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

LUIZ FELIPE MENDES DE OLIVEIRA

**Puxada do Mastro de São Sebastião em Olivença (Ilhéus-BA): perspectivas de educação
não formal no âmbito do patrimônio e do turismo**

São Paulo

2018

LUIZ FELIPE MENDES DE OLIVEIRA

Puxada do Mastro de São Sebastião em Olivença (Ilhéus-BA): perspectivas de educação não formal no âmbito do patrimônio e do turismo

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 alterações solicitadas pela comissão julgadora em 08 de novembro de 2018. 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. Luiz Gonzaga Godoi Trigo

São Paulo
2018

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

Oliveira, Luiz Felipe Mendes de

Puxada do Mastro de São Sebastião em Olivença (Ilhéus - BA):
perspectivas de educação não formal no âmbito do patrimônio e do
turismo / Luiz Felipe Mendes de Oliveira ; orientador, Luiz Gonzaga
Godói Trigo. – 2018.

128 f. : il

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

Versão corrigida

1. Festas religiosas - Ilhéus (BA). 2. Festas populares - Ilhéus
(BA). 3. Turismo - Ilhéus (BA). 4. Patrimônio imaterial - Brasil. 5.
Educação não formal - Ilhéus (BA). 6. Puxada do mastro de São
Sebastião - Ilhéus (BA). I. Trigo, Luiz Gonzaga Godói, orient. II.
Título.

CDD 22.ed. – 394.2098142

Nome: OLIVEIRA, Luiz Felipe Mendes

Título: Puxada do Mastro de São Sebastião em Olivença (Ilhéus-BA): perspectivas de educação não formal no âmbito do patrimônio e do turismo.

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.

Área de Concentração:

Desenvolvimento do Turismo

Aprovado em: 08 / 11 / 2018

Banca Examinadora

Profa. Dra. Juliana Pedreschi Rodrigues

Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Lívia Moraes Garcia Lima

Centro Universitário Salesiano de São Paulo

Profa. Dra. Valéria Barbosa de Magalhães

Universidade de São Paulo

“Agora eu quero contar as histórias da beira do cais da Bahia. Os velhos marinheiros que remendam velas, os mestres de saveiros, os pretos tatuados, os malandros sabem essas histórias e essas canções. Eu as ouvi nas noites de lua no cais do mercado, nas feiras, nos pequenos portos do Recôncavo, junto aos enormes navios suecos nas pontes de Ilhéus”.

(AMADO, 1936, p. 9)

“Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. (...). Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido”.

(BENJAMIN, 1975, p. 205)

RESUMO

OLIVEIRA, Luiz Felipe Mendes de. **Puxada do Mastro de São Sebastião em Olivença (Ilhéus-BA)**: perspectivas de educação não formal no âmbito do patrimônio e do turismo. 2018. 128 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Versão corrigida.

A presente pesquisa insere-se na interface entre patrimônio e turismo, especificamente na investigação da celebração da Puxada do Mastro de São Sebastião em Olivença (Ilhéus-BA). O estudo apresenta e discute os resultados da vivência em campo, enfatizando os processos sociais correspondentes à construção de pertença sobre o patrimônio imaterial e a apropriação simbólica a partir dos usos sociais pela comunidade. Guiado pelo objetivo central de discussão sobre a incorporação de propostas educativas no âmbito patrimonial e turístico em Olivença a partir da Puxada do Mastro de São Sebastião, o estudo enfatiza as possibilidades identificadas da educação não formal expressas por ambos os fenômenos. Toma-se essa propositiva de educação como forma de mediação dos interesses e anseios da comunidade local com relação ao desenvolvimento socioeconômico e salvaguarda dos saberes e ritos iminentes à festa. Por meio de uma pesquisa de caráter etnográfico, tem-se a narrativa e a memória como elementos centrais na construção e coleta dos depoimentos. A metodologia da vivência etnográfica e dos instrumentos de coleta, como as entrevistas, caderno de campo e fotografias, contribuiu para a construção do corpus desta pesquisa, configurando um espaço de vivência partilhada entre o pesquisador e os pesquisados. A investigação da manifestação cultural permite identificar que as relações e construções simbólicas sobre a celebração a constituem tradição para além de uma questão temporal, mas numa ideia de prática de sentido e significado nos domínios da vida coletiva. A devoção ao santo e a celebração festiva são seculares em Olivença, formada por um sistema cultural dinâmico, composto por uma confluência de práticas da cultura popular de matrizes culturais ibéricas e indígenas. Os resultados da pesquisa também evidenciam como a educação ganha centralidade nas políticas sociais como espaço para a conquista de direitos e transmissão de saberes. Evidencia-se, na educação não formal, uma possibilidade de exercício e prática da construção cidadã para a salvaguarda e apropriação turística do patrimônio.

Palavras-chave: Patrimônio. Turismo. Educação não formal. São Sebastião. Ilhéus-BA.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Luiz Felipe Mendes de. **Celebration of St. Sebastian in Olivença (Ilhéus-BA):** incorporation of education proposals in the heritage and tourism context. 2018. 128 p. Dissertation (Master of Science) – School of Arts, Sciences and Humanities, University of São Paulo, São Paulo, 2018. Corrected version.

This research addresses the relation between heritage and tourism, especially regarding the celebration of St. Sebastian pole being carried through Olivença (Ilhéus-BA). This study presents and discusses results of fieldwork, focusing on social processes related to the construction of belonging to intangible heritage and symbolic appropriation by community's social uses. Guided by the aim of discussing the incorporation of education proposals in the heritage and tourism context in Olivença, this study shows how non-formal education is expressed by both aforementioned phenomena during the celebration of St. Sebastian. It is taken the statement that education mediates interests and wishes of the local community in regard to socioeconomic development and safeguarding