para vender o artesanato. Quando não tem turistas na comunidade, alguns artesãos revendem seus artesanatos para outras

²⁰ No lançamento do Jirau em junho/2017, as comunidades parceiras da FAS que possuem empreendimentos de turismo de base comunitária fizeram uma imersão para um laboratório de hotelaria, aprendendo o padrão AccorHotels de atendimento, de A&B. Walmir, o proprietário da suíte para receber turistas, participou da imersão. Ver mais em: <<http://fas-amazonas.org/2017/06/empreendedores-ribeirinhos-participam-de-laboratorio-de-hotelaria-e-lancamento-do-jirau-de-produtos-da-floresta-no-ibis-aeroporto/>>

comunidades indígenas mais próximas de Manaus que possuem um fluxo intenso de turistas. Em 2019, o Jirau se tornou uma loja online, onde os artesanatos de Nova Esperança podem ser adquiridos por meio do site Americanas em “Jirau da Amazônia”²¹. Além da FAS, o artesanato baré é vendido também na loja do INPA e na Galeria Amazônica

Tem vez que a gente passa aqui de mês que não vem turista. Aí a gente faz muito artesanato, eu faço muito né, aí eu preciso vender e não tem pra quem vender, [...]aí pra quem veve disso aí como eu, tem que sair daqui né. Aí eu pego minhas coisas, meu artesanato, aí eu vou no rumo de baixo, até sábado passado eu fui pra lá. Lá naquela aldeia, já pertinho de Manaus né, a gente vê a ponte de lá, lá tem uma aldeia lá que eu sempre levo pra eles lá, pra conseguir um dinheirozinho. Eles compram porque eles recebem muito turista lá, agora pra eles lá, é todo dia, toda hora [...] sempre levo pra lá! Aí quando eu tou agoniado mermo, eu levo pra Manaus. Eu faço muito essas zarabatanas. Faço 50, só que lá também eles querem muito barato, só que aí a gente tem que vender né, pra pegar dinheirinho, aí tem que vender assim mermo. Lá, uma zarabatana desse aí eles não dão 10 reais lá, querem dar 4-5, até 6. [...] a gente tinha lá a galeria amazônica, perto do teatro, a gente tinha um espaço lá pra gente vender. Só que quando começou esse negócio de emitir nota, ficou difícil já pra mim né, porque até agora não me cadastrei pra emitir nota [...] porque se a pessoas não emitir nota, não pode vender lá. (Artesão baré).

Vale fazer uma ressalva sobre o problema que a emissão de nota fiscal pode causar, pois essa condicionante de o artesão ter que se adaptar ao sistema da cidade e de empresas, ocasionou a exclusão de um artesão no recebimento do seguro defeso. Uma solução, talvez, seja por meio da Associação da Comunidade para intermediar essas questões burocráticas para que possam estabelecer parcerias com outras lojas sem impactar negativamente famílias que possuem e precisam de benefícios do governo.

Analisando as falas dos diferentes atores sobre a venda do artesanato se identificou então que elas não estão condicionadas apenas ao fluxo turístico interno, expandindo-se para três grupos-focos: venda direta, turistas na comunidade, venda intermediada, turistas em Manaus e venda terceirizada, turistas em outras comunidades indígenas.

²¹ Ver mais em: <<https://www.americanas.com.br/hotsite/jirau-da-amazonia>>.

Quadro 13 - Tipos de venda do artesanato

Venda direta: turistas na comunidade	Após visita, ou vivência na comunidade por meio do turismo de base comunitária, a última atividade realizada é o encaminhamento dos visitantes a uma grande barraca que reúne todos os artesanatos.
Venda intermediada: turistas em Manaus	A comunidade revende seu artesanato para lojas em Manaus que tem como foco a venda de artesanato para turistas no Centro, nas proximidades do Aeroporto e dentro de atrativos turísticos.
Venda terceirizada: turistas em outras comunidades indígenas	A comunidade tem como marca a produção de itens feitos a partir de madeiras reaproveitadas. Outras comunidades indígenas no Baixo Rio Negro – mais próximas de Manaus, que poderiam ser caracterizadas como núcleos receptivos de turismo de massa – encomendam esses itens por um preço mais baixo para revender aos turistas.

Fonte: Autora (2019).

É importante ressaltar que um dos artesãos, Célio Arago, com sua família, desenvolveu sua marca e negócio próprio de artesanato (sua marca é a arraia e seu nome). Suas peças e negócio (Figura 25 e 26) teve auxílio da pesquisadora do IPÊ em Nova Esperança e do SEBRAE em 2012. Os produtos são revendidos para lojas no Pará, Recife, Belo Horizonte, Rio de Janeiro e, principalmente, São Paulo (9 lojistas, entre eles o MASP). Isso porque *“tudo que tu imaginar de casa de artesanato, tudo, tudo, eu fui bater na porta, conhecendo, um queria, outro não queria, desvalorizava a peça [...] infelizmente o nosso Estado não valoriza [...] o povo não valoriza, muito menos o governo”* (Célio Arago, 38 anos, artesão baré). Muitos dos contatos foram feitos por meio de rodadas de negócios. Célio foi premiado pelo “Prêmio Sebrae Top 100 de artesanato”²² em 2016 e teve sua história e peças no livro “Artesanato do Brasil” em 2016 também do SEBRAE²³

²² Ver mais em: <<https://ipe.org.br/ultimas-noticias/1365-legado-para-o-artesanato-do-baixo-rio-negro>>.

²³ Livro online disponível em:

<[http://www.bibliotecas.sebrae.com.br/chronus/ARQUIVOS_CHRONUS/bds/bds.nsf/dfad41051c6d27627519027375a462c0/\\$File/6078.pdf](http://www.bibliotecas.sebrae.com.br/chronus/ARQUIVOS_CHRONUS/bds/bds.nsf/dfad41051c6d27627519027375a462c0/$File/6078.pdf)>.

Figura 25 - Livro Artesanato Brasil com colar

Fonte: Autora (2018).

Figura 26 - Marca do negócio com peças para colar

Fonte: Autora (2018).

A produção é em média de 200 peças por mês. Célio produz os artesanatos e Luciana Pascoal, sua companheira, faz a parte da administração e organização de pedidos, contato com os clientes. Apesar de estar trabalhando individual, sempre inclui em feiras os artesanatos da comunidade também. Seu foco de venda hoje são mais os lojistas. Algumas peças, em Manaus, são encontradas no Jirau da Fundação Amazonas Sustentável (FAS).

Com o contexto do turismo e artesanato local esboçado, passa-se então à análise dos impactos socioculturais. Essa união entre a cultura e desenvolvimento se fez necessária a partir do pressuposto, que se tornou constatação, de que o tipo e/ou estrutura de turismo influencia diretamente em como se dá os impactos socioculturais. Por esse viés, se consegue entender o porquê dos estudos iniciais sobre impacto sociocultural estavam mais relacionados a uma perspectiva negativa: não se falava e nem era praticado o desenvolvimento pensando nas comunidades e suas especificidades. A via regra era o *mainstream*.

6 OS IMPACTOS SOCIOCULTURAIS

Os estudos dos impactos socioculturais, em geral, abordam ou a percepção dos turistas ou a dos moradores sobre o turismo no local. Para a pesquisa, voltou-se ao viés dos indígenas de Nova Esperança sobre o turismo, complementadas pelos dos parceiros envolvidos. A partir dos indicadores propostos por Cooper (2001) e por Deery, Jago e Fredline (2012) se determinou quais os impactos socioculturais.

Os impactos socioculturais pressupõem a influência de alguma atitude, crença, costume, entre outros devido o contato entre diferentes culturas e por a atividade turística estar baseada na produção e consumo. Esse tipo de impacto então, também relacionado ao econômico, era abordado pela perspectiva ‘de esponja’, onde os turistas impactariam o local e logo se teriam os impactos negativos da atividade. As adaptações das comunidades receptoras, também parte desse processo, eram percebidas como aculturação ou autenticidade encenada. Os holofotes das pesquisas socioculturais pairavam sobre os turistas e suas tipologias, deixando a sombra outro importante ator: o anfitrião e suas articulações com questões que perpassam e vão além do turismo, ou turistas.

Apesar de um ser dependente do outro para que o turismo ocorra, na maioria dos casos apresentados pela literatura, o morador era subalternizado, seja pela forma de se estabelecer o turismo nas comunidades, principalmente as indígenas, seja pela capacidade em tomar decisões. Retratou-se os povos indígenas como ‘esponjas’ que apenas absorviam tais ‘impactos’, e consequentemente as mudanças advindas deles, sem se considerar o fator “poder de decisão”: Por que aceitavam? Por que se adaptavam ao turismo? Quais mudanças realmente impactavam o núcleo de uma comunidade?

Esse cenário representa bem as bases de desenvolvimento por trás do tipo turismo e suas formas de impacto. Décadas depois das primeiras literaturas, com um novo cenário de desenvolvimento que incluía pautas e reivindicações populares, foi possível identificar a diferença do turismo *mainstream* e das possibilidades que o turismo pela perspectiva alternativa (de desenvolvimento local e comunitário) poderia ocasionar. Isso pensando no campo do desenvolvimento. No campo da cultura, e especificamente dos Baré, tem-se o processo de etnogênese a partir de 1990 e a utilização da cultura como instrumento político, de sobrevivência, de resgate de uma memória que por séculos foi induzida ao esquecimento por

meio de políticas de integração à ‘sociedade brasileira’. Oras, que melhor defesa se não a fronteira étnica diante a políticas que tendem ao extermínio por conta da visão de mundo do norte global e sua civilização compulsória?

Relaciona-se isso então a um novo campo que dentre as resistências e acordos, o poder de tomadas de decisões encontra-se sob outro patamar, o do protagonismo e da articulação, se diferenciando do patamar mais inicial, o da sobrevivência. Assim, para esse tipo de estudo e tempo-presente, se necessitou identificar qual a estrutura do turismo e suas formas de desenvolvimento, pois elas são intrínsecas aos impactos socioculturais. Conforme as intenções, os acordos, as imposições e demandas entre comunidade e agentes intermediários do turismo, a apresentação dos fenômenos notados como socioculturais serão diferentes. Nova Esperança é o caso e exemplo desse pressuposto, conforme apresentados no capítulo anterior.

Assim, a análise sociocultural apresentada está em relação direta com a do turismo de base comunitária, retratando o atual estágio da comunidade em sua gestão e organização da atividade, articulada com intermediários, onde os elementos que caracterizam os impactos socioculturais também apareceram na estrutura do turismo. Outro fator importante para essa análise é o protagonismo exercido pelos Baré e apropriação do turismo como ferramenta política, social, econômica e ambiental.

A primeira análise refere-se as 14 categorias de impactos socioculturais identificadas por Deery, Jago e Fredlines (2012) que são: benefícios econômicos, custo de oportunidades, manutenção de serviços, coisas interessantes para fazer, interrupção, orgulho, comportamento delinquente, meio ambiente, efeito da exibição, aumento de preços, acesso negado a espaços, justiça, nova infraestrutura e característica da cidade/região. Alguns dos itens não correspondem à realidade de comunidade indígena em Reserva de Desenvolvimento Sustentável e isso é interessante ressaltar e apontar no quadro de análise, pois desvela o viés cosmopolita e urbano que esses indicadores possuem, precisando ser adaptados ou desconsiderados dependendo do território. A segunda análise é complementar a primeira com alguns dos indicadores propostos por Cooper et al (2001) que tem um foco mais na parte cultural com alguns pormenores como tradição, costumes, língua etc.

Quadro 14 - Impactos socioculturais em Nova Esperança

Categoria do impacto		Consequência do impacto	Como ocorre	Em Nova Esperança
1.	Benefícios econômicos	Oportunidade de negócios locais	O aumento do comércio ocorre através do aumento do número de visitantes e oferece a oportunidade de desenvolver uma variedade de empresas locais	A partir da iniciativa do TBC, a comunidade criou dois estabelecimentos para atender aos turistas: o restaurante comunitário e a hospedagem em casa de comunitário. A expansão do artesanato na comunidade e para um artesão específico assumem hoje um mercado paralelo e complementar ao turismo.
		Oportunidade de empregos	O turismo estimulará geralmente a economia local e criará oportunidades de emprego para os moradores	O estímulo da economia local pelo turismo se deu inicialmente com o artesanato. Pelo TBC, hoje as funções que cada um tem são de: gerencia geral do turismo, gerencia financeira, articulação externa, recepção aos turistas ou guia com turistas, hospedagem, alimentação, canoagem, trilhas, farinhada e produção de artesanato.
		Fortalecimento da economia local	O turismo é geralmente considerado como reforço da força econômica da região local	O turismo reforça na economia da comunidade num contexto em que mais da metade das famílias recebem algum auxílio financeiro do governo estadual e federal. Porém, Porto e Proença (2019) apontam que as famílias que trabalham com o turismo possuem mais acesso ao dinheiro, e logo, mais acesso a compra de itens, idas à Manaus, causando certa desigualdade entre as famílias.
		Receita para o governo local	O turismo é geralmente considerado como reforço da força econômica da região local. Os turistas trazem dinheiro adicional para a região através de gastos com bens e serviços. Pessoas	Nesse caso, o TBC representa para a RDS e para o governo Estadual, uma das atividades econômicas sustentáveis que mantem a floresta ‘em pé’, preservando seus ecossistemas e as diferentes vida que a habitam e coexistem. Essa era uma região de

			adicionais na região também podem aumentar os impostos levantados pelos conselhos locais.	grande exploração madeireira e humana. Foi devido a primeira estrutura do turismo que chegou na comunidade que os moradores foram substituindo a exploração madeireira, pelo artesanato e turismo.
		Financiamento de serviços públicos (por exemplo, saúde, polícia, bombeiros)	Os aumentos no uso de serviços públicos exigem aumentos no financiamento de governos locais e estaduais. Esta necessidade de financiamento adicional pode também fazer com que os impostos aumentem.	No interior do Amazonas, principalmente em áreas rurais, há uma ausência do Estado em serviços públicos básicos. No caso da comunidade indígena em Unidade de Conservação, existe o apoio da FUNAI e da Secretária do Meio Ambiente, e outras instituições para o financiamento de alguns serviços e estruturas, como a Escola e Paine Solar. O posto de saúde foi construído com dinheiro doado por turistas.
2.	Custo de oportunidades	Procura de serviços públicos (por exemplo, saúde, polícia, bombeiros)	Com o aumento dos turistas vem um aumento na demanda para serviços. Isso muitas vezes pode levar a um aumento nos serviços prestados, mas também pode levar a filas mais longas e tempos de espera (este é um custo consequente em oposição a um custo de oportunidade).	Não se aplica a realidade de comunidade.
3.	Manutenção de serviços	O padrão de manutenção de instalações públicas, como praias, parques e estradas	O turismo sempre foi visto por trazer novas instalações que beneficiam a Comunidade. No entanto, os turistas usam estes também assim as instalações exigem uma maior manutenção, o que é um custo a ser carregado pela Comunidade.	A manutenção que iniciou e se mantém por conta do turismo é a limpeza dos terrenos na comunidade que são compartilhados entre ambos, turistas e moradores.
		Transporte público	Em algumas regiões, os serviços de transporte público podem ser aumentados para atender às necessidades dos turistas que melhoram os serviços disponíveis para os moradores locais. Em outros casos, no entanto, os turistas podem	Não se aplica a realidade de comunidade. Nesse caso, pode-se falar em transporte de barco ou lancha que, geralmente, encarece o preço dos pacotes devido a uso de diesel nos transportes.

			criar aglomeramento adicional em serviços existentes.	
4.	Coisas interessantes para fazer	Oportunidades de compras	A gama de lojas disponíveis e as horas que eles estão abertos muitas vezes aumentam à medida que o número de turistas para a região aumentar.	Não se aplica a realidade de comunidade.
		Entretenimento e oportunidades recreativas	Os turistas necessitam de entretenimento e instalações recreativas e oportunidades de lazer, assim o aumento do turismo pode levar ao aumento da disponibilidade de tais instalações.	Não se aplica a realidade de comunidade. Nesse caso, a presença de turistas na comunidade representa a oportunidade de mais pessoas para jogarem futebol no final da tarde. O futebol é a principal atividade de lazer na comunidade e em outras do baixo rio Negro.
		Oportunidades para socializar	Com maior entretenimento e instalações recreativas, além de turistas na região, há mais locais e oportunidades para os moradores socializarem.	No caso do TBC, a chance de socialização com pessoas outras pessoas, além das envolvidas no roteiro, é maior, devido ao tempo e estadia na comunidade. A socialização em comunidade então está mais relacionada ao tempo de permanência e circulação pela comunidade do que em estruturas ou instalações recreativas.
		Interação intercultural	Os turistas muitas vezes desejam se envolver com os moradores locais como parte da experiência turística e se os turistas vêm de diferentes culturas, isso vai promover a interação intercultural.	As interações interculturais possuem diferentes níveis de trocas. O contato pode ser mais superficial e a troca ocorre pela o que da cultura está manifestada. Ou de forma mais profunda pela cultura entre ambos que se manifesta nas conversas, nas tomadas de decisões, nos hábitos, na forma de se organizar.
5.	Interrupção	O número de pessoas em locais públicos (por exemplo,	Enquanto alguns moradores locais se ressentem em ter que compartilhar o espaço público com turistas, muitos acham que aumentos moderados no número de pessoas (turistas)	Não se aplica a realidade de comunidade. Nesse caso, o que se poderia observar é que a presença dos turistas na comunidade causa um

		parques e praias)	usando as áreas públicas proporcionam oportunidades de interação social e podem acrescentar ao convívio. Além disso, a pode ser afetada pelo aumento na população local permanente, de modo que estes devem ser considerados.	sentido de alerta, alerta positivo, para recepcioná-los, preparar o que for necessário.
		A disponibilidade de vagas de estacionamento	Com os turistas que vêm para a região, moradores e visitantes podem "lutar" para a disponibilidade de estacionamento atual causando frustração e conflito.	Não se aplica a realidade de comunidade.
		Níveis de ruído	Os turistas costumam socializar tarde da noite e consumir mais álcool levando ao aumento do ruído para os moradores locais. Algumas atividades turísticas, como barco com turistas, também podem ser bastante barulhentas.	Não se aplica a realidade de comunidade.
		O número de pessoas em lojas, restaurantes, discotecas etc.	O número de pessoas em lojas etc. pode apresentar um impacto positivo ou negativo do turismo. Mais pessoas podem adicionar vibração à Comunidade, mas também podem causar frustração e retirada de moradores locais.	Não se aplica a realidade de comunidade.
		Congestionamento	Os números de turista aumentados podem conduzir ao congestionamento do tráfego particularmente nos centros de cidade em destinos sazonais. Isto pode interferir no modo de vida de residentes locais.	Não se aplica a realidade de comunidade.
6.	Orgulho	Orgulho da Comunidade	O fato de que os visitantes querem vir a um destino e gastar renda discricionária pode aumentar o senso de orgulho que a comunidade local tem em seu destino.	Na comunidade existe o sentimento de orgulho de os visitantes irem à comunidade para conhecê-los, conhecer seus modos de vida, sua cultura.

7.	Comportamento delinquente	Crime	As taxas globais de criminalidade são muitas vezes percebidas devido ao aumento de turistas na região. Crimes são frequentemente associados com comportamento turbulento, abuso de drogas e álcool.	Não se aplica a realidade de comunidade.
		Problema comportamental relacionado com o álcool	Os turistas podem frequentemente ser associados com o comportamento desordeiro, bêbado que conduz ao aumento do crime e aos distúrbios.	Não se aplica a realidade de comunidade. Comportamento assim não são tolerados pela comunidade, como apontou o tuxaua.
		Uso de drogas ilegais	Como acima.	Não se aplica a realidade de comunidade. De acordo com o Tuxaua a comunidade ainda é uma das poucas da região onde as drogas não chegaram.
		Comportamento turbulento	Muitas vezes, como resultado do álcool e do espírito festivo, os turistas podem ser barulhentos e isso pode ter um impacto negativo nos habitantes locais. Esse problema é mais predominante / associado a eventos.	Não se aplica a realidade de comunidade. Os eventos que ocorrem na comunidade são eventos que envolvem outras comunidades vizinhas, sem o foco em turistas.
		Jogo de azar	Para muitos turistas, o jogo é uma atividade que é realizada durante as férias. Como consequência, muitas vezes há um aumento nas instalações de jogo disponíveis em destinos onde há turismo. Isso pode representar problemas sociais para os moradores locais que visitam posteriormente essas instalações.	Não se aplica a realidade de comunidade.
		Prostituição	Com o aumento do turismo, aumentam as instalações de entretenimento e o consumo de álcool, além de muitos turistas que visitam um destino por um “bom momento”. Estes	Não se aplica a realidade de comunidade.

			ingredientes podem levar ao aumento da prostituição.	
8.	Meio ambiente	Lixo	Os moradores podem sentir que o turismo resulta em maior quantidade de lixo que reduz a beleza do ambiente e resulta em aumento de custos para que o lixo seja retirado.	Não se aplica a realidade de comunidade. Existe uma preocupação e movimentação na comunidade quanto ao lixo produzido pelo turista. Ele geralmente volta para Manaus junto ao turista.
		O habitat disponível para a vida selvagem local	Em muitas regiões, o desenvolvimento do turismo ocorre em áreas que antes estavam em áreas costeiras ou arbustivas. Esta expansão urbana frequentemente invade o habitat de animais nativos. Além disso, os turistas costumam frequentar trilhas ecológicas e afins que podem afetar o habitat local.	Não se aplica a realidade de comunidade. Pois a comunidade convive e coexiste com os seres que habitam a floresta e os rios. Sejam eles humanos, animais e ‘outros’ seres.
		O ambiente natural	Como acima, o desenvolvimento de instalações turísticas pode prejudicar o ambiente natural.	Não se aplica a realidade de comunidade.
9.	Efeito da exibição	A imagem da cidade aos olhos dos outros (não residentes)	Este é o efeito de vitrine que está alinhado ao orgulho da comunidade mencionado anteriormente. Os turistas que experimentam e desfrutam de uma região podem levar à imagem melhorada dessa região através da publicidade e do boca-a-boca.	O efeito da exibição no caso da comunidade é visto como positiva já que ações como a limpeza da comunidade ou a exposição dos artesanatos e outras atividades compõe a hospitalidade para/com o turista. São atividades que agregam ao dia-a-dia dos demais.
10.	Aumento de preços	O custo total de vida	Estima-se que os preços de bens e serviços, incluindo os preços da habitação, aumentem nos destinos turísticos. Se isso é devido ao turismo ou a outros fatores, é difícil determinar.	Não se aplica a realidade de comunidade.
		Valores de propriedade	Em regiões onde há muitos turistas, muitas vezes há uma forte demanda por imóveis para atender a indústria turística, incluindo os trabalhadores do turismo. Isso pode levar ao aumento dos preços dos imóveis, o que é bom	Não se aplica a realidade de comunidade.

			para os proprietários, mas um problema para os locais que buscam comprar um imóvel.	
		Alugar	Nas regiões onde a indústria do turismo cresce, o custo do aluguel pode ser aumentado pelos trabalhadores que atendem a indústria do turismo, o que afeta os custos de vida dos moradores locais.	Não se aplica a realidade de comunidade.
		Taxas	Juntamente com o aumento dos valores das propriedades devido ao turismo mencionado acima, o efeito de fluxo é que as taxas aumentem. Isso pode ser problemático para os aposentados locais e outros em rendas fixas que lutam para financiar o aumento das taxas.	Não se aplica a realidade de comunidade.
11.	Acesso negado a espaços	O número de residentes permanentes na região	A proporção de residentes permanentes para o número de proprietários de casas de férias e turistas é importante para a maneira como a comunidade local aceita turistas. Se houver um desequilíbrio substancial, pode surgir um conflito.	No atual turismo, o número de visitantes é pouco em relação a população da comunidade. Grupos com mais pessoas (entre 15 a 20) geralmente são visitas de um período do dia. Os que passam mais tempo estão entre dois a três.
12.	Justiça	Valores sociais e morais	Os sistemas de valores sociais e morais dos turistas podem diferir substancialmente dos residentes locais, o que pode causar mudanças ou conflitos na região local.	Não se identificou conflitos na comunidade por conta de valores sociais e morais.
		Relações entre moradores locais	Como diferentes grupos de moradores dentro de uma comunidade podem ter diferentes compromissos e atitudes em relação aos turistas, pode haver atritos entre grupos na comunidade local.	Não se identificou hostilidade aos turistas. Ao contrário, todos pontuaram de forma positiva a presença de turistas, sendo duas as principais percepções sobre o encontro: troca de

				conhecimento e o orgulho por buscarem os conhecer.
13.	Nova infraestrutura	O nível de desenvolvimento urbano	O aumento do desenvolvimento urbano é frequentemente atribuído aos turistas que chegam às regiões e pode ser percebido como reduzindo a qualidade de vida dos moradores e mudando o caráter da região.	Não se aplica a realidade de comunidade.
		Novas lojas e restaurantes	Novas lojas e restaurantes podem ser construídos como resultado da chegada de turistas a uma região.	Não se aplica a realidade de comunidade.
14.	Característica da cidade/região	A aparência física da região	A infraestrutura que é desenvolvida em apoio ao turismo e as atividades que são realizadas pelos turistas podem resultar em mudanças na aparência física da região, o que pode não ser adequado para os habitantes locais.	Foram feitas algumas alterações na comunidade para o turismo: a construção do restaurante, da suíte em casa de morador e da grande barraca para venda de artesanato.
		O caráter da região	Muitos visitantes a uma região em relação ao tamanho da população local tem o potencial de mudar o caráter da região, assim como o tipo de desenvolvimento turístico que ocorre.	Não se aplica a realidade de comunidade.

Fonte: Autora, elaborado a partir de Deery, Jago e Fredlines (2012).

Quadro 15 – Indicadores de impacto sociocultural

Indicadores de impacto sociocultural		Em Nova Esperança
1.	Relacionamentos familiares	Os relacionamentos familiares poderiam ser entendidos como duas grandes e principais famílias: os Garrido Melo e os da Silva. A partir dos filhos e filhas do casal mais velho (Garrido Melo) e dos irmãos e irmãs (da Silva), a principal população se formou deles, sendo os mais jovens que já estão em relação de matrimônio com indígenas/não-indígenas de comunidades próximas. A comunidade é em maioria formada entre parentes de diferentes graus.
2.	Cerimônias tradicionais	Das cerimônias da comunidade pode-se fazer a divisão entre a vinculada a mais a cultura baré do alto Rio Negro e as religiosas cristãs. São elas: o ritual Dabucuri, festa junina, festa de Santa Luzia e festa de São Lazaro.
3.	Saúde	A saúde é assistida por meio do DSEI-Manaus que gera trabalhos formais como agentes indígenas de saúde. Tem-se na comunidade o posto de saúde construído com dinheiro doado por turistas.
4.	Organizações comunitárias	Identificam-se quatro organizações comunitárias, entre as da comunidade e as que a comunidade está envolvida. São elas: Associação da comunidade, Grupo de TBC, Associação dos Artesãos (Grupo Surisawa), Associação-Mãe das comunidades da RDS Puranga Conquista. As características de cada uma estão dispostas no Quadro 8.
5.	Estilos de vida coletivo	Identificou-se alguns pontos da vida em coletivo. A roça de mandioca e os alimentos que vem dela. O processo da farinha para o alimento e como momento de reunir todos na casa de farinha. A união familiar é bem marcada em cada núcleo familiar. O casamento entre parentes. A roça como agricultura de subsistência e a pesca para alimento e renda. A comemoração dos aniversários com a presença de maior parte da comunidade. A liberdade das crianças em se locomover na

		comunidade e pelas margens dos rios. A utilização do Wi-Fi para de redes sociais, principalmente, entre os jovens. “ <i>ligou o motor, eles já tão debaixo da antena</i> ”.
6.	Dispersão populacional	Pouca. Tem-se um movimento inicial da ida de jovens/adultos indo para Manaus para estudar (a nível de graduação).
7.	Comercialização da cultura/arte	A principal comercialização da cultura é por meio do artesanato. Poucas são as situações de representações de ritual ou vestes. Geralmente, essas últimas ocorrem com outro significado. São utilizadas para criação de fronteiras étnicas e posição política frente a visitantes do poder público ou de instituição militar.
8.	Hostilidade anfitrião/turista/intermediários	Não se identificou hostilidade com turistas e nem com os atuais parceiros da comunidade.
9.	Efeitos demonstração (performance)	Não se identificou.
10.	Dualismo econômico e social	Identifica-se que algumas famílias possuem uma condição de vida melhor do que outras. Muitos podem ser os fatores, como: os trabalhos formais gerado pela escola e pela saúde indígena, alguns que vendam mais artesanato que outros e o turismo receptivo (de base comunitária) que ao gerar renda para as famílias envolvidas já causa uma diferença entre as outras, devido a faixa de renda da comunidade estar entre 0 a 2 salário mínimos.
11.	Crenças	Como apresentado no início do capítulo 5, o processo de catequização dos baré do Rio Negro acontece desde o séc. XVIII e se potencializou no início do Séc. XX com a chegada dos missionários salesianos e carmelitas por meio dos internatos. A religião na comunidade está entre católica e evangélica, tendo uma igreja de cada na comunidade. Porém, ainda se identifica um

		vínculo forte com crenças que trazem serem místicos da natureza e “outros” seres. Como exemplo, cita-se três casos vivenciados em campo: a Curupira, sinais da natureza que anunciam a morte e passagem de um ente, os botos como os encantados, outros serem que festejam junto aos baré no Dabucuri, a cobra jararaca que ataca quem mal requeenta a comida, e as formigas taiocas que fazem a limpeza das casas.
12.	Tradições	A tradição é a parte visível dos costumes. Elenca-se então: Roça de Mandioca, pesca para alimentação, farinha de mandioca, uso do rio para deslocamento, banho, diversão, lavar roupas, lavar louças, a língua geral Nheengatu, crenças, casas de madeira, a alimentação a base do peixe e da farinha.
13.	Costumes	Manter a família próxima, respeitar a palavra e conselho dos mais velhos, crenças em seres da natureza.
14.	Língua	Nheengatu (médio à fraco) e português.
15.	Padrões de vestuário	Mesmo da capital.
16.	Tecnologias	Luz por motor e internet Wi-Fi, cerca de 10h por dia. Tem-se nas casas: celulares, televisão, refrigerador, antena de tv sky, celular, tablet da escola, computador da escola. Não há sinal rede móvel.
17.	Convivência entre anfitriões, turistas e intermediários compartilhando as facilidades locais	Identificou-se que o compartilhamento das facilidades e dos locais estão no aglomerado 2 da comunidade (Figura 3) . Por não haver hostilidade com os turistas, a convivência ocorre de forma equilibrada, onde cada um assume seu papel nesse contexto de hospitalidade. Os indígenas como anfitriões, artesões e comunitários. Os turistas como clientes, visita e intermediadores de troca de conhecimentos.

18.	Contato entre anfitriões, turistas e intermediários para propósitos socioculturais	Mesmo acima.
19.	Número de pessoas tem entram em contato direto com os turistas	13 pessoas estão diretamente vinculadas as atividades turísticas. Porém, outras pessoas também se relacionam devido a atividades como futebol comunitário ou o trânsito de turistas pela comunidade.
20.	Número de pessoas que tem contato indireto com os turistas	Todas as demais que ocasionalmente compartilham o mesmo território com os turistas.
21.	Natureza do turismo	Turismo de base comunitária articulado com o turismo convencional

Fonte: Autora, elaborado a partir de Cooper et al (2001).

Dos indicadores apresentados, destacam-se sete como os principais aspectos e impactos socioculturais em Nova Esperança: benefícios econômicos; orgulho; relação entre indígenas com agentes externos; estilo de vida coletivo; exposição da cultura; tradições e costumes, e crenças. Estes se relacionam aos elementos-chave identificados na análise de iniciativa do TBC: dominialidade, organização comunitária e interculturalidade.

6.1 BENEFÍCIOS ECONÔMICOS

Os benefícios econômicos representam o grande agrupamento dos indicadores de: oportunidade de negócios locais, oportunidade de empregos, fortalecimento da economia local, receita para o governo local, financiamento de serviços públicos, dualismo econômico e social, acordos comunitários e mecanismos financeiros.

A partir da iniciativa do TBC, a comunidade criou dois estabelecimentos para atender aos turistas: o restaurante comunitário e a hospedagem em casa de comunitário.

Para o ordenamento desse roteiro do TBC, tem-se delegação as funções de cada, onde em uma função estão entre 2 a 3 pessoas. São elas: gerencia geral do turismo, gerencia financeira, articulação externa, recepção aos turistas ou guia com turistas, hospedagem, alimentação, canoagem, trilhas, farinhada e produção de artesanato. Na criação do roteiro na comunidade foram negociados entre agência e o grupo de TBC os valores considerados justos para cada função e para a comunidade. O acordo foi construído de acordo de a demanda de cada. A isso, se vincula a dominialidade e a organização comunitária.

A expansão do artesanato na comunidade assume hoje um mercado paralelo e complementar ao turismo. Por meio de parceiros de instituições não-governamentais, o artesanato hoje está dentro do projeto de empreendedorismo ribeirinho em Reserva de Desenvolvimento sustentável, sendo fomentando o grupo de artesãos (grupo Surisawa), criação de marca da comunidade (grafismo), e gestão financeira e administrativa.

O turismo tem reforçado a renda da comunidade num contexto em que mais da metade das famílias recebem algum auxílio financeiro do governo estadual e federal. Porém, Porto e Proença (2019) apontam que as famílias que trabalham com o turismo possuem mais acesso ao dinheiro, e logo, mais acesso a compra de itens, idas à Manaus, causando certa desigualdade entre as famílias.

Identifica-se que algumas famílias possuem uma condição de vida melhor do que outras. Muitos podem ser os fatores, como: os trabalhos formais gerado pela escola e pela saúde indígena, alguns que vendam mais artesanato que outros e o turismo receptivo (de base comunitária) que ao gerar renda para as famílias envolvidas já causa uma diferença entre as outras, devido a faixa de renda da comunidade estar entre 0 a 2 salário mínimos.

O TBC e o artesanato representam para a RDS (e para o governo Estadual), uma das atividades econômicas sustentáveis que mantem a floresta ‘em pé’, preservando seus ecossistemas e as diferentes vida que a habitam e coexistem. Essa era uma região de grande exploração madeireira e humana. Foi devido a primeira estrutura do turismo que chegou na comunidade que os moradores foram substituindo a exploração madeireira, pelo artesanato e turismo.

De acordo com o atlas do desenvolvimento sustentável de comunidades ribeirinhas do Amazonas (FAS, 2016, 2017) a criação das áreas protegidas estaduais aumentou a preservação da floresta em 154, 6%. Como incentivo a manter a preservação das matas primárias, lançaram o Programa Bolsa Floresta que recompensa mensalmente famílias que mantem esse compromisso com de manutenção da floresta em pé. Além disso, seus objetivos também são o empoderamento das associações e lideranças comunitárias, a geração de renda por meio do estímulo de atividade econômicas sustentáveis como o artesanato e melhoria na infraestrutura das comunidades. Na RDS Puranga Conquista, 346 famílias fazem parte do projeto.

No interior do Amazonas, principalmente em áreas rurais, há uma ausência do Estado em serviços públicos básicos. No caso da comunidade indígena em Unidade de Conservação, existe o apoio da FUNAI e da Secretária do Meio Ambiente, e outras instituições para o financiamento de alguns serviços e estruturas, como a Escola e Paine Solar. O posto de saúde foi construído com dinheiro doado por turistas. A igreja também por doações. Além disso, tem-se as doações de material para a escola.

Um grupo de turistas estrangeiros que ajudaram a fazer esse posto (de saúde) né, esse posto foi uma doação duns turistas, uma equipe que veio de médico de Argentino aqui, aí me ajudaram né com 4 mil reais pra fazer esse posto que hoje eu trabalho né, aí uma senhora de Brasília ajudou a fazer a igreja também com a doação poucas né com o que ela podia me ajudou a fazer a igreja. Então tudo que tem aqui são doações das pessoas que passaram por aqui, no caso, através do turismo né. Vieram conhecer, gostaram e voltaram pra ajudar, como até hoje tão ajudando, tem pessoas que vem aqui gostam e voltam pra ajudar (José Pancrácio, Tuxaua, liderança, 57 anos).

O turismo aqui pra nós, no termo do dinheiro, ele ajuda, em termo de educação também [...] Os turistas que trabalham com educação na cidade deles, eles trazem

material escolar, ajudam bastante a escola [...] pra nós e pra eles, o turismo foi muito bom (Sonia Garrido, 51 anos, artesã baré).

Para a organização financeira dos diferentes grupos e fluxos de caixa, a comunidade possui um fundo da Comunidade e um fundo dos Artesãos. Atualmente, as agências que levam visitas à comunidade pagam um valor por pessoa que fica no caixa da comunidade. O dinheiro do caixa da comunidade é voltado, por exemplo, para auxiliar se faltar remédio, se estragar motor da escola, o motor de luz. Esse valor, geralmente, está incluído no valor total do roteiro da comunidade. Como forma de estimular a ida de mais “turistas comunitário”, o grupo de TBC, junto com a agência Braziliando, estão desenvolvendo a proposta de desconto progressivo por pessoas que fecharem o roteiro juntos. Esse indicador se relaciona ao de Integração Econômica (Quadro 8).

Luciano (2006) apresenta que a economia indígena pode ser entendida como as economias indígenas tradicionais, as economias indígenas tradicionais em vias de adaptação e a economia indígena segundo a lógica do mercado. Dessas concepções, as comunidades indígenas da Amazônia estariam na segunda categoria por se apropriarem de modelos de dinâmicas econômicas da sociedade regional ou nacional a partir de sua organização social, política e econômica da comunidade. Em geral, essa dinâmica está vinculada a projetos de desenvolvimento sustentável ou de etnodesenvolvimento. Por essa perspectiva, considera-se o turismo e o artesanato em Nova Esperança na categoria de economia indígena tradicional em vias de adaptação.

6.2 ORGULHO

Identificou-se na comunidade o sentimento de orgulho de os visitantes irem à comunidade para conhece-los, conhecer seus modos de vida, sua cultura. O orgulho também está vinculado a mostrar para o turista a pluralidade dos povos indígenas contemporâneos, seja na moradia, sejam nas vestes. Como apresenta Luciano (2006, p. 42) “O processo de reafirmação da identidade indígena e o sentimento de orgulho de ser índio estão ajudando a recuperar gradativamente a autoestima indígena perdida ao longo dos anos de repressão colonizadora”.

Os turistas vem pra comunidade porque... é... ele vem conhecer a realidade da... comé que a gente veve né?! Conhecer os costumes dos povos indígenas. Pra eles, povos

indígenas é... o que eles tem na visão deles, é que o índio ainda anda pelado, né?! Que o índio ainda veve em maloca. Então, eles querem vir ver a realidade, o interesse deles é chegar na comunidade, na aldeia, e ver se ainda é aquele costume que o índio tem. Chega pra ele e “Costume ainda tem, agora, a convivência já mudou um pouco né?! Agora não tem mais AQUELA MALOCA que fazia... porque quem usa maloca é os indígenas dos yanomami. Já nós indígenas baré, nós já temo outro... outra moradia diferente. Já é casa de palha, casa mesmo de palha. Tudo de palha. Já cercado de palha, tudinho. Nós era assim. Mas aqui já, a vida aqui já é diferente, é já... se for fazer uma casa de palha, o índio já não quer mais viver lá. Já quer uma casa de madeira e tal, mais de madeira.. é... a única diferença que tem. Então, a curiosidade do turista, é vir conhecer também o costume. O turista diz “O que que você come?” Digo “Rapaz, eu bebo xibé, como quiapera” “O que é Quiapêra?” A gente vai e mostra pra ele né; é... o beiju. É o tucupi cozido com peixe dentro. [...] Quem vem me visitar, eu me sinto assim, orgulhoso, né?! As pessoas vem de tão longe, vem conhecer uma aldeia indígena, conhecer os costumes né, as tradições. Então pra mim, eu me sinto muito, é... assim eu me sinto muito com orgulho quando chega um “vim visitar vocês, conhecer a realidade de vocês”. Então, eu me sinto né, feliz com essas visitas que eu recebo né! (José Pancrácio, Tuxaua, liderança, 57 anos).

A gente fica muito feliz né? A comunidade todinha! A gente nunca viu gente vir de tão longe pra ver a gente aqui né? A gente fica alegre quando vê as pessoas chegarem né.[...] A gente fica se perguntando né, a gente tá aqui no meio da mata e eles vem lááá da cidade deles pra ver a gente aqui! [...] As vezes tem deles que vem e traz alguma doação pras crianças, pra gente mermo. Eles ficam visitando a comunidade todinha! (Vanice Silva, 51 anos, artesã baré).

Outra percepção vinculada ao orgulho é a de lazer para ambas as partes: dos turistas que vão conhecer e ter seu momento de lazer e dos indígenas que aproveitam a presença para ter mais pessoas para o futebol, que brincam com as crianças.

Eles aqui pra gente, eles traz muito alegria pra gente, porque eles brincam com a gente, esse da equipe do seu Moacyr toda vez que eles vem eles jogam com a gente, aí eles traz bola “se vocês ganharem dos meus turistas, vocês ficam com a bola”. Aí a gente joga com eles, eles são animado, eles brinco, as crianças tomam banho com eles no rio, eles andam aqui a comunidade toda e entra por lá e sai por essa roça e vem por aqui, eles gostam muito também da casa de farinha. (Rosemary Correa, 28 anos, artesã).

O orgulho também aparece pela perspectiva de quem está à frente dos empreendimentos comunitários estimulados a melhorar ambientes para recepção dos turistas, em participarem de oficinas e reuniões para melhoria da organização do turismo local, por notarem uma outra relação entre eles e os turistas “Antes, os turistas só paravam pra comprar o artesanato e iam embora. Agora eles sentam pra conversar, perguntam o que a gente faz, como é a nossa vida e também contam um pouco sobre eles, criando um vínculo de amizade” (Juliana da Comunidade

Nova Esperança, sobre a mudança de comportamento dos novos visitantes trazidos pelo TC)” (PORTO; PROENÇA, 2019, p. 544).

6.3 RELAÇÃO DE CONVÍVIO E CONTATO TURISTAS

Tratando-se do contato entre comunidade e turistas, a literatura converge em alguns pontos como: número de turistas para número de moradores, hostilidade/hospitalidade com o turista, interrupção ou substituição de atividades do cotidiano e efeito demonstração. Com a atual estrutura de turismo em Nova Esperança, o número de turistas chega ao máximo de 20 pessoas, em visitas de um dia, ou seja, se estabelece entre 20% da população total. Porém, na primeira estrutura, a de turismo de massa, o número de turistas ultrapassava a população na época com média de 150 turistas por visita.

Não se identificou atos, falas, ou gestos que demonstrassem hostilidade sobre os turistas ou com os turistas na comunidade. Esse indicador se vincula ao orgulho por conta dos relatos de felicidade em saber que o turista vai para conhecê-los ou que está chegando. A chegada dos turistas gera movimentação e estado de alerta na comunidade para que todos os artesãos organizem seus produtos na barraca em que todos ficam expostos. *“Qualquer hora eles chego, a rente vai pra lá, os pessoal grita que já chegaram, aí a gente corre pra lá (pra área que ficam todos os artesanatos) pra arrumar o artesanato já pra eles né. Deixar tudo no jeito lá.* (Rosemary Correa, 28 anos, artesã).

É, todo mundo é aberto pro turismo. Que quando chega aqui uma equipe de turismo aqui, a comunidade toda fica alertada. Fica uma tensão né “Po, chegou gente, vamo lá, vamo fazer recepção, vamo agradar, vamo conversar”. Então a comunidade em si mesma já tem essa recepção boa né? É difícil chegar assim “não todo mundo, vai se esconder”. Não! Todo mundo já quer é vir ver quem que chegou né e vão lá e conversam. É... essa recepção na comunidade tem bastante. (José Pancrácio, Tuxaua, liderança, 57 anos).

Geralmente, uma pessoa da família vai para arrumar o seu respectivo artesanato e fica pelo entorno da barraca até o aparecimento dos turistas. Nota-se uma curiosidade nos demais sobre quem são, de onde vieram e a expectativa de que alguém compre seu artesanato.

A barraca de artesanato é um grande L (Figura 27), possui um território marcado pelas peças de cada artesão. Os turistas ficam livres para escolher entre os produtos e ao final faz o pagamento as duas pessoas que ficam no controle de caixa, recebendo, dando troco e anotando que peça e de quem foi vendida (Figura 28).

Tem a apostila que fica ali com as meninas, aí então quando eles chegam tudo pra comprar, depois do roteiro que eles fazem, vão andar por aí, visitar a roça, a Uka, ali o posto, aí o último é aqui né. Aí eles vem pra lá, aí o guia deles fala pra eles que agora o termo é esse. Vocês pegam as coisas que quiserem, o artesanato, e você passam pras duas meninas ali na mesa. Ali tá o cadernão lá, com o nome dos artesãos tudinho, aí eles passam lá e vão só anotando o que já compraram. Aí eles vão pagando direitinho. Aí no final de tudo, as meninas vão somar de que saiu, de quem vendeu, aí vão dando pros donos né. Aí eles vão somar né, quanto ficou pra comunidade durante aquela visita, daquele grupo, que passou aquele dia.[...] Aí é um controle já né. Tipo assim, o turismo já que passou e que tá passando até o final do ano. Aí no final do ano, aí vamos ver mermo, quantos que passaram e quanto de dinheiro que ficou na comunidade durante o ano. (Sonia Garrido, 51 anos, artesã baré).

Figura 27 - Turistas na barraca de artesanatos

Fonte: Autora (2018).

Figura 28 - Livro de controle de venda de artesanatos

Fonte: Autora (2018).

No roteiro de entrevistas para os indígenas (Apêndice A) tinha a pergunta “você deixou de fazer alguma atividade ou hábito por causa do turismo?”. Todos responderam que não. Remete-se a isso por a atividade do turismo fazer parte da comunidade desde seu início e a produção do artesanato ser diária, em alguma hora do dia.

Quando eu me enjojo um pouco de fazer artesanato, aí eu deixo... assim, não porque eu me enjojo do turista, as vezes só enjojo de ficar sentada né, aí eu vou trabalhar na minha roça lá. Aí eu passo quase que três-quatro dias lá, aí me canso e volto pro

artesanato. Eu gosto muito de fazer artesanato! Gosto mermo! (Sonia Garrido, 51 anos, artesã baré).

A chegada dos turistas representa também um momento de encontro com o outro e lazer. Deixar de fazer algo do cotidiano é entendido como algo positivo, um momento de diversão e de socializar.

Eu sou, como eles dizem, uma abelhuda, chega gente lá, eu já tou lá. [...] Eu deixo de ir pra roça, pra mim ir com eles pra lá, porque a gente sabe que vai jogar bola, aí o homem diz “tu não vai trabalhar?” eu “vou nada, eu vou é pra lá jogar bola com eles!” (risos). É bom a gente conhecer né, quer saber quem que chegou, o que que veio fazer. Eu sou uma quando já tá lá na beira, eu já vou perguntar, “o que que tu veio fazer”, “pode sair, vai conhecer a comunidade”. É pra saber mermo. (Vanice Silva, 51 anos, artesã baré).

Quando se tem o turismo receptivo, quem faz o acompanhamento pela comunidade é o *tuxaua*. Para a venda de artesanatos, normalmente, só vai uma pessoa da família e eles são avisados com antecedência à chegada dos turistas. No caso do TBC, geralmente o anfitrião responsável são os proprietários da hospedagem e os turistas também possuem circulação livre.

6.4 COMERCIALIZAÇÃO DA CULTURA

A comercialização da cultura pode ser entendida a partir de diferentes pontos de vista, sejam eles mais pontiagudos ou não. Essa é uma questão também bem abordada pela literatura da antropologia do turismo e traz um tom delicado. Essa comercialização é tratada pelo viés da autenticidade ou etnicidade encenada para o turismo.

Alinha-se a Neves (2019, p. 40) em sua crítica que a “encenação” estava para além da comercialização. O turismo é instrumentalizado como um articulador político, a favor dos povos indígenas para “reconhecimento social de sua relevância e consequentemente prestígio social”. Essa perspectiva ganha ainda mais força num contexto em que a comunidade que trabalha com o turismo apresenta característica de dominiliadade sobre a atividade e uma forte organização comunitária, como é o caso de Nova Esperança. Outro fator sobre a comercialização que precisa ser balizado é sobre quem está decidindo qual a comercialização, qual o ritmo, para quem, quando, de que maneira.

Nesse sentido, retoma-se a um momento em campo que se observou (de dentro e de perto) a utilização da cultura como instrumento político. O Secretário do Meio Ambiente do Amazonas em visita às comunidades da RDS Puranga Conquista participou da festa ‘julhina’ de Nova Esperança enfatizando a importância em se manter a cultura dos povos indígenas junto a preservação ambiental. Com sua visita também se esperava que fosse ver a situação de invasão na RDS próximo a comunidade. Nesse mesmo dia, tinha ficado marcado que conheceria a comunidade em seus aspectos turísticos e ‘culturais’. Porém, devido a atrasos só chegou a tempo para a festa julhina a noite, deixando marcada a visita para o outro dia.

No dia seguinte, por volta das 9 da manhã, a comunidade já se organizava para receber o Secretário. O tuxaua, com seu grande cocar de penas de papagaio, o acompanhará, mostrando a comunidade e contando sobre o modo de vida de lá. Enquanto isso, os responsáveis pelo artesanato organizavam seus produtos na barraca. As mulheres e as crianças em suas casas se adornavam com saias de palha, pintura, brincos, colares. Apresentariam ao Secretário a dança do ritual Dabucuri. Era o momento de se criar as fronteiras e reafirmar sua posição como povo Baré. Todo esse movimento registrado por câmeras de emissoras e da secretária.

No domingo de manhã, as famílias montaram de novo na barraca do artesanato os seus artesanatos. Eles ficaram concentrados naquela região da barraca. Veio gente do Zappeando, Fala Amazonas (talvez?), Amazônia rural, assessoria da SEMA etc. Quando eles chegaram, eu estava na casa do seu Zé. Vi todo o alvoroço para se caracterizarem para a Dabucuri. Teve empréstimo de saia de palha, um corre aqui e acolá. A vestimenta dos homens foi uma mistura de short, com adereços indígenas. As mulheres de sutiã preto, short, saia de palha por cima, adereços e pinturas com grafismos. Quando eles apareceram, as câmeras logo se voltaram a eles. Todos queriam tirar fotos com eles, com os adereços indígenas. O secretário perguntou sobre o cocar do cacique, talvez para foto. Ele brincou falando que quem o colocasse trocava de esposa. A esposa do secretário se eriçou e aos risos pediu que não colocasse. A equipe do Secretário tirou fotos dos artesanatos, fotos das crianças, fizeram filmagens por todos os cantos. Compraram também muitos artesanatos. Ouvi alguns falando que colocariam em um quadro algumas coisas, como as colheres de pau. Nessa dinâmica que ocorria, começavam a vir as mulheres, homens e crianças e seu Zé anunciou o início da dança. Em fila, seu Zé puxava a fila tocando um longo instrumento, enquanto os outros homens batiam no chão com suas tabocas. As tornozeleiras de semente de seringueira das mulheres entoavam junto ao som dos instrumentos. (Diário de campo, 06 de agosto de 2018, 18:28).

Figura 29 - Demonstração da dança do Dabucuri

Fonte: Autora (2019).

Carneiro da Cunha (2017b, p. 244–245) apresenta a etnicidade como forma de organização política, onde o estabelecimento claro de fronteiras entre os grupos é necessário à sua funcionalização enquanto grupos econômicos e políticos. Porém das funções representadas pela etnicidade duas questões ficam indefinidas e causam resíduos inevitáveis: “quais traços diacríticos serão selecionados e, mais amplamente, a razão de se escolher precisamente a etnicidade como veículo para tais conteúdos”. A escolha dos traços diacríticos depende então de quais categorias de comparação se tem no outro grupo para contraposição, como roupas ou línguas. Isso em um campo mais limitado dessa determinação. Adentrando mais, recorre-se então ao a autora chama de “acervo cultural” na reconstrução de traços diacríticos. Esse “novo resíduo cultural” dá conta e legitima “culturas de resistência que enfatizam diferenças culturais como formas de protesto”.

6.5 ESTILO DE VIDA COLETIVO

A dinâmica de criação é diferente da cidade. Elas têm autonomia para se deslocar tanto na comunidade quanto pelos rios mais próximos e ficarem entre elas, sem um adulto no “calcanhar”, devido ao contexto de comunidade. A liberdade das crianças é um indicador da vida em coletivo e entrelaçada por laços familiares e de vizinhança. A união familiar é bem

marcada em cada núcleo familiar. Faz parte da cultura dessa comunidade baré ter a família sempre unida. Tanto é que a própria disposição das casas pela comunidade de certo modo materializa isso. Os filhos que não moram com os pais, tem suas casas em seu entorno, assim como os respectivos, filhos e irmãos. Uma parte da história da comunidade está vinculada a esse aspecto. Dona Sonia, Seu Zé e os filhos migraram do Alto para o Baixo Rio Negro, pois em uma aos pais de Sonia, sua mãe pediu para que ficassem e nunca mais voltaram.

Eu acho que passaram um ano, quase um ano, aí a mamãe a vida toda chorava aí lembrava de mim com meus filhos pra lá, aí ela lembrava de mim e chorava. Aí até (entonação) ela falou pro papai “vá lá buscar ela, vá lá buscar ela pra ela vir pra cá passear; ou se ela achar que ela tem que ficar, se ela achar que é bom, aí ela fica; ela que sabe. Aí um dia eu tava lá com meus filhos lá, mermo onde a gente morava, aí quando foi um certo dia papai chegou. Aí ele falou “eu vim te buscar” ele disse, “tua mãe, a vida toda ela chora, lembra de ti, dos teus filhos, ela disse que é pra ti ir”. “tá bom”. Aí eu falei pro Zé né, aí eu disse “mamãe mandou ele vir aqui atrás de nós. Num sei, se tu quiser ir. Se tu num quiser ir, eu vou com as crianças”. Aí ele falou “não, eu vou... eu vou lá passear”. Aí a gente veio passear, só viemos memo pra bem dizer, só com a roupinha memo, viemos só passear né que era pra nós voltar... até hoje! Já estamos com 28 anos! (risos). (Sonia Garrido, 51 anos, artesã baré).

Pra nós, a minha família nunca se separaram né, a gente teve assim. É, todo mundo junto. Olha, tanto que na nossa comunidade é tudo família né? Daqui começa pela mãe dele né? É os filhos, as filhas, os netos, tudo aqui, porque se não fosse unido a gente, como diz por aí, cada um casava e ia embora, embora sabe lá pra onde, mas não. E se a pessoa vier de longe ficar com os daqui não vai pensando que vai levando não, vai ter que ficar aqui (risos) é! Olha aqui que nem a irmã dele, teve esse cabeludo que mora aí com ela, ela conheceu através da internet (risos). Quis ela, quis ele, ficou, agora ele já mora aqui, direto. Mas ele é indígena. [...] o meu filho trabalha no recreio e parece que ela se engraçou dele, aí se conheceram, aí ficaram juntos. Ela tá um ano com ele. Tá bem assim, faz tudo, não tenho queixa dela. Eu vou roça ela vai, faço farinha ela tá lá no meio, se eu faço alguma coisa ela aqui ela faz, eu digo... desse jeito.... também quando ela chegou eu avisei logo “nós somo assim, assim, assim”. Eu não tenho queixa dela. Até agora, tá indo bem. (Vanice Silva, 51 anos, artesã baré).

A comunidade é uma grande família em termos consanguíneos e de vizinhança, com o casamento entre famílias que tem muitos irmãos ou incluindo por meio do matrimônio pessoas de comunidades do entorno.

Entrevistado 3: A minha mãe, Maria Rosilda Coelho da Silva! Que comprou um terreno que era bem aqui.

Pesquisadora: Aí ela já veio com vocês?

Entrevistado 3: Isso, ela já veio comigo, a Carol, só nós duas. Essa aqui não veio ainda (apontando pro Bolinha) e nem o outro, né?

Pesquisadora: Então, vou botar aqui.

Entrevistado 3: Mary..

Pesquisadora: Mary, Carol, Bolinha

Entrevistado 3: Aí depois veio o Bolinha que é o Roney né

Pesquisadora: Quem mais?

Entrevistado 3: Só três que moremo com ela, com a mamãe aqui, porque o outro que é o mais velho, mora em São Sebastião (outra comunidade), que ele casou com uma dela. Aí eu veio e quem ficou primeiro, foi a Carol que ficou com o Joarlisson, que o filho da Dona Sonia.

Pesquisadora: Então peraí, calma aí (risos)

Entrevistado 3: Dona Sonia e Seu José

Pesquisadora: Aí da Dona Sonia e Seu José é o Joarlisson, a Juliana né...

Entrevistado 3: o Delson, a Jéssica né, a Jessiane, o José, aí a Jecilene e no final a Jeane.

Pesquisadora: Que é a mais nova?

Entrevistado 3: É a mais nova, a Jeane.

Pesquisadora: Só o Delson que não foi o pessoal do J né? (risos)

Entrevistado 3: É! (risos). Só ele que não foi do J.

Pesquisadora: Aí daqui como que foi? Quem casou com quem?

Entrevistado 3: A Carol casou primeiro com o Joarlisson. Ficou com o Joarlisson. Aí esse daqui ficou também com a Jéssica. O Roney ficou com a Jessica. E eu fiquei com o Delson.

Pesquisadora: Ah entendi!

Entrevistado 3: Entedeu? Tudo mundo que chega aqui fica muito admirado de saber que nós fiquemo com três irmão e eles ficaram com a gente também. Aí os pessoal gosta de tá malinando um do outro.

Pesquisadora: Já percebi (risos)

Entrevistado 3: Aí esse daqui né falou “poxa os dois ficaram com as minhas duas irmãs, pois eu vou ficar com a irmã deles também”. (risos) foi assim que aconteceu, que ficou na família. Sei que somo da família aí.

Pesquisadora: E tem mais família aqui? Porque eu sei que vem aqui da dona sonia e seu José, que mais tem de família assim?

Entrevistado 3: Seu Zé e a Vanice! Dona Sonia ficou com seu Zé, e o outro ficou com a Vanice. São dois irmão também.

Pesquisadora: Quem que seria o pai e a mãe?

Entrevistado 3: Dona Ugulina e seu Jonas. E o outro, seu Deodato e dona Helena.

Pesquisadora: Aí da dona Ugulina e Seu Jonas vem, dona Sonia né?

Entrevistado 3: É, mas aí vai encher o papel (risos)

Pesquisadora: E do seu Deodato?

Entrevistado 3: O seu Jose, dona Vanice e tem o Adolvale que é irmão também, mas ele é solteiro. Aí da Dona Ugulina é o...

Pesquisadora: Peraí, aí quem mais?

Entrevistado 3: A dona Sonia, o Lindoso, tem mais irmão. Mas só esses dai que ficaram juntos. Aí dona Sonia ficou com seu zé, que é irmão da Vanice. E o Lindoso ficou com a irmã do seu Zé que é a Vanice.

Pesquisadora: Agora eu entendi, tive que desenhar! (risos)

Entrevistado 3: É isso! A família que mais tem irmão com irmão!

Essa formação de comunidade e seu modo de vida coletivo pode ser denominado como organização social indígena. Sobre isso, Luciano (2006, p. 43) explica que

a base da organização social indígena é a família extensa, entendida como uma unidade social articulada em torno de um patriarca ou de uma matriarca por meio de relações de parentesco ou afinidade política ou econômica. São denominadas famílias extensas por aglutinarem um número de pessoas e de famílias muito maior que uma família tradicional européia. Uma família extensa indígena geralmente reúne a família do patriarca ou da matriarca, as famílias dos filhos, dos genros, das noras, dos cunhados e outras famílias afins que se filiam à grande família por interesses

específicos. Atualmente, os principais trabalhos na comunidade, por família, são o artesanato, a pesca e a agricultura de subsistência.

A roça de mandioca e os alimentos que vem dela representam um costume coletivo baré. O processo de fazer a farinha vai além de só a alimentação. Representa o momento familiar. Todos se reúnem na casa de farinha após a colheita da mandioca na roça. As crianças ficam brincando. Os com mais habilidade já auxiliam no descascar e as cestas cheias mandioca²⁴ e casca a tirar, se transformam em um momento de conversa, risada e momento familiar. É interessante pontuar que existem casas de farinhas para cada grande família. Mesmo que diferentes famílias usem a casa, cada uma vai no seu momento, com o seu núcleo familiar para compartilhar esse momento.

Figura 30 – Descascando a mandioca

Fonte: Autora (2018).

Figura 31 – Processo de ralar a mandioca

Fonte: Autora (2018).

²⁴ No Amazonas o nome ‘mandioca’, se refere a mandioca brava, amarela, “a com veneno”, que é utilizada para fazer a farinha, beiju, goma de tapioca e tucupi. A macaxeira, conhecida no Sudeste como ‘mandioca’, é mais mole, de cor esbranquiçada, que não tem veneno e é utilizada em vários pratos típicos.

Figura 32 - Torrando a farinha

Fonte: Autora (2018).

Figura 33 - Farinha torra e peneira

Fonte: Autora (2018).

Todos que ajudaram a fazer a farinha, ao final, levam seu baldes cheio de farinha torrada para casa. A roça de mandioca não tem “uma época”, é durante o ano todo seguido de manutenções da roça. Quando começa a acabar a farinha, esse é o momento de se reunir e produzir mais. A produção leva dois dias, no processo de: colher, descascar, lavar, moer, ensacar, tirar o líquido, misturar, peneirar e torrar.

A comemoração de datas comemorativas como aniversário sempre tem a presença de maior parte da comunidade. É uma grande festa entre parentes. A utilização do wi-fi para acesso à redes sociais foi incorporado pelo do dia-dia. Porém, os jovens são os que mais acessando e criam essa territorialidade próximo a escola. “*ligou o motor, eles já tão debaixo da antena*”. Esse estilo de vida coletivo está presente nas experiências de TBC, por exemplo, como a experiência da farinhada, a hospitalidade e convencia familiar, no convívio com as crianças, em também se unir aos jovens para sinal de internet.

6.6 TRADIÇÕES E COSTUMES

As tradições e costumes são identificadas aqui como os pormenores ao estilo de vida em coletivo. Identificam-se como costumes da cultura baré: a alimentação a base de peixe e

farinha, a produção da farinha, ter o rio como: via de deslocamento, ambiente de lazer das crianças, para o peixe da refeição seguinte, para lavar roupas, lavar louças, viver em coletivo, a construção das casas em madeira, a língua geral “nheengatu”, as crenças religiosas e espirituais.

José Pancrácio relaciona a alimentação com a construção de sua identidade indígena, em ser índio. Relata que cresceu tomando mingau pela manhã e por conta disso não consegue ingerir pela manhã café, pão e outras coisas. Beber café era apenas algo de sua mãe ou pessoas mais velhas. Também não gosta de comida muita temperada O costume dos filhos, porém, já é outro.

Eu tou repassando agora pra essa nova juventude que tá vindo né, sexta geração, sétima, não sei, o valor que a gente tem. Que até agora, hoje você ve que essas que tão nascendo agora “você é índio? Não não sou índio”, a gente precisa botar que a identidade dele é indígena né. E é uma cultura viva minha que eu, meu irmão, minha irmã se criemos num meio dos costumes indígenas mesmo. Somo indígena. A nossa mãe criou a gente num costume diferente, nós se criemo, tá aí meu irmão, nós não bebia café, só era mingau e comer, bebia mingau de manhã ou comia, um dos dois. Café? Só quem bebia era minha avó e não época não tinha. Ela tinha um plantio perto da aldeia assim de uns pezinhos de café que ela plantava, ela colhia, botava elas no sol, ela socava, ia na roça, cortava cana, tirava o sumo da cana pra adoçar o café dela. Uma senhora que bebia. Ela e minha mãe. E nós não. Então nosso costume já foi diferente. Converse com a Sonia que ela vai lhe contar! O meu costume na minha casa até hoje, nessa idade que eu tou, eu não bebo café de manhã, eu só faço beber meu mingau e pronto, é a minha alimentação. Eu não gosto de comida temperada com tempero nenhum, minha comida tem que ser água e sal. Isso é uma briga que eu tenho com as minhas filhas dentro de casa. É o costume diferente né. (risos). Elas já cozinham né pra elas separado e pra mim separado. Elas sabem meu costume já é diferente né. Eu, tudo pra mim, o peixe tem que ser água e sal, a caça do mesmo jeito, tem que ser água e sal, e eu não gosto as vez assim, converso com a mulher né, eu não gosto da comida ser feita no fogão. Comi mais gostosa pra mim é feita na lenha, cozinhado na lenha, no fogo mermo né que tem o cheiro da fumaça. Esse aí é a alimentação minha. Já as mias fias são diferentes, já nasceram já com um costume diferente. É a cebola, é o cheiro-verde, é o tomate, é o óleo, é o arroz, o feijão, o macarrão, é a conserva, é ovo, é o pão, se num tiver pão é a bolacha, é a manteiga... muita coisa mudou! E meu costume inté hoje ainda é esse... até hoje. Eu já tentei muitas vez tomar café de manhã... num vai! Num desce, e agora 09 hora já começa, aí eu vou lá e bebo. Mas de manhã cedo não vai. Me dá uma cólica. Só beber café. Não é porque eu não gosto, é porque me dá uma cólica mermo que eu fico agoniado, é por isso que eu não tomo, que eu tomo o mingau. Tomo o mingau, venho pra cá (posto de saúde). Dá umas 10h/10h30 aí que eu vou pra lá (casa dele ou escola) e tomo um pouquinho de café, fumo meu cigarro e pronto. Então esse é um costume! (José Pancrácio, Tuxaua, liderança, 57 anos).

Todas as casas de Nova Esperança são em madeira. Antes, ainda no Alto Rio Negro as casas eram de barro. Casas grandes, de barro batido. Com salas grandes que separavam os namorados, de um e de outro. As relações matrimoniais seguiam todo um rito e ritmo determinado pelos pais.

Já nós indígenas baré, nós já temo outro... outra moradia diferente. Já é casa de palha, casa mesmo de palha. Tudo de palha. Já cercado de palha, tudinho. Nós era assim. Mas aqui já, a vida aqui já é diferente, é já... se for fazer uma casa de palha, o índio já não quer mais viver lá. Já quer uma casa de madeira e tal, mais de madeira.. é... a única diferença que tem [...] a moradia mudou um pouco, mas os costumes ainda continuam no mesmo (José Pancrácio, Tuxaua, liderança, 57 anos).

Naquela época, como já te falei, os pais ali, namorada aqui, namorado ali e não podia se tocar, não se tocavam. Namorar só, praticamente no olhar, porque o que que vão falar aqui. Como que vão falar o que se os pais tão ali e tinha que falar alto? Não tinha condições e a sala, na sala da casa acho que era como se fosse a cidade todinha. A sala antigamente era de barro, mas em compensação era uma casa bem feitinha, embuçada, de barro mais era embuçado. Imagina os velho ali aí ela fazendo, batendo rede, o velho fazendo alguma coisa tecendo, os namorado ali, um pra lá outro pra cá. Não se tocava. E se casasse, a mulher não era mais nada, já tinha perdido a virgindade, podia seguir e fazer cerimonial de entrega, de volta. Aí ela tinha que confessar quem foi o autor. A gente hoje fala “um horror”, mas pra eles era o certo, você tem o maior cuidado com sua filha, tem tudo, e a pessoas vem pedir tua filha em casamento, e aí? Você nunca viu nada da sua filha, você tem ela como uma donzela, aí quando chega depois de um casamento, eles devolviam na época. (Celina Baré, 72 anos, enfermeira).

O nheengatu (apresentado no capítulo 4) está em processo de recuperação da língua. De Nova Esperança, apenas os mais velhos falam e compreendem a língua. Os adultos entendem e poucos falam. Os jovens entendem algumas coisas. O projeto de revitalização e recuperação da língua é tocado pela vice-liderança por meio da escola, onde turmas do 1º ao 5º ano possuem aula sobre a cultura baré e a língua por meio da política pública de educação diferenciada e bilingue aos povos indígenas. Apesar disso, a educação regular ainda se sobrepõe a indígena.

[...] esse processo vai até o quinto ano. Saiu do quinto ano e vai pro projeto itinerante aí já é perdido... os professores já são formados de Manaus, então não é professor indígena, aí os jovens perdem né. É dessa forma também que a gente perde até conversou com a (inaudível) que ela é gerente da AGEI, que é da educação em escola indígena sobre isso, porque a escola indígena sai perdendo por conta disso, o espaço nunca ele abrange todas as idades né, e o espaço recebe aluno... e também são reconhecidos pela secretária. Já a gente não tem por que a gente pega só aluno da educação infantil até o quinto ano, e quando pro sexto ano é perdido e também num é frequentado mais na escola, porque as vez o aluno larga também. A gente não pode obrigar o aluno a participar das boas aulas né, aí é onde, a gente perde aluno, os jovens, assim, não sabe né. Logo que a gente iniciou eu até estudei com o Joarlison também quando ele era professor pela SEMED, ele dava e ele e agente estudava com ele né, ele pegava, era mais voluntario na parte dele, ele pegava o regular de manhã e quando era a tarde era os adolescentes quem quisesse (pra educação indígena). Aí esse método era legal e assim, agora depois que virou é escola indígena é muita cobrança e quase não tem espaço pra isso, é mais cobrando do regular do que do indígena (Diretora da escola, 23 anos).

A lavagem de louças e roupas ainda acontece na beira do rio, apesar de as famílias já estarem se apropriando de cozinhas com pias ou área externa com máquina de lavar roupa.

Dentre as facilidades e confortos que a modernidade pode oferecer, na comunidade se pode citar: camas, televisão, aparelho de som, antena de tv, ventilador, geladeira, fogão, celulares, presença nas redes sociais, nas universidades públicas, entre outros.

Cita-se isso, algo comum, como forma de relembrar que os povos indígenas também têm direito e acesso a esses itens, e isso não os torna menos ou mais “índio”. Sobre isso, alinha-se a Luciano (2006, p. 39) que ao confrontar e por em discussão a relação de ser indígena e a modernidade apresenta que fazer parte dela não significa abandonar sua identidade indígena ou suas origens, já que “uma interação consciente com outras culturas que leve à valorização de si mesmo”. Tal valorização é ainda mais importante quando se volta ao jovem indígena, pois “não é possível viver a modernidade sem uma referência identitária, já que permaneceria o vazio interior diante da vida frenética aparentemente homogeneizadora e globalizadora, mas na qual subjazem profundas contradições, como a das identidades individuais e coletivas” (IBID, 2006, p. 40).

Assim, conhecer quem são os indígenas contemporâneos significa deixar de lado a frase “índio só é índio se...”, e entendê-los para além de um contexto mata fechada, de nudez, que conjuga com “mim”, como os livros escolares retratam. Deve-se buscar entender a variedade de modo de vida de território pra território, de etnia para etnia. Por exemplo, os Guarani em São Paulo não se pintam e não usam nem acessório como os Kalapalo, por exemplo, e estão localizados na capital. Tem quem os apontem como “não-indígenas” por não fazerem jus ao estereotipo, andarem de metrô, usarem as mesmas vestimentas, irem a faculdade. Enganam esses por ainda terem o olhar tão colonizado. Assim, o turismo de base comunitária também possibilita descolonizar o olhar, quebrar preconceitos e criar novos laços de respeito e compreensão da existência dos povos indígenas, seja no urbano, seja no rural.

6.7 CRENÇAS

Como apresentado no início do capítulo 5, o processo de catequização dos baré do Rio Negro acontece desde o séc. XVIII e se potencializou no início do Séc. XX com a chegada dos missionários salesianos e carmelitas por meio dos internatos. A religião na comunidade está entre católica e evangélica, tendo uma igreja de cada na comunidade. Relatam, porém, que os

evangélicos não aceitam entrar na igreja católica, mas eles vão a evangélica “*aqui tudo é bem-vindo. Falando de Deus e tudo mais... tudo é uma coisa só!*”. Dona Sonia relata que a comunidade onde morava era católica, em Santa Isabel do rio Negro. Todos os domingos iam para o culto. Aos sábados, ensaiavam o canto, e domingo organizavam o culto, fazendo leitura das passagens, puxando o canto, fazendo a oração. Outro reforço a religião católica, foi o internato salesiano que estudou até a 5ª série. Toda noite tinha missa.

A igreja da comunidade possui uma santa que a rege: Nossa Senhora da Rosa Mística²⁵. É comemorada no dia em que chegou a comunidade, dia 07 de fevereiro.

Figura 34 - Igreja Católica Nossa Senhora da Rosa Mística

Fonte: Autora (2018).

Figura 35 - Igreja Evangélica Congregação Evangélica Indígena Nova Salém

Fonte: Autora (2018).

Quando se mudaram para a comunidade, uma senhora de Minas Gerais que os conhecia, falou que tinha uma promessa e que construiria uma igreja na comunidade e que traria de sua terra a estátua da santa, que permanece a mesma na igreja.

Os outros santos são Santa Luzia e São Lázaro são festejado por conta de promessas. O festejo para Santa Luzia, iniciado por Dona Ugulina e Seu Jonas acontece dia 12 de dezembro, e é festejada para proteger os olhos de todos. A santa é promessa de deles para uma de suas

²⁵ Nossa Senhora Rosa Mística é um título da Virgem Maria. Trata-se de uma revelação que a própria Virgem Santa fez a uma enfermeira italiana no ano de 1947. Pierina Gilli, a enfermeira, trabalhava no Hospital de Montechiare e estava rezando na Capela quando viu Nossa Senhora. Posteriormente, ela descreveu sua visão e o mundo tomou conhecimento desse novo título de Maria como Nossa Senhora Rosa Mística. Trata-se de uma imagem rica em sua mensagem e simbolismos, expressos através das rosas, das vestes e das cores. Ver mais em: < <https://cruzterrasanta.com.br/significado-e-simbolismo-de-nossa-senhora-da-rosa-mistica/495/103/> >.

filhas que estava ficando cega. O festejo de São Lazaro acontece dia 01 de outubro e é festejado para curar as feridas. O santo é promessa foi feita por dona Sonia quando um de seus filhos saiu para caça e acabou atirando no próprio braço. No percurso até o hospital para Manaus perdeu muito sangue. Depois da situação passada e ele ter se recuperado, brincam falando que quase não tem mais sangue baré de tanto sangue que precisou do hospital. Em dia de festejos, se tem: a reza na igreja, a comunidade oferece almoço e jantar para as pessoas e fazem torneio de futebol com premiação pra arrecadar dinheiro para a igreja.

Outras importantes comemorações baseada na cultura baré são o dia do índio em abril e os jogos indígenas em maio onde são utilizadas as indumentárias baré junto a outros povos indígenas além da realização do rito. A Dabacuri é um ritual para a união. Quando uma família tem pouca comida, ele é feito e cada família leva algo. Quando tem desunião, também é feito para reatar a paz.

Apesar dessa forte crença católica na comunidade, se identificou ainda um vínculo forte com crenças que trazem serem explicações da natureza e “outros” seres. Como exemplo, cita-se três casos vivenciados em campo: a Curupira (mãe do mato), a cobra surucucu que ataca quem mal requeenta a comida, os sinais da natureza anunciando a morte e passagem de um colega, e os botos como os encantados (Apêndice D).

Dona Sonia relata que quando era criança e se fazia acontecia a Dabacuri, havia uma parte do território em que os mais velhos proibiam de irem pois ali ficam os outros espíritos que festejam junto aos baré no ritual. Quem ali adentrasse ficaria doente.

A Curupira é sempre comentada pela comunidade como a dona e protetora da mata. Acredita-se que quem entra na mata sem permissão ou que caça mais do que precisa, por ganância, a Curupira leva. No primeiro mês em campo, uma situação dessa aconteceu. Dona Sonia também relata sobre isso e sobre a mãe do rio também.

A curupira é a mãe do mato que a gente diz né, mãe da natureza pra bem dizer né. Ninguém num vê não né, porque ele é uma coisa assim, é invisível. A gente não vê, mas faz, dá medo, e a gente só ouve né. Mas existe! Pra cá pra dentro tem! Qualquer mato desse se tu entrar. Sempre falam né, antes da gente entrar [...] a gente nasceu, se criou, se entendeu, com os mais antigos né pra bem dizer, que a cultura nossa é assim, antes de entrar no mato pra ir caçar tem que pedir permissão antes de entrar lá. “eu vou na finalidade disso aqui. Eu quero que tu me dá uma caça”, pede dele, como diz, peça licença dele, que ele te acompanha, ele dá pra ti a caça que tu pediu, ele te ajuda, é assim. Mas, se tu for entrar assim na marra né, vamos dizer, tu entra lá sem pedir permissão, parecendo que tu é o dono, AH! Tu vai se ferrar na mão dele!

Já aconteceu aqui. Ele leva a pessoa, ele judia da pessoa. Vamos dizer, ele entrou ali no mato, aí ele viu um monte de macacão né, lá em cima, ou então um pisado de caça grande, aí a pessoas vai pra lá, aí já é mais lá pra frente, aí ele vai levando. Ele vai levando atéé... se tu sentar pra refletir o que tá acontecendo contigo, ele leva mermo! Aconteceu com o Zé, aconteceu com o irmão dele, com várias pessoas aqui acontece.[...] A merma coisa é no rio também. Porque aí pede lá, chega lá, tem que pedir permissão pra mãe do rio também. (Sonia Garrido, 51 anos, artesã baré).

Durante o café da manhã, Carol contou sobre caso recente de um rapaz, não lembro agora o nome, que foi caçar e quase que não volta porque “a protetora da mata” lançou um cipó nele, que não o agarrou, mas pegou na pele. Quando ele voltou, estava cheio de pintas no rosto, no pescoço e no ombro esquerdo. Tiveram que chamar um senhor “lá de cima” para rezar nele. Disse o senhor que ele teria que ficar longe da mata por um tempo, se não ele poderia não escapar da próxima. Mas ele vive caçando. Hoje ele e outro rapaz saíram com espingardas para caçar (Diário de campo, 27 de junho de 2018, 10:17).

A comida requentada também tem sua consequência vinculada a cobra surucucu. Quem a mal requentar, atíça o ataque da surucucu “A surucucu é uma cobra preta com cinza e é dorminhoca. Se passar perto sem incomodar, ela não acorda. Mas se fizer comida mal requentada ela vê de longe e ataca!” (Diretora da escola, 23 anos).

A forma de enxergar no mundo, e nesse caso por meio de fenômenos meteorológicos, mistura uma compreensão entre seres espirituais e a crença católica. Estava com dona Sonia na parte de trás de sua casa onde fica seu ateliê, esperando a carona de seu José que ia a Manaus para reunião da DSEI/SESAI.

Hoje o dia amanheceu nublado. A noite foi fria. Acordei às 07h com o barulho do que pareciam ser de tambores. Lembrei que poderia ser o ensaio para o 07 de setembro. O dia todo, o tempo estava como algo calmo e triste. Conversando com a dona Sônia, enquanto eu esperava a lancha chegar, cortesia do seu Zé que está indo para um evento de saúde e me ofereceu carona, dona Sônia relembrou uma conversa de outro dia na casa de farinha: um amigo da comunidades e das comunidade, um barqueiro, que fazia travessia de coisas e pessoas, havia sumido e já se pensava o pior. Hoje, 6 dias depois do sumiço do homem, ela falou que passou no jornal do meio dia a notícia de que haviam encontrado um corpo nas áreas de Itacoatiara. O corpo não foi identificado, mas eles têm certeza que é ele. Dona Sônia comentou que agora entendia o porquê do tempo estar daquele jeito. Sua mãe contava que em dias assim, nublados, com pouca chuva e muitos raios, é anunciando a morte de alguém. Que não se deveria pegar essa chuva pois fazia mal. Essa chuva são as lágrimas da pessoa que não queria partir ainda; que os trovões representam o espírito da pessoa tentando encontrar a luz do “nosso senhor”, e que os raios persistiam porque ele ainda não teria permissão de adentrar um outro plano por conta de suas dívidas na terra ainda. Fiquei na dúvida, se quando a chuva e os raios parassem, é porque o espírito havia conseguido fazer a passagem. Seguindo o raciocínio apresentado até então, dá a entender que sim. Mas não sei se minha lógica aqui é aplicável a uma cosmovisão. Lembrei também de dona Celina, me contando da história de seu avô Estávamos falando sobre a utilização dos botos para o turismo, que eu achava errado. Ela concordou, não só pela parte de exploração do animal, como também, porque eles são “os encantados”, que não se deveria mexer com botos e contou a história. A cosmologia indígena, permanece viva nas histórias

orais das famílias. Sinto-me honrada em poder tê-las agora comigo. (Diário de campo, 21 de agosto de 2018, 14:57).

Essas formas de se explicar, compreender e entender o mundo que os rodeia, aqui chamado de “crenças” retoma a “relatividade perspectiva” do pensamento ameríndio, o perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 225) que

trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos. Os pressupostos e conseqüências dessa idéia são irreduzíveis (como mostrou Lima 1995:425–38) ao nosso conceito corrente de relativismo, que à primeira vista parecem evocar.

O perspectivismo ameríndio rompe com a contraposição clássica entre natureza e cultura, “reembaralhando” os paradigmas de sujeito e objeto, cultura e natureza, no que o autor propõe como multiculturalismo, onde

Esse reembaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo ‘multinaturalismo’ para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multi- culturalistas’ modernas. Enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado³ —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 226).

Mesmo com todo o processo colonizador e catequista sobre os baré do Rio Negro, as crenças ainda são mantidas por meio de histórias orais apresentando espíritos de distintos elementos da natureza como “donos” de algum desses, onde as crenças reforçam a perspectiva de respeito e preservação à natureza e o espírito, animal ou vegetal que o rege.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início dissertação havia um olhar muito focado a literatura da antropologia do turismo e a curiosidade sobre os impactos socioculturais da atividade sobre comunidade indígena. Isso porque, os livros mais referenciados e, talvez os mais lidos, apresentam um viés preocupante do turismo sobre as comunidades indígenas em que se estabelecia. Um dos principais argumentos era a mudança cultural.

Durante esse processo de leitura, surgiram outros dois temas: o turismo em territórios indígenas e suas muitas possibilidades. A partir disso, construiu-se e se propôs o termo de turismo em territórios indígenas tentando adequar a literatura existente do turismo às da Geografia e da Antropologia que muito contribuem a discussão. Os termos mais utilizados pelo mercado como etnoturismo, turismo indígena, ecoturismo são apresentados como uma das categorias dentro d grande termo turismo em territórios indígenas, que englobam também três outras categorias: qual o território, a forma de desenvolvimento e os agentes intermediários envolvidos.

Assim, foi construída revisão de literatura para determinar o turismo em territórios indígenas. Passando pela discussão de conceitos desse turismo, para as formas de desenvolvimento e como ele se localiza em uma linha do tempo, tem-se um marco nos anos de 1980 com o início sobre desenvolvimento sustentável e sustentabilidade, e em 1990 adentra oficialmente o turismo por meio da Organização Mundial do Turismo com o conceito de “turismo sustentável”.

Tratar então de impactos socioculturais pela perspectiva mais clássica posterior a isso, necessita adaptar a literatura ao contexto empírico, visto os desenrolares a partir de toda a discussão por um turismo mais endógeno, participativo e sustentável. No Brasil, um marco a essa discussão como política pública é o PROECOTUR, apesar de suas lacunas, e o edital do Ministério do Turismo para o desenvolvimento de mais de 50 projetos de turismo de base comunitária.

A inserção do turismo de base comunitária nas comunidades, como uma outra lógica de estarem inseridas no processo e lidarem com o mercado glocal do turismo, trouxe a necessidade de entender os impactos socioculturais por meio dessa outra lógica.

Teve-se como problema de pesquisa então: Como a estrutura do turismo se relaciona com os impactos socioculturais que se apresentam no contexto empírico da comunidade? Quais são as dinâmicas de turismo na comunidade? Como são articuladas? São apropriadas pelos indígenas? Quais são os impactos socioculturais?

Para responder o problema se elencou como objetivo geral, analisar como estrutura do turismo se relaciona com os impactos socioculturais se apresentam no contexto empírico da Comunidade Indígena Nova Esperança (AM). E enquanto objetivos específicos: a) Caracterizar a comunidade em seus aspectos históricos, geográficos, sociais e culturais; b) Identificar as dinâmicas de turismo na comunidade; c) Identificar como é articulado e apropriado o turismo; d) Analisar quais impactos socioculturais ocorrem a partir da atual estrutura de turismo.

Na presente pesquisa, o contexto empírico da Comunidade Indígena Nova Esperança apresenta exatamente esses dois momentos: o turismo convencional e alguns impactos mais retratados pela literatura clássica e o turismo de base comunitária e os novos impactos socioculturais advindos dele. O que não se esperava, e em campo apareceu, foi um terceiro momento: o turismo de base comunitária e o turismo convencional, lado a lado, coexistindo e se influenciando.

Outro dado interessante é de que apesar dos impactos negativos da primeira estrutura de turismo convencional, sublinhado como exploratório, essa dinâmica de turismo levou à comunidade a demanda por artesanato. Ele, iniciou então, a produção para fins de venda a turistas, ganhou mais adeptos e conforme foi sendo apropriado pela comunidade como uma atividade pertencente a sua realidade, foi ganhando o significado de fortalecimento entre as famílias, em termos econômicos e de vínculos, e enquanto comunidade por retomar e recriar traços da cultura Baré.

Relembra-se que o povo Baré sofreu diversos impactos socioculturais negativos durante a colonização portuguesa e as missões de catequização. Catequização essa bem recente, por meio de igrejas e internatos salesianos e carmelitanas, no Alto Rio Negro. Essa forte influência da igreja e da cultura do colonizador aparece em falas sobre memórias de quando moravam no

Alto Rio Negro, ou na mistura de um perspectivismo ameríndio marcado pelo cristianismo. O processo de etnogênese do povo Baré também retrata a mimetização dos indígenas como caboclos àquela paisagem, como resquícios da colonização e tentativa de apagamento da cultura.

A apropriação do artesanato e a reinvenção da cultura junto a ele tem como resultado a criação de produtos que retratam os animais do dia-a-dia dessa parte do noroeste amazônico, a criação de acessórios femininos e de objetos como a zarabatana. O turismo, que deu o pontapé a atividade, aparece agora como turismo de base comunitária, reforçando a cultura presente no cotidiano baré, com novos parceiros voltados ao desenvolvimento social e ambiental. Esses parceiros levam a perspectiva do turismo e do artesanato como negócio, fomentados à luz do empreendedorismo ribeirinho.

Muito mais do que apenas anfitriões para apenas vender artesanato, como no primeiro turismo, o turismo agora engloba uma série de consequências desse outro turismo: de indígenas como artesões, anfitriões, empreendedores ribeirinhos, de organização interna para os grupos de distintos trabalhos, articulação com parceiros externos, criação de seu próprio roteiro de TBC com agência de turismo de impacto social, investimentos no restaurante comunitário e na hospedagem para o turista.

Sua condição territorial de mobilização pela recategorização de Parque Estadual para Reserva de Desenvolvimento Sustentável, resulta numa constante articulação política em espaços como: o Conselho Deliberativo da RDS, pela Associação-Mãe, ou na própria comunidade com autoridades e secretárias que lá visitam. Isso reverberam para o turismo em forma do que se chama de dominialidade, envolvendo a articulação e acordos simétricos com os parceiros e intermediários.

Os impactos socioculturais do turismo em Nova Esperança estão relacionados então a: benefícios econômicos; ao modo de vida coletivo que os permite uma forte organização social e articulação interna e externa; a comercialização cultural a partir de acordos simétricos entre eles e os intermediários; ao orgulho em pessoas dos mais diversos lugares quererem conhecer seu modo de vida e sua produção e criarem laços de conversa ou de lazer com elas; nos seus costumes, tradições e crenças como atividade para o turismo de base comunitária e no convívio

com o outro, apresentando exatamente quem são, sem precisar de ‘enfeites’ para que o turista queira os conhecer e experienciar sua cultura e seu território.

Os sete impactos socioculturais ressaltados foram escolhidos por trazerem o que se consideram as principais discussões quando se trata de turismo e impactos socioculturais: a questão econômica, a relação com o não-indígena e a cultura (enquanto autenticidade, tradição e apropriação). A descrição dos impactos e das características que os compõe auxilia a ilustrar a análise da relação entre o tipo de desenvolvimento do turismo e os impactos socioculturais.

Isso porque o modelo de gestão, no que tange organização comunitária e dominialidade por exemplo, influenciam diretamente os direcionamentos do turismo, os agentes envolvidos, as decisões tomadas (e por quem). E se tratando dos impactos, eles se manifestam de acordo com o tipo de estrutura criado pelo modelo de gestão.

Algumas situações relatadas ao longo do trabalho apresentam impactos negativos que ocorreram durante o turismo de massa ocasionado pelo cruzeiro. Esse tipo de turismo, baseado no estereótipo do índio cultural, é comum por parte de agências que comercializam visitas a comunidades indígenas na RDS Puranga Conquista. Posteriormente, se apresentam os impactos socioculturais que aparecem no contexto de TBC, sendo a maioria positivos.

Assim, aponta-se que: 1) os impactos socioculturais não podem ser analisados separadamente do contexto do turismo; 2) é necessário, portanto, analisar que tipo/modelo de gestão, como se dá, quais os aspectos referente ao turismo do local; 3) posteriormente, levantar quais os impactos socioculturais; 4) como se relacionam e se influenciam com o turismo. Relaciona-se então os indicadores de impactos socioculturais aos do TBC.

Quadro 16 - Relação entre indicadores de TBC e impactos socioculturais

TBC	Impactos socioculturais
Dominialidade e Organização Comunitária	Relaciona-se ao estilo de vida coletivo e ao orgulho , em como se organizam, dividem as atividades, do turismo presente na vida de cada família, e até o que decidem não fazer do dia a dia para fazer algo relacionado ao turismo.
Democratização de oportunidades e	Relaciona-se aos benefícios econômicos e em parte com a relação de convívio e contato com turistas . Trazem a discussão sobre quais benefícios econômicos são gerados e quais as consequências como

repartição de benefícios	desigualdade de renda entre membros de uma pequena comunidade ou caixa para atender demandas da comunidade em geral.
Interculturalidade	Relaciona-se a relação de convívio e contato com turistas, a comercialização da cultura, e as tradições e costumes, e crenças. Discussão voltada mais a manifestação cultural da comunidade e que podem estar vinculadas a alguma atividade do turismo, como o ensino da língua, roda de contos, entre outros.

Fonte: Autora (2019).

Outros fatores que influenciam a vida da/em comunidade e, conseqüentemente, os impactos socioculturais, são: os estudos, de indígenas que estão nas universidades e da escola indígena com o ensino do nheengatu; os projetos de desenvolvimento social (como o bolsa floresta, bolsa família e bolsa defeso a energia por painel solar, incentivos à produção e refinamento da produção do artesanato); o acesso a Manaus e a outras comunidades; a partilha de costume com o entorno como o futebol, o casamento, as músicas, a estrutura das casas; e o costume global com o acesso à internet e as redes sociais, de informação. O forte laço familiar e a comunidade como uma grande família é um dos principais aspectos que dão base às influências positivas tanto do turismo quanto do artesanato e dos demais impactos socioculturais.

Nota-se como em um contexto mais amplo de Unidade de Conservação incluir em seu entendimento que existem comunidades indígenas nesses territórios que também necessitam de atenção da FUNAI, de políticas voltadas aos povos indígenas, bem como um alinhamento com o etnodesenvolvimento, algo que seria possível devido as próprias bases que fundam o etnodesenvolvimento e o desenvolvimento sustentável. Isso possibilitaria que essas comunidades também tenham políticas voltadas as comunidades indígenas como as que estão em Terras Indígenas, sejam elas sobrepostas a UCs ou não.

A própria lacuna da regulamentação do turismo em terra indígena demonstra a brecha existencial das comunidades indígenas que não estão em TI. Estas também são territórios indígenas, regidos por direitos garantidos aos povos indígenas (não incluindo a parte territorial) e que necessitam de atenção, principalmente, para o fortalecimento político e cultural visto todo

o processo de tentativa de apagamento da identidade indígena ao longo da história do Amazonas e de outros locais no Brasil, como a região Nordeste.

Desse modo, o TBC no campo da cultura e da política tem muito a corroborar com políticas de etnodesenvolvimento e vice-versa, podendo ser consideradas em ações futuras que visem não só Nova esperança, como as demais comunidades indígenas na RDS Puranga Conquista.

Para a melhor visualização de todos os eventos na/sobre a comunidade foram, circunscritos em tempo e espaço por meio de linha do tempo, os principais acontecimentos desde as migrações iniciais do Alto para o Baixo Rio Negro até 2019 (Apêndice F).

Como limitação da dissertação, aponta-se não ter conseguido entrevistar os turistas que frequentam a comunidade, devido o pouco tempo de visita dos grupos e não estar no período em que havia turistas pelo TBC. Porém, como fator-chave para a coleta de dados atribuiu-se a moradia na comunidade e o contato posterior, com os facilitadores-chave por meio de redes sociais como Whatsapp e Facebook, e com os demais moradores mantendo a relação construída durante o campo. Esse contato foi essencial para tirar dúvidas de informações dúbias ou complementar alguma informação.

Para novos estudos que deem continuidade a esse, indica-se a produção científica de indicadores de impactos socioculturais em comunidades indígenas, pois formar os indicadores para a dissertação foi uma das dificuldades, pois a maioria das produções científicas que se identificavam como de impacto sociocultural não deixavam claro quais os indicadores que determinaram o estudo. Ou os que se encontraram tinham um caráter mais urbano e de metrópole.

Uma segunda proposta são estudos com uma abordagem mais antropológica em determinar como a apropriação aqui apresentada é articulada dentro da cosmologia baré, necessitando de mais tempo em campo. A terceira proposta são estudos mais focados no artesanato com essa roupagem de negócio e empreendedorismo social ribeirinho, na qual, não se conseguiu adentrar muito.

Como contribuição a academia, a dissertação propõe o conceito de “Turismo em Territórios Indígenas” apresentando as categorias de: tipos de territórios indígenas, possíveis segmentos ou motivações, o tipo e forma do desenvolvimento e a identificação de agentes

intermediários. Além disso, corrobora à perspectiva de entender o impacto sociocultural à luz do desenvolvimento do turismo.

Como contribuição a Comunidade Indígena Nova Esperança, tem-se a materialização da memória e história oral sobre os botos como os encantados (Apêndice D) e outras crenças no corpo do texto. Para fins de aplicações práticas dos resultados da pesquisa, propõe algumas criações, por meio de projetos, para o fortalecimento do TBC na comunidade:

1 – Inclusão de Jovens na divulgação e promoção do TBC: uma das fraquezas do TBC apontada pela análise é na parte de divulgação e promoção. A partir do interesse dos jovens por internet e redes sociais, a proposta então seria a criação e geração de conteúdo pelos jovens para uma rede social (a se definir) da/sobre a comunidade, divulgando os principais eventos, parcerias e acontecimentos, centralizando algumas informações que já são divulgadas pelo perfis pessoais de pessoas do grupo TBC. Esse projeto visaria posteriormente um projeto maior de divulgação e comercialização do TBC por meio de plataforma digital para a comercialização do roteiro também pela comunidade, não dependendo só dos parceiros.

1 – Manual de conduta ao visitante: para ser distribuído pelas agências parceiras contando um pouco da história da comunidade, quem são os baré hoje, e o que eles esperam do turista enquanto comportamento e troca de experiências.

2 – Criação de uma “Roda de Contos Baré”: para os turistas, com histórias de membros da comunidade ou do povo Baré em geral envolvendo todas as idades, fortalecendo a história oral e a memória dos mais velhos como a de dona Celina (Apêndice D).

3 – Criação de uma “Oficina de Nheengatu”: para os turistas, envolvendo jovens e adultos no ensino de palavras básicas do dia-a-dia da comunidade, reforçando o uso e abrangendo-o para além dos mais velhos. A oficina poderia ser feita tanto a turistas convencionais que optarem por ela, com algo entorno de 30 minutos, à turistas de TBC como atividade complementar.

4 – Identificação de turistas: uma das incógnitas do TBC é o perfil desse tipo de turista. Assim, recomenda-se um projeto de estudo de demanda que identifique quem é o turista de Nova Esperança, auxiliando em futuros projetos para o turismo na comunidade. Outro aspecto, é identificar também quem são os turistas convencionais que vão a comunidade.

Acredita-se que o turismo e o artesanato têm contribuído para o fortalecimento da cultura baré, geração de renda na comunidade, e propiciado um cenário a articulações com diferentes tipos de agentes intermediários. Atualmente, a comunidade tem exportado seus artesanatos para além dos turistas locais. Em lojas de artesanato do centro histórico, ou em locais turísticos é possível encontrar seus produtos, levando seu patrimônio imaterial para além dos limites da comunidade e da RDS. Recentemente, por meio de parceria da FAS com as lojas Americanas, alguns dos artesanatos de Nova Esperança estão disponíveis para a venda online pelo site da Americanas na seção “Jirau da Amazônia”.

Busca-se pelo turismo sustentável que faça jus aos aspectos econômicos, sociais e ambientais. Diante da realidade atual da comunidade, pode-se afirmar que ela possui cada um dos aspectos, em seus respectivos níveis, e que o apoio dos parceiros foi/é essencial para que ela dê continuidade às atividades, se fortalecendo internamente por meio de suas organizações e externamente com as articulações políticas para alcançar cada vez mais um turismo responsável, livre de estereótipos e imposições exploratórias do mercado.

REFERÊNCIAS²⁶

ALESSANDRI CARLOS, Ana Fani. **O lugar no/do mundo**. São Paulo: FFLCH, 2007.

ALFONSO, María José Pastor; LÓPEZ, Domingo Gómez. **Impactos socioculturales en el turismo comunitario : una visión desde los pueblos implicados**. Alicante: Aguaclara, 2010.

ALVES, Zélia Maria Mendes Biasoli Mana Mendes Biasoli; SILVA, Maria Helena G. F. Dias Da. Análise qualitativa de dados de entrevista: uma proposta . **Paidéia (Ribeirão Preto)** , [s. l.], p. 61–69, 1992.

ARNAUT, Karel. The human zoo after Abu Ghraib: performance and subalternity in the “camera” . In. [s. l.], n. 1978, p. 2000–2003, 2011.

AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento , mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: LIMA DE SOUZA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Eds.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. p. 29–37.

BALZA ALCARÓN, Roberto. **Tierra, territorio y territorialidad indígena: un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la ex-reducción jesuíta de San José**. Santa Cruz de la Sierra: APCOB/SNV/IWGI, 2001.

BANDUCCI JÚNIOR, Álvaro. Turismo e Antropologia do Brasil: estudo preliminar. In: BANDUCCI JÚNIOR, Álvaro; BARRETTO, Margarita (Eds.). **Turismo e Identidade Local: uma visão antropológica**. Campinas: Papirus, 2001. p. 21–48.

BANDUCCI JÚNIOR, Álvaro; BARRETTO, Margarita. **Turismo e identidade local: uma visão antropológica**. Campinas: Papirus, 2001.

BARROS, Maria Candida D. M.; BORGES, Luiz C.; MEIRA, Márcio. A língua geral como identidade construída. **Revista de antropologia**, [s. l.], v. 39, n. 1, p. 191–219, 1996.

²⁶ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR 6023 (2002).

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 39–68, 2006.

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** 1. ed. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BOLIS, Ivan; MORIOKA, Sandra N.; SZNELWAR, Laerte I. When sustainable development risks losing its meaning. Delimiting the concept with a comprehensive literature review and a conceptual model. **Journal of Cleaner Production**, [s. l.], v. 83, p. 7–20, 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.jclepro.2014.06.041>>

BRASIL. Lei nº9985/00 que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação 2000. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985.htm>

BRITO, Telma Medeiros. Turismo e povos indígenas. **Anuário da Produção Acadêmica Docente**, [s. l.], v. III, n. 4, p. 23–36, 2009. Disponível em: <[https://repositorio.pgskroton.com.br/bitstream/123456789/1323/1/Artigo 1.pdf](https://repositorio.pgskroton.com.br/bitstream/123456789/1323/1/Artigo%201.pdf)>

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

BURSZTYN, Ivan. Sobre conceitos e prática de turismo de base comunitária no Brasil. In: **Turismo e Sustentabilidade: verso e reverso**. Rio de Janeiro: Garamond, 2018. p. 279–308.

BUTLER, Richard; HINCH, Tom. **Tourism and indigenous peoples: issues and implications**. 1. ed. Oxford / Burlington: Elsevier, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: **Cultura com aspas: e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017. a. p. 304–370.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: **Cultura com aspas: e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017. b. p. 432.

CARR, Anna; RUHANEN, Lisa; WHITFORD, Michelle. Indigenous peoples and tourism: the challenges and opportunities for sustainable tourism. **Journal of Sustainable Tourism**, [s. l.],

2016.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

COLARES, Peterson Medeiros. **Memória Biocultural e sua Articulação com os Saberes Escolares na Aldeia Nova Esperança, Manaus-AM**. 2018. Universidade do Estado do Amazonas, [s. l.], 2018.

COOPER, Chris et al. **Turismo: princípios e práticas**. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.

CORBARI, Sandra Dalila. **O Turismo Envolvendo Comunidades Indígenas Em Teses e Dissertações: Retrato das Relações e dos Impactos Socioculturais**. 2015. Universidade Federal do Paraná, [s. l.], 2015.

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço, um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, Iná Elias De; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Eds.). **Geografia: conceitos e temas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

DEERY, Margaret; JAGO, Leo; FREDLINE, Liz. Rethinking social impacts of tourism research: A new research agenda. **Tourism Management**, [s. l.], 2012.

DESANTIS, Nicoli. **Indigenous rights: the pathway to a livable planet – UN Development Programme – Medium**. 2019. Disponível em: <<https://medium.com/@UNDP/indigenous-rights-the-pathway-to-a-livable-planet-66e0d7f77c3e>>. Acesso em: 11 abr. 2019.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. **O mito moderno da natureza intocada**. 6. ed. São Paulo: HUCITEC, NUPAUP-USP/CEC, 2008.

DSEI MANAUS. **Cartografia dos Fatores Intervenientes na Mortalidade Materna, Fetal e Infantil dos Distritos Especiais Indígenas e dos Itinerários de Produção de Saúde nas Áreas Indígenas**. Manaus.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho Da. Etnografia: Saberes e Práticas. **Illuminuras**, [s. l.], v. 9, n. 21, 2008.

ESTEVA, Gustavo. Development. In: SACHS, Wolfgang (Ed.). **Development Dictionary : a Guide To Knowledge As Power**. 2. ed. London & New York: Zed Books, 2010. p. 1–23.

FABRINO, Nathália Hallack. Turismo de Base Comunitária: proposição de um instrumento de análise. In: NASCIMENTO, Elimar Pinheiro Do; COSTA, Helena Araújo (Eds.). **Turismo e Sustentabilidade: verso e reverso**. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2018. p. 309–328.

FARIA, Ivani Ferreira De. **Ecoturismo Indígena Território, Sustentabilidade e Multiculturalismo: princípios para a autonomia**. 2008. Universidade de São Paulo, [s. l.], 2008.

FAS, Fundação Amazonas Sustentável. **Relatório de atividades 2016**. Manaus.

FAS, Fundação Amazonas Sustentável. **Fazendo a floresta valer mais em pé do que derrubada: atlas do desenvolvimento sustentável de comunidades ribeirinhas do Amazonas: 2010-2017**. Manaus: FAS, 2017.

FEIL, Alexandre André; SCHREIBER, Dusan. Sustentabilidade e desenvolvimento sustentável: desvendando as sobreposições e alcances de seus significados. **Cadernos EBAPE.BR**, [s. l.], v. 15, n. 3, p. 667–681, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-39512017000300667&lng=pt&tlng=pt>

FERNANDES, Cecilia Pacheco; SCHNEIDER, Alessandra Helena. Etnoturismo e turismo indígena no Brasil: revisão bibliográfica. **Anais do Conic-Semesp**, São Paulo, v. 2, p. 1–11, 2014. Disponível em: <<http://conic-semesp.org.br/anais/files/2014/trabalho-1000016877.pdf>>

FERNANDES, Maria et al. A brief history of indigenous health in Brazil. **Revista de Enfermagem UFPE on line**, [s. l.], v. 4, n. 4spe, p. 1951–1960, 2011.

FERNANDEZ, Brena Paula Magno. Ecodesenvolvimento, desenvolvimento sustentável e economia ecológica: em que sentido representam alternativas ao paradigma de desenvolvimento tradicional? **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, [s. l.], v. 23, p. 109–120, 2014.

FERREIRA, Bárbara; RAPOSO, Rita. Evolução do(s) Conceito(s) de Desenvolvimento. Um Roteiro Crítico1The evolution of the concept(s) of development. A critical roadmap. **Cadernos**

de **Estudos Africanos**, [s. l.], n. 34, p. 113–144, 2018.

FIGUEIREDO, Paulo Maia. Os Baré do Alto Rio Negro: breviário histórico. In: HERRERO, Marina; FERNANDES, Ulysses (Eds.). **Baré: povo do rio**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2016.

FIGUEIREDO, Paulo Roberto Maia. Desequilibrando o convencional : estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM). [s. l.], p. 315, 2009.

FRAGOSO, António. Desenvolvimento Participativo: uma sugestão de reformulação conceptual. **Revista Portuguesa de Educação**, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 23–51, 2005.

FRANÇA BARÉ, Bráz. Origem do Povo Baré. In: HERRERO, Marina; FERNANDES, Ulysses (Eds.). **Baré: povo do rio**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2016.

FUNAI, Fundação Nacional do Índio. **Modalidades de Terras Indígenas**. [s.d.]. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>. Acesso em: 14 abr. 2018.

FUNAI, Fundação Nacional do Índio. Instrução Normativa Nº03/2015Brasil, 2015. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cgetno/pdf/IN_03.2015.pdf>

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? **Terra**, [s. l.], p. 37–41, 2004.

GARCIA, Elisa Frühauf. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. **Tempo**, [s. l.], v. 12, n. 23, p. 23–38, 2017.

GARRIDO MELO, Joarlison. A experiência da comunidade indígena Nova Esperança (Manaus-Amazonas). In: COSTA NOVO, Cristiane Barroncas Maciel; CRUZ, Jocilene Gomes Da (Eds.). **Turismo comunitário: reflexões no contexto Amazônico**. Manaus: EDUA, 2014.

GIAMPICCOLI, Andrea; SAAYMAN, Melville. A Conceptualisation of Alternative Forms of Tourism in Relation to Community Development. **Mediterranean Journal of Social Sciences**, [s. l.], v. 5, n. 27, p. 1667–1677, 2014.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GRABURN, Nelson. Antropologia ou antropologias do turismo? In: **Turismo e antropologia: novas abordagens**. São Paulo: Papirus, 2009. p. 13–52.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Turismo e etnicidade. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 9, n. 20, p. 141–159, 2003.

HERRERO, Marina; FERNANDES, Ulysses. **Baré: povo do rio**. 2. ed. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2016.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 11. ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2017.

INSTITUTO DE PESQUISAS ECOLÓGICAS, IPÊ; WORLD WIDE FUND FOR NATURE, WWF; CENTRO ESTADUAL DE UNIDADES DE CONSERVAÇÕES DO AMAZONAS, CEUC-AM. **Plano de Gestão da Reserva Parque Estadual do Rio Negro Setor Sul: volume I e II**. Manaus.

IRVING, Marta De Azevedo. Reinventando a reflexão sobre turismo de base comunitária: inovar é possível? In: BARTHOLO, ROBERTO; SAN SOLO, DAVIS GRUBER; BURSZTYN, Ivan (Ed.). **Turismo de Base Comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras**. 1. ed. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009. p. 142–161.

IRVING, Marta De Azevedo. Para sustentabilizar o turismo na contemporaneidade: ética e políticas públicas globais. In: IRVING, Marta De Azevedo; AZEVEDO, Julia; LIMA, Marcelo Augusto Gurgel De (Eds.). **Turismo: ressignificando sustentabilidade**. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2018. p. 23–56.

ISA, Instituto Socioambiental. Redução de Parque viabiliza criação da Reserva de Desenvolvimento Sustentável, em Manaus. São Paulo, 2014. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/reducao-de-parque-viabiliza-criacao-da-reserva-de-desenvolvimento-sustentavel-puranga-conquista-em-manaus>>

KURIHARA, Leonardo Pereira; CARDOSO, Thiago Mota; SEMEGHINI, Mariana Gama.

Mapeando os Comuns: Uma Estratégia de Empoderamento das Comunidades do Rio Cuieiras, Margem Esquerda do Baixo Rio Negro, Amazônia Central. **V Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade – ANPPAS**, [s. l.], p. 1–12, 2010.

LARAIA, Roque D. E. Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

LIMA, Ademar Dos Santos. **Educação Escolar Indígena: Um Estudo Sociolinguístico do Nheengatu na Escola Puranga Pisasú do Rio Negro, Manaus - AM**. 2018. Universidade do Estado do Amazonas, [s. l.], 2018. Disponível em: <<http://www.pos.uea.edu.br/data/area/dissertacao/download/31-1.pdf>>

LIMA, Ademar Dos Santos; MARTINS, Silvana Andrade. Educação escolar indígena: um estudo sociolinguístico do nheengatu na comunidade Pisasu Sarusawa do rio Negro, Manaus, AM. **Tellus**, [s. l.], v. 17, n. 33, p. 115, 2017.

LIMA DE SOUZA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria. Questões para uma política indi-genista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação. In: LIMA DE SOUZA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Eds.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. p. 7–28.

LOPES DE SOUZA, Marcelo. O Território: Sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias De; COSTA GOMES, Paulo Cesar; CORRÊA, Roberto Lobato (Eds.). **Geografia: conceitos e temas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 77–116.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MALDONADO, Carlos. O Turismo Rural Comunitário na América Latina: gênese, características e políticas. In: BARTHOLO, ROBERTO; SAN SOLO, DAVIS GRUBER; BURSZTYN, Ivan (Ed.). **Turismo de Base Comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras**. 1. ed. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009. p. 25–44.

MARTÍNEZ ALIER, Joan. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de**

valoração. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

MAURO, Victor Ferri. Etnogênese E Reelaboração Da Cultura Entre Os Krahô-Kanela E Outros Povos Indígenas. **Espaço Ameríndio**, [s. l.], v. 7, n. 1, p. 37, 2013.

MAYAKA, Melphon; CROY, W. Glen; WOLFRAM COX, Julie. A dimensional approach to community-based tourism: Recognising and differentiating form and context. **Annals of Tourism Research**, [s. l.], v. 74, n. November 2018, p. 177–190, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.annals.2018.12.002>>

MEDEIROS, Rodrigo. **Evolução das tipologias e categorias de áreas protegidas no Brasil** *Ambiente & Sociedade* sciELO, , 2006.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Análise qualitativa: Teoria, passos e fidedignidade. **Ciencia e Saude Coletiva**, [s. l.], v. 17, n. 3, p. 621–626, 2012.

MINISTÉRIO DO TURISMO, MTUR. **Turismo Cultural: Orientações Básicas**. 3. ed. Brasília: Ministério do Turismo, 2010. a.

MINISTÉRIO DO TURISMO, MTUR. **Plano Nacional de Turismo 2007/2010**. Brasília.

MMA, Ministério do Meio Ambiente; ICMBIO, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. **Turismo de Base Comunitária em Unidades de Conservação Federais: Princípios e diretrizes**. Brasília. Disponível em: <<http://www.icmbio.gov.br/portal/ultimas-noticias/20-geral/9609-pratica-incentiva-o-turismo-de-base-comunitaria-em-ucs>>.

MORAES, Edilaine Albertino; IRVING, Marta De Azevedo. Entre utopias e caminhos possíveis no contexto brasileiro. In: IRVING, Marta De Azevedo; AZEVEDO, Julia; LIMA, Marcelo Augusto Gurgel De (Eds.). **Turismo: ressignificando sustentabilidade**. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2018. p. 317–345.

NASH, Dennison. Tourism as a form of imperialism. In: SMITH, Valene L. (Ed.). **Host and Guests: The Anthropology of tourism**. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989. p. 37–54.

NEVES, Eduardo Góes. Uma rede de fios milenares: um esboço da história antiga do rio negro.

In: HERRERO, Marina; FERNANDES, Ulysses (Eds.). **Baré: povo do rio**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2016.

NEVES, RUTH MARIA DE SOUZA. **Análise da Gestão do Uso Público: Turismo e Lazer em duas Unidades de Conservação do Mosaico de Áreas Protegidas do Baixo Rio Negro/AM**. 2018. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, [s. l.], 2018. Disponível em: <papers2://publication/uuid/512EBCE8-D635-4348-A67D-22DD52988F4C>

NEVES, Sandro Campos. Aspectos culturais do turismo. In: AUGUSTO GOMES, Bruno Martins; BAHL, Miguel (Eds.). **Turismo e Sociedade: aspectos teóricos**. São Paulo: All Print Editora, 2019. p. 35–52.

OLIVEIRA, Vanderlei Mendes De. **Turismo, território e modernidade: um estudo da população indígena Krahô, estado do Tocantins (Amazônia legal brasileira)**. 2007. Universidade de São Paulo, [s. l.], 2007.

OLIVEIRA NEVES, Lino João De. **Volta ao começo: Demarcação emancipatória de Terras Indígenas no Brasil**. 2012. Universidade de Coimbra, [s. l.], 2012.

ONU, Organização das Nações Unidas. **Relatório Brundtland**. [s.l: s.n.]. Disponível em: <<https://ambiente.files.wordpress.com/2011/03/brundtland-report-our-common-future.pdf>>.

ONU, Organização das Nações Unidas. **Agenda 21 - Global**. [s.l: s.n.]. Disponível em: <<http://www.ecologiaintegral.org.br/Agenda21.pdf>>.

ORTIZ DE ZEVALLOS, Anahí Chaparro. La construcción de la cultura para el consumo en el caso de Nuevo Perú. **Anthropologica**, [s. l.], v. XXVI, n. 26, p. 113–142, 2008.

PEREDO, Bernardo; BELOHRAD, Viola; ORDÓÑEZ, Andres. Past and Present Perspectives on Indigenous Tourism in the Pastaza Province of Ecuador: The Case of Kapawi. **International Indigenous Policy Journal**, [s. l.], v. 6, n. 4, 2015.

PEREIRO, Xerardo. A review of Indigenous tourism in Latin America: reflections on an anthropological study of Guna tourism (Panama). **Journal of Sustainable Tourism**, [s. l.], 2016.

PEREIRO, Xerardo; FERNANDES, Filipa. Antropologia e Turismo : teorias , métodos e praxis. [s. l.], n. June 2018, 2018.

PINHEIRO, Aquiles Santos. **Identidade, Língua e Cultura: Usos Sociais e Políticos do Nheengatu na Comunidade Indígena do Cartucho, no Médio Rio Negro - AM.** 2011. Universidade Federal do Amazonas, [s. l.], 2011.

PORTO, Nailza Pereira. **Análise Socioeconômica do Turismo de Base Comunitária no Mosaico de Áreas Protegidas do Baixo Rio Negro - AM.** 2014. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, [s. l.], 2014.

PORTO, Nailza Pereira; PROENÇA, Ana Rosa Guimarães Bastos. Análise socioeconômica do turismo comunitário na Comunidade Indígena Nova Esperança , RDS Puranga Conquista (AM). **Revista Brasileira de Ecoturismo**, [s. l.], v. 12, n. 4, ago/out, p. 522–546, 2019.

PROENÇA, Ana Rosa Guimarães Bastos; PANOSSO NETTO, Alexandre. The Process of Tourism Transition and the Tourism Social Contract in Indigenous Area: The case of the Nova Esperança Indigenous Community (Rio Cuieras, Brasil). In: LEAL FILHO, Walter; KING, Victor K.; LIMA, Ismar Borges De (Eds.). **Indigenous Amazonia, Regional Development and Territorial Dynamics: Contentious Issues.** New York: Springer, 2020.

QUEIROZ, Helder L. **A reserva de desenvolvimento sustentável MamirauáEstudos Avançados**scielo, , 2005.

REPETTO, Francisco Fernández; BURGOS, Iser Estrada. Esencialización y espectacularización de lo maya. Turismo voluntario y étnico en una comunidad yucateca. **Península**, [s. l.], v. 9, n. 1, p. 9–31, 2014. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1870576614701187>>. Acesso em: 27 ago. 2019.

SACHS, Wolfgang. Editor. **Development Dictionary : A Guide to Knowledge As Power.** 2. ed. London & New York: Zed Books, 2010.

SAHLINS, Marshall. **Esperando Foucault, ainda.** tradução d ed. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

SANTANA, Agustín. **Antropología y Turismo: Nuevas hordas, viejas culturas?** Barcelona:

Editora Ariel, 2008.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: técnica e tempo. Razão e emoção**. 4. ed. [s.l.] : EDUSP, 2006.

SENA, Caio César Alencar De; CHAVEIRO, Eguimar Felício. Etnoturismo no Cerrado de Goiás: Espaço Étnico e Turismo Indígena na Chapada dos Veadeiros – Brasil. **Anais do XIV Encontros dos Geógrafos da América Latina**, [s. l.], p. 1–15, 2013. Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal14/Geografiasocioeconomica/Geografiaturistica/19.pdf>>

SILVA, Christian Teófilo Da. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. **Revista de Estudos e Pesquisas**, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 113–140, 2005. Disponível em: <[http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista_estudos_pesquisas_v2_n1/3. Identificacao_etnica_territorializacao e fronteiras.pdf](http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista_estudos_pesquisas_v2_n1/3. Identificacao_etnica_territorializacao_e_fronteras.pdf)>

SILVA, Glaubécia Teixeira Da; SOUZA, Francisco Carlos Borges De. Turismo de base comunitária e sustentabilidade. **Revista Terceira Margem Amazônia**, [s. l.], v. 2, n. 8, p. 199–218, 2017. Disponível em: <<http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/issue/view/10/showToc>>

SMITH, Valene L. Eskimo Tourism: Micro-Models and Marginal Men. In: SMITH, Valene L. (Ed.). **Host and Guests: The Anthropology of tourism**. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

TELFER, David J. The Evolution of Tourism and Development Theory. In: SHARPLEY, Richard; TELFER, David J. (Eds.). **Tourism and Development: concepts and issues**. Clevedon: Channel View Publications, 2002. p. 35–80.

TORRES FERNÁNDEZ, Patricia. La transformación de lo étnico en producto turístico en la provincia de Chaco, Argentina. **Runa**, [s. l.], v. 31, n. 1, p. 89–107, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-96282010000100005&script=sci_arttext&tlng=en>

URBANOWICZ, Charles F. Tourism in Tonga Revisited: continued troubled times? In: SMITH, Valene L. (Ed.). **Host and Guests: The Anthropology of tourism**. 2. ed.

Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

VEAL, Anthony J. **Metodologia de pesquisa em lazer e turismo**. São Paulo: Aleph, 2011.

VERAS, Marcos Flávio Portela. Relações de poder pelo ordenamento territorial: uma etnografia da relação das agências no Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro, Amazonas. **29ª Reunião Brasileira de Antropologia**, [s. l.], p. 1–20, 2005.

VERAS, Marcos Flávio Portela. Alteridades, Fronteiras Étnicas e Processos Territoriais no Baixo Rio Negro: O Caso de Nova Esperança. **3º Encontro Da Região Norte Da Sociedade Brasileira De Sociologia**, [s. l.], p. 12, 2012.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subpro-grama Projetos Demonstrativos (pda) 1. In: LIMA DE SOUZA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Eds.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. p. 87–101.

VINUTO, Juliana. A amostragem em Bola De Neve na Pesquisa Qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, [s. l.], v. 0, n. 44, p. 203–220, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O o que nos faz pensar**, [s. l.], v. 18, p. 1–30, 2004. Disponível em: <papers2://publication/uuid/D66A8DE4-6792-455F-BACA-EED8C1B22A65>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. **Isa-Sp**, [s. l.], p. 1–20, 2006. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_é_índio.pdf>

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. tradução M ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

ZAPPELLINI, Marcello Beckett; FEUERSCHÜTTE, Simone Ghisi. O Uso Da Triangulação Na Pesquisa Científica Brasileira Em Administração. **Administração: Ensino e Pesquisa**, [s. l.], v. 16, n. 2, p. 241, 2015.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA INDÍGENAS

ID: _____

<p>Nome: _____</p> <p>() autorizo o uso do nome</p> <p>() autorizo as iniciais do nome</p> <p>() não autorizo; trocar para um nome aleatório</p> <p>Idade: _____ Orientação Sexual: _____</p> <p>Língua: _____</p> <p>Etnia: _____</p> <p>Local da entrevista: _____</p> <p>Data: ____/____/____</p>
--

1. Há quanto tempo mora na Comunidade? Me conte um pouco da sua vida aqui.
2. Conhece a história de como começou a Comunidade?
3. Qual sua fonte de renda?
4. Como o turismo iniciou na Comunidade? E como era?
5. Qual era o seu envolvimento com o turismo?
6. Como é o turismo atualmente na Comunidade?
7. Qual é o seu envolvimento com o turismo?
8. Existem órgãos do governo ou não-governamentais (como ongs, escolas, etc) auxiliando no desenvolvimento do turismo na Comunidade? Quais são? No que auxiliam?
9. Você participa das tomadas de decisões? Ou, existe uma associação da Comunidade que participa?
10. Como essas decisões são tomadas?
11. Você sabe quais são os projetos em desenvolvimento na Comunidade? Algum se relaciona ao turismo? Quais?
12. O que você acha da presença de turistas na Comunidade?
13. Como você percebe que a comunidade reage com a presença do turista?
14. Por que você acha que os turistas vêm para a Comunidade?
15. O que é oferecido aos turistas?
16. Como você se enxerga ao interagir com o turista?
17. Como você gostaria de se enxergar ao interagir com o turista?
18. Que coisas do cotidiano é mostrado ou fica acessível ao turista?
19. Você deixou de fazer alguma atividade ou hábito por causa do turismo?

APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA INSTITUIÇÕES

ID: _____

<p>Nome: _____</p> <p>() autorizo o uso do nome () autorizo as iniciais do nome () não autorizo; trocar para um nome aleatório</p> <p>Idade: _____ Orientação Sexual: _____</p> <p>Instituição: _____</p> <p>Cargo: _____</p> <p>Local da entrevista: _____</p> <p>Data: ____/____/____</p>

1. Desde quando a instituição é envolvida com a comunidade?
2. Auxilia a comunidade a desenvolver o turismo? Por que? Como?
3. Tem projeto de desenvolvimento local na comunidade? Quais?
4. Como acompanha o desenvolvimento do turismo?
5. Como a instituição acredita que deveria ser o turismo?
6. Como é a relação com a Comunidade?
7. Existe participação de comunitários em suas decisões sobre a comunidade?
8. Como é essa participação? Que funções?
9. Oferece algum recurso (financeiro, educativo, profissionalizante) a Comunidade?
10. Como a instituição vê a presença de turistas na comunidade? Quais medidas deveriam ser tomadas?
11. A instituição oferece algum intermédio entre turistas e comunidade? Como?
12. Por que você acha que os turistas vêm para a Comunidade?
13. Você sabe o que é oferecido aos turistas?
14. Você sabe se a Comunidade deixou de fazer alguma atividade ou costume por causa do turismo?
15. Você sabe se a Comunidade retomou alguma atividade ou costume por causa do turismo?
16. Você sabe se turismo traz problemas “de fora” da comunidade, como álcool, drogas, prostituição, etc?
17. O que você espera do turismo para a Comunidade, agora e no futuro?

APÊNDICE C – QUESTIONÁRIO SOCIOECONÔMICO

CASA Nº _____

- 1) Quantas pessoas moram na casa?
- 2) Qual a idade de cada?
- 3) Qual o sexo de cada?
- 4) Desde que ano moram na comunidade?
- 5) São de qual família?
- 6) Qual o nível educacional de cada?
- 7) Qual(is) os tipos de trabalho(s) de cada?
- 8) Qual a renda da família? (indicar o número a frente do tanto de salários mínimos, referente a 2018, da família).

1	0 a 1 salário mínimo	R\$ 0 a 954
2	1 a 2 salários mínimos	R\$ 955 a 1.908
3	2 a 3 salários mínimos	R\$ 1.909 a 2.862
4	3 a 4 salários mínimos	R\$ 2.863 a 3.816
5	4 a 5 salários mínimos	R\$ 3.817 a 4.770
6	5 a 6 salários mínimos	R\$ 4.771 a 5.724
7	6 a 7 salários mínimos	R\$ 5.725 a 6.678
8	7 a 8 salários mínimos	R\$ 6.679 a 7.632
9	8 a 9 salários mínimos	R\$ 7.633 a 8.586
10	9 a 10 salários mínimos	R\$ 8.587 a 9540
11	Mais de 10 salários mínimos	Mais de R\$ 9.541

- 9) Fazem parte de algum programa ou benefício social do governo (exemplo bolsa família)? Se sim, quais?
- 10) Se identificam com alguma etnia indígena?
- 11) Possuem RANI? Se sim, quantos tem?

APÊNDICE D – OS ENCANTADOS: HISTÓRIA ORAL SOBRE O BOTO

Em um final de tarde na casa de dona Celina Baré, tomávamos café com bolacha e cará roxo frito. Conversávamos sobre o turismo no mosaico do baixo rio Negro e no Amazonas em geral. Comentei sobre meu viés desaprovador da forma em que os botos são expostos aos turistas e a perguntei sobre o que achava disso. Eu esperava uma fala também alinhada ao meu pensamento sobre meio ambiente e animais silvestres. Curiosamente, a resposta foi outra. Ela me apresentou sua cosmovisão baré por meio de história envolvendo botos e seu avô. Isso lá no Alto Rio Negro. Antes de começar a contar a história, me pediu que eu gravasse e registrasse essa memória; a história dos botos como os encantados, ou “outros seres” como nos apresenta Viveiros de Castro. Naquele momento, liguei o gravador do celular e aproveitei a curiosidade misturada à experiência de vivenciar de perto o tal do “perspectivismo ameríndio”, que li durante os médios deslocamentos de barco recreio entre Manaus e Nova Esperança.

Fonte: Jerina Myrta (2018)

Naquela época, como já te falei, os pais ali, namorada aqui, namorado ali e não podia se tocar, não se tocavam. Namorar só, praticamente no olhar, porque o que que vão falar aqui. Como que vão falar o que se os pais tão ali e tinha que falar alto? Não tinha condições e a sala, na sala da casa acho que era como se fosse a cidade todinha. A sala antigamente era de barro,

mas em compensação era uma casa bem feitinha, embuçada, de barro mais era embuçado. Imagina os velhos ali aí ela fazendo, batendo rede, o velho fazendo alguma coisa tecendo, os namorados ali, um pra lá outro pra cá. Não se tocava. E se casasse, a mulher não era mais nada, já tinha perdido a virgindade, podia seguir e fazer cerimonial de entrega, de volta. Aí ela tinha que confessar quem foi o autor. A gente hoje fala “um horror”, mas pra eles era o certo, você tem o maior cuidado com sua filha, tem tudo, e a pessoas vem pedir tua filha em casamento, e aí? Você nunca viu nada da sua filha, você tem ela como uma donzela, aí quando chega depois de um casamento, eles devolviam na época.

Então, esse caso do vovô Lau, o nome dele era Laurêncio, ele era noivo e antes de casar, tinha que ter roça, fazer roça, tinha que ter sua casa, tinha que ter sua canoa, tinha que ter todo o material de família, porque depois do casamento já vinha pra sua casa e já tinha que encontrar tudo, e ela tinha que fazer rede, bater rede, o tucum. Arma do tamanho que você quer a rede, aí vai colocando, como quem faz rede mesmo, vai colocando e vai batendo, que num tinha cama. Tinha que ter suas panelas, de barro, forno de barro, casa de barro. Assim, eram as coisas orientadas no passado. Então, eles tavam preparando a casa deles já pro casamento.

Ele foi tirar madeira naquele dia e no porto, da noiva mesmo... quando iam fazer mandioca, que lava, assim o pessoal faz aqui, lá era na beira do rio. Pegava a bacia, descia, aí ia colocar água e derreter aquilo até uma certa quantidade. Nesse dia que ela foi descer com a bacia de goma pra ela lavar, lá vem ele na canoinha, mal dava pra ele. “E aí tudo bom?”, ela disse “tudo!”, “sobe, vai tomar mingau, tem mingau de banana” ela falou. Aí ele disse “não, vou logo tirar madeira pra terminar a casa”, já pra casa deles, “e vou tirar palha pra cobrir a casa”, que já tava embuçada tudinho. Aí ele disse “entra, vou te levar”, quando ela pisou assi na canoa, a canoa já ia afundando, ela disse “essa tua canoa num presta pra nada!”. Aí “tá bom, já vou”.

Aí quando ele ia passando assim um pouquinho, tinha um caminho no mato. Que na época das festas, tinha um caminho que as mulheres iam tomar banho pro outro lado. Aí quando ele escutou, diz que vinha ela correndo. E disse “Lau, Lau”, ele disse “que foi?”, ela disse “me espera que eu resolvi ir contigo”. Aí ele “tá bom”. Mas nem passou pela cabeça dele... pois ela embarcou na canoa e ela veio com um remo. Ele disse “então embarca aí na ponta” e foram embora. Chegou na beira da roça, no porto, ela saltou e foi embora. Aí ele disse “então mais tarde eu venho aqui pra gente merendar. Se eu matar algum peixe eu trago aqui pra vocês

assarem”. Mas não passou na mente dele, nenhum segundo, ele falava pra gente. Porque naquela hora que ela foi entrar na canoa, ela não conseguiu, que ela ia pro fundo.

Quando foi 1 horas, por aí, que ele chegou lá na roça, ela tava trabalhando, aí ele disse “olha eu trouxe peixe, bora assar pra gente comer”, aí ele disse “já trouxe tratado”. Aí ela tinha fogo né, assou tudinho, aí desceram pra beira do rio. A mãe, tudinho, aí foram comer. Aí quando chegaram no porto, porque ele não morava no mesmo sítio, aí ele deixou e seguiu. Quando ele chegou em casa já, aí ele pensou “poxa, eu acho que aquela não era a Uiaka,” porque a Uiaka verdadeira quando quis entrar a canoa não deu! Aí ele ficou... aí passou e ele contou pra todo mundo o que tinha acontecido. Aí quando foi a outra vez, já os botos começaram a perseguir ele. Depois disso. Era uma bota preta e uma vermelha, uma de cada lado da canoa. Diz que a preta era a escrava e a outra era a madame.

Aí quando foi um dia, ele tava muito chateado e falou “saiu daí!” ele queria remar e os botos colocavam a canoa lá em cima. Acho que querendo jogar pra água. Aí o que que ele fez, ele pegou a espingarda e deu um tiro, na vermelha, que ele achava a mais brava. “Vão encher o saco da mãe de vocês”, pá, deu um tiro. RÁ! Ele ficou praticamente louco! Depois disso, ele tomando banho com todo mundo, assim, 1 horas, 2 horas da tarde, que assim, no interior a gente toma banho a vontade, ele foi brincando de caçar , um cachorro e uma paca e não sei o que lá, que mergulhava pra pegar aquele que tava na frente, porque cachorro vai pra caçar. Quando eles viram que ele mergulhou e saiu do outro lado do canal do rio. Aí ficaram com medo e começaram a gritar, gritar, que eles tavam no meio da pedra já. Quem tava em casa e viu, foram se juntando, e ele ficou do outro lado. Mergulhou e não saiu mais. Só veio sair depois de cinco dias!

Pegaram a roupa dele e tudo, levaram ele pra casa, todo mundo chorando achando que ele tinha se afogado. Todo mundo ficou procurando. Depois de cinco dias ele aparece pelo mato com a roupa que ele estava! Mas a roupa dele tava no quarto, escondido, trancado. E ele apareceu com a mesma roupa. Mas também ficou mudo, calado, todo tempo com a cabeça baixa. Aí quando foram pegar nele, parecia que um sabão. Era uma baba. Morto! Era baba, baba, baba, como quem pega uma piraiba! Você vê aquele peixe liso! Imagina um boto...

Aí seguraram ele, não deixaram ele correr. Pegaram ele, levaram pro quarto e trancaram. Porque casa de barro é como se fosse casa de alvenaria, dá pra trancar. E todo que colocavam

na mão dele, chegavam, colocavam, quando iam ver virava barro, pedra, folha, era tudo quanto era tipo. Ninguém sabia mais o que fazer! Colocavam terço, quando via o terço caia. Colocavam no punho da rede, aquilo caia. Não sabíamos o que fazer!

Só que em Cucui, tinha uma senhora que ela é da Boca do Marajó, da ilha de Marajó, aí foram atrás dela que ela tava lá. A mamãe contava pra gente que isso aqui dela (apontando para a parte superior da cabeça) era tudo um buraco. O nome dela era dona Julieta. E ela só vivia com um pano amarrado. As titias contavam que a diversão das mulheres no interior era pegar canoa e ir pescar. Aí nesse dia, elas escutavam uma coisa que fazia “psiiiiii”, aí ela falou pelo nome daquele animal, sei lá. Com um caniço, ela bateu na cabeça dele, as titias escutaram que fazia um barulho de “tou tou tou tou” e pensaram “aqui não tem pedra!”, para com isso, é a minha comadre, “diz que ela falou”, aí começou o “psiiiiii” mais forte, aí a dona Julieta disse “para” e bateu com o caniço, aí ela falou “comadre, olhe aqui meu xerimbabo”. Quando a titia Teresa olhou diz que a cabeça da cobra era imenso! Imagina o corpo! Quase ela desmaia! Até hoje existe aonde ela passava. Que ela vivia no igarapé e sai pra comer no rio grande. O xerimbabo significado “minha cria”. “Não se mexe que essa aqui é minha comadre” diz que ela falou pra ele. E ele entendia o que ela falava.

Antes do pessoal chegar, dona Julieta falou pra titia “comadre, a senhora se prepara que a senhor vai comigo”, ela disse “pra onde?” Tem uma pessoa da família... tão chegando agora, já tão vindo. Que naquela época era remo né e subindo ainda o rio negro. Aí quando chegaram a titia falou pra eles que ela ia com Julieta. Quando ela chegou, foi lá com ela. “Já chegaram comadre? Já estou pronta!” Sem ninguém falar nada pra ela! Aí embarcaram e foram embora.

Quando ela chegou lá onde ele estava trancando no quarto, na chave, e fizeram um fogareiro na sala, que tudo o que ele pegava e se transformava, a tia Sabina jogava no fogo. Porque ninguém sabia. Ninguém conhecia o que era aquilo! Ele ficava só assim (friccionando as mãos como se faz com massinha), quando via já tinha folha, areia, pedra, tinha barro, tipo carvão. Quando ele fazia assim com a mão, podia esperar...

Aí quando ela chegou e viu ele assim, sentado, aí a minha avó, mãe da mamãe falou chorando “olha como está meu filho”. Todo mundo chorando, nunca viram isso. Ela disse “não se preocupe não, a gente vai cuidar disso”. E ele ali trabalhando quando ele fazia o movimento com as mãos, as mãos já ficavam cheias e aí tiravam. Aí foi quando ela falou “cadê tudo que

passou pela mão dele?”, aí falaram que queimaram e ela disse “Não era pra terem queimado, porque isso daí era com o que ele ia trabalhar! E aí ele não ia ter necessidade de pagar os sete filhos!”. Ninguém entendeu.

Aí a mamãe contava que ela passou a noite INTEIRA trabalhando o ritual. Desde as 06 e meia da tarde até 06 e meia da manhã. Aí ela pediu pra deixar uma janela aberta, porque todo mundo com medo, aquela multidão de gente eu um se mexia e já dava medo, imagina né!? Não tinha ninguém fora. Toda a família, ninguém urinou naquela noite, fizeram panela de mingau, garrafa de café, pra ninguém ir pra cozinha e ficar na sala.

Aí ela começou a cantar. Cantando, cantando, e ela com o pano amarrado na cabeça. Aí quando deu meia-noite, ela começou a pedir. Aí ela falou não sei o que lá e chegou uma cuia na janela. Uma cuia! Pequena. Ela perguntou “vocês querem tomar um vinho de Marajó? Vocês podem provar!”. Agora como surgiu a cuia se não tinha ninguém fora? Ela falou que tinham que provar e pediu outra cuia, uma grande. “Pode tomar”, ela disse. Todo mundo tomou. Criança, velho, todo mundo bebeu. E sobrou. A mamãe disse que já tomou vários vinhos, mas como aquele nunca. Muito diferente! E ele todo tempo ali, trabalhando. E ela dizia “não se preocupem, porque ele está trabalhando”. Ela já foi separando o que ele ia fazendo. Aí quando foi uma hora por aí, já não paravam as cuias. E ela ali cantando e fazendo o ritual nele. Isso foi a noite todinha. Quando foi seis e meia da manhã ela parou. Aí ela disse “olha, agora, vocês querem ver quem foi que fez isso com ele?”. Todo mundo queria ver. Ela disse “então bora na beira do rio”. Ele vai tomar banho, mas antes disso vocês vão ver quem é!”.

Aí quando iam descendo, ela ia cantando, cantando, e ele do lado dela. Quando chegou na beira do rio, aí ela falou, ninguém sabe em que língua e bateu na beira com o caniço dela. A mamãe disse “minha filha boto, boto, ninguém sabe daonde veio tanto boto!” Que o boto faz “praprapá”. Aquilo parece que era um fogo, de tanta fumaça da água do boto que saia. Aí quando ela bateu e deu um assobio, a mamãe disse que parece que todo mundo ficou surdo, só com o assobio dela. Aí quando viram, ela falou e apareceu a mulher. A mamãe disse “a mão dela, tão delicada, fininha, linda, diz que o tiro foi mermo aqui”. Ela deu a volta pra todo mundo ver o tiro. A mulher era branca que só. Apareceu bemzinho.

Aí a dona Julieta deu banho nele, trocou de roupa, ali ele saiu. Quando ele saiu, ele tava normal. Que até então, o espírito dele tava fora dele. Aí diz que ele ficou olhando, procurando

a roupa, dizendo que tinha deixado a roupa ali! Ele com a memória de quando sumiu. Ele não lembrava, porque ele não tava nele, com o espírito dele. Acho que deveria ter algum espírito, não daqui, dos encantados no corpo dele.

Aí ela falou que ela falou pra todo mundo, disse “olha, a partir de hoje vocês saibam que o que tem aqui, é daqui. O que tem a vida aqui é daqui. E o que tem na selva é da selva. Então vocês procurem respeitar e que isso nunca mais aconteça!”, diz que foram as palavras dela. “Vocês tão vendo só água aqui? Não! Aqui tem vida! Aqui são seres igual a vocês. Os animais aqui que vocês veem, aqui (apontando pro rio) também tem. Isso aqui é um exemplo pra vocês. Respeitem aquilo que vocês não conhecem!”. Depois disso, todo mundo só ia tomar banho com cuia! Ninguém se jogava mais, porque ele sumiu no meio de todo mundo tomando banho. Todo mundo contava sempre isso pra gente, a mamãe, minha tia que a gente chamava de vó, minha outra tia, quando a gente ia tomar banho e pra ter cuidado quando tava menstruada.

Dona Julieta, que chamavam de sacacá que quer dizer xamã de dentro d’água. Depois disso ela falou “ele vai ter sete filhos, ele não vai criar nenhum. O oitavo vai ser o primeiro filho dele”. Porque pra ele ficar aqui, ele vai ter que dar esses sete filhos pra ela, pra essa bota. Ela disse pra família “ele não vai se casar com essa noiva, porque não é ela que é pra ele. Ela vai formar outra família e ele vai formar com uma outra pessoa que ele jamais pensou e com essa aí ele vai ter os sete filhos pra pagar a dívida, pra ele poder ter filho”. Ela também disse “se tiver um filho, antes dos sete, não é dele”. E a que foi esposa dele teve sete filhos, SETE! Quer dizer, seis filhos, o sétimo, que foi o que sobreviveu e se criou. Então toda família sabia que não era dele. Depois dele, ela teve um filho, que ela não criou, nasceu todo mole, parece que não tinha osso. Todos os sete, antes de 24 horas, morriam. E ela teve os sete. Depois disso, ela teve o oitavo dele e esse vingou. Ele só teve esses dois!

Isso daí foi visto, vivo e convivido porque eu ainda cheguei a conhecer a tia Carmen, que é esposa dele, conheci os filhos e o vovô era assim, ele sentia e sabia quando ia acontecer as coisas, e acontecia!

APÊNDICE E – LINHA DO TEMPO DE ACONTECIMENTOS

ANEXO A - AUTORIZAÇÃO DA PESQUISA PELO DEMUC/SEMA

AUTORIZAÇÃO Nº134/2017 - DEMUC/SEMA

O Departamento de Mudanças Climáticas e Gestão de Unidades de Conservação (DEMUC) da Secretaria Estadual de Meio Ambiente do Amazonas (SEMA), no âmbito de sua competência e considerando:

A Lei nº 53, de 05 de Junho de 2007, que institui o Sistema Estadual de Unidades de Conservação do Amazonas (SEUC/AM);

O Artigo 43 que trata do Capítulo VI da Lei do SEUC/AM, que trata das pesquisas científicas em unidade de conservação.

AUTORIZA entrada e execução de pesquisa em Unidade de Conservação de Uso Sustentável, a saber:

1. UNIDADE DE CONSERVAÇÃO COMTEMPLADA:

Reserva de Desenvolvimento Sustentável Puranga Conquista

2. AÇÃO/ATIVIDADE:

"O Turismo Na Comunidade Indígena Nova Esperança (Amazonas – Brasil). etnografia das relações socioculturais"

3. PESQUISADORES AUTORIZADOS:

Nome	Instituição	Cargo	Documento
Alexandre Panosso Netto	Universidade de São Paulo (USP)	Orientador	395.202.931-91
Ana Rosa Guimarães Bastos Proença	Universidade de São Paulo (USP)	Pesquisadora	021.124.862-25

4. PERÍODO DE REALIZAÇÃO

Julho de 2018 a janeiro de 2019.

5. CONSIDERAÇÕES

- Uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) é uma área que abriga populações tradicionais, que vivem basicamente em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações e adaptados às condições ecológicas locais. São objetivos básicos dessa área, preservar a natureza e, ao mesmo tempo, assegurar as condições e os meios necessários para: a reprodução, melhoria dos modos, da qualidade de vida e exploração dos recursos naturais das populações tradicionais, assim como, conservar e

aperfeiçoar as técnicas de manejo do ambiente desenvolvidas por estas populações (Art. 2 da Lei nº. 53, de 5 de junho de 2007);

- As ações realizadas nas UC estaduais do Amazonas se darão respeitando-se as normas e restrições estabelecidas no Plano de Gestão da UC (quando houver), e as normas estabelecidas pelo órgão gestor;
- A atividade insere-se na linha temática "**Uso Público**", que além da grande importância, pode contribuir nas estratégias de implementação de unidades de conservação na Amazônia, contribuindo sobre maneira com o Sistema Estadual de Unidades de Conservação (SEUC);
- Os objetivos desta pesquisa são de relevante interesse para a conservação, pois poderão auxiliar no planejamento de atividades de turismo no local;
- A equipe técnica participante da atividade envolve profissionais aptos à execução da mesma;
- Os métodos a serem executados na atividade são apropriados aos objetivos propostos.

RECOMENDAÇÕES TÉCNICAS

- O Departamento de Mudanças Climáticas e Gestão de Unidades de Conservação (DEMUC/SEMA) solicita a apresentação dos objetivos da pesquisa aos moradores (líderes comunitários) e atores envolvidos da UC antes do início das atividades do projeto;
- O cronograma das visitas de campo deverá ser ajustado em conformidade e disponibilidade do gerente da UC para planejamento e esclarecimentos gerais sobre as UC, como informações sobre infraestrutura, ou acesso as áreas preteridas para execução das atividades;

RDS Puranga Conquista

GERENTE: Ana Cláudia Leitão e Yone Neves

E-mail: apt.demuc.sema@gmail.com

Telefone: (92) 99124-7115

- Recomenda-se a contratação de moradores locais para auxiliarem nas tarefas de campo.

RECOMENDAÇÕES GERAIS (NORMAS)

- O Comitê de Ética da UEA, assim como o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético e Acesso ao Conhecimento Tradicional Associado (CGEN), quando for o caso, deverá ser consultado a fim de se ter as devidas autorizações e/ou licenças que se façam necessárias;
- O DEMUC autoriza o acesso às unidades de conservação estaduais e a coleta de material biológico de qualquer natureza devendo haver o respaldo por autorização via SISBIO e termo de anuência do DEMUC;
- O Departamento de Mudanças Climáticas e Gestão de Unidades de Conservação do Amazonas (DEMUC/SEMA) mantém cooperação com o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) para depósito de material biológico originário das Unidades de Conservação (UC) estaduais. Assim, o material biológico coletado deverá ser depositado em instituições sediadas no Estado do Amazonas, realizando o contato prévio com a curadoria da coleção – Dra. Lúcia Rapp, lucia.rapp@gmail.com 3643-3226/ 3643-3341, a qual indicará os contatos das demais coleções para todos os grupos que serão coletados;
- Qualquer alteração no cronograma deverá ser comunicada à gerente da UC e a Assessoria de Pesquisas e Monitoramento Ambiental – pesquisaemonitoramento@gmail.com (3642-4607);
- Sendo assim, recomenda-se à pesquisa e a emissão de autorização podendo ser renovada, se necessário, mediante apresentação de relatório e justificativa.
- **Em todas as divulgações, devem ser citadas o Departamento de Mudanças Climáticas e Gestão de Unidades de Conservação (DEMUC/SEMA) e a Secretaria de Estado de Meio Ambiente – SEMA, e de acordo com o art. 50 do Sistema Estadual de Unidades de Conservação – SEUC (Lei Complementar nº 53/2007):**

Art. 50. A comercialização de produtos florestais, subprodutos, recursos ambientais e o aproveitamento econômico de serviços ambientais e outros serviços obtidos ou desenvolvidos a partir de recursos naturais biológicos, cênicos, culturais ou da imagem de Unidade de Conservação, exceto APA, RPPN e RPDS, dependerá de prévia autorização do Órgão Gestor e sujeitará o contratado ou o comprador a pagamento, conforme disposto em regulamentação específica.

- A logomarca da SEMA e Governo do Amazonas devem ser solicitados para a assessoria de comunicação – ASSCOM (imprensasema.am@gmail.com), e de acordo com o parágrafo 1º do Art 51 do SEUC:

§1º A utilização do nome da unidade de Conservação, da logomarca da Unidade de Conservação, do Órgão Gestor e do Governo do Amazonas, em produtos comerciais, sujeitará o usuário a pagamento, conforme contrato específico.

- Após o término da pesquisa deverá ser encaminhado o relatório geral nos moldes do DEMUC no prazo de até 45 dias, e os demais resultados solicitados, no prazo de até 120 dias. Esta ação condicionará na emissão de novas autorizações ou sua renovação no nome de qualquer um dos participantes do projeto, seja como responsável ou não pelo mesmo.
- Os resultados direcionados ao DEMUC estão abaixo e serão exigidos:

1	Imagens (fotos) do desenvolvimento da pesquisa;
2	Informações de coletas;
3	Pontos georreferenciados;
4	Relatório Geral, artigos, publicações;
5	Relatório modelo DEMUC

Departamento de Mudanças Climáticas e Gestão de Unidades de Conservação do Amazonas, em Manaus/AM, 20 de dezembro de 2017.

ANTONIA L.F. BARROSO

Chefe do Departamento de Mudanças Climáticas e Gestão de Unidades de Conservação –DEMUC/SEMA

ANEXO B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O(a) senhor(a) foi selecionado(a) e está sendo convidado(a) para participar da pesquisa intitulada: **Turismo na Comunidade Indígena Nova Esperança “Pisasú Sarusawa” (Amazonas - Brasil): enfoque nas dinâmicas socioculturais.**

Meu nome é **Ana Rosa Guimarães Bastos Proença**, sou mestranda no **Programa de Pós-Graduação em Turismo** da **Universidade de São Paulo (USP)**, bolsista da **Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)** órgão que fomenta esta pesquisa, e esta pesquisa está sob **orientação do Prof. Dr. Alexandre Panosso Netto**.

Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está em **duas vias** de igual teor. Uma delas é sua e a outra é do(a) pesquisador(a) responsável.

Em caso de **dúvida sobre a pesquisa**, você poderá entrar em contato comigo pelo e-mail **anarosaproenca@usp.br** ou pelo telefone **(11) 94808-0202 – ligação e whatsapp**. Você será **esclarecido(a)** sobre a pesquisa em qualquer aspecto que desejar.

O **objetivo** desta pesquisa é compreender como o tipo de estrutura do turismo influencia nas relações socioculturais na Comunidade Indígena Nova Esperança (AM).

Sua participação nesta pesquisa consistirá em responder as perguntas a serem realizadas sob a forma de **entrevista em profundidade por meio de roteiro semiestruturado**. A entrevista terá duração de cerca de 1 hora e será gravada em gravador para posterior transcrição.

Sua participação é **voluntária**, isto é, o Sr(a) não terá **nenhum custo ou quaisquer compensações financeiras** por participar desta pesquisa.

O **benefício** relacionado à sua participação será o de aumentar o conhecimento científico para as áreas das Ciências Sociais, Turismo, Geografia e de outras áreas interessadas em compreender a dinâmica existente em comunidades indígenas; e o de elaboração de um documento que ficará na comunidade sobre os aspectos socioculturais locais para o desenvolvimento do turismo.

Toda pesquisa possui riscos mínimos potenciais. Esta pesquisa pode envolver risco de constrangimento ou risco de dano emocional por razão de alguma pergunta feita durante a entrevista, portanto, a qualquer momento você poderá **recusar-se** a responder qualquer pergunta ou **desistir** de participar e **retirar seu consentimento**. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com a pesquisadora ou com a instituição na qual você trabalha.

A pesquisa terá **duração** de 1 ano, com o término previsto para Julho de 2019. A pesquisadora se compromete a deixar uma **cópia do resultado final** da pesquisa para a comunidade na Biblioteca da Comunidade (UKA) até dezembro de 2019.

O Sr.(a) pode **permitir ou não permitir** o uso de seu nome ou material que **identifique sua participação** nesta pesquisa, assinalando uma das opções abaixo:

- ☐ Permito ser identificado como participante desta pesquisa.
- ☐ Permito que apenas as iniciais do meu nome apareçam nesta pesquisa.
- ☐ Não permito ser identificado nesta pesquisa, solicitando que meu nome seja substituído por outro, de forma aleatória.

Declaro estar ciente do inteiro teor deste TERMO DE CONSENTIMENTO e estou de acordo em participar do estudo proposto, sabendo que dele poderei desistir a qualquer momento, sem sofrer qualquer punição ou constrangimento. Recebi uma cópia assinada deste formulário de consentimento.

_____ de _____ de 2018.

Participante da pesquisa

Responsável pela pesquisa

Assinatura: _____

Assinatura: _____

Impressão Digital:

ANEXO C - TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

Eu _____,
CPF _____, RG _____,

depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como de estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento que será gravado durante a entrevista, especificados no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), **AUTORIZO**, através do presente termo, a pesquisadora **Ana Rosa Guimarães Bastos Proença**, responsável pela pesquisa intitulada **Turismo na Comunidade Indígena Nova Esperança “Pisasú Sarusawa” (Amazonas - Brasil): enfoque nas dinâmicas socioculturais**, a realizar as **fotos e/ou filmagens** que se façam necessárias e/ou a colher meu **depoimento** sem quaisquer ônus financeiros a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, libero a utilização destas fotos e/ou depoimentos para **fins científicos e de estudos** (dissertação, livros, artigos, slides e transparências), em favor da responsável pela pesquisa, acima especificada, obedecendo ao que está previsto na Resolução do CNS nº 466/12.

Após receber os esclarecimentos e as informações, no caso de autorizar o uso de imagem, assine ao final deste documento, que está em **duas vias** de igual teor. Uma delas é sua e a outra é do(a) pesquisador(a) responsável.

de

de 2018.

Participante da pesquisa

Responsável pela pesquisa

Assinatura: _____

Assinatura: _____

Impressão Digital: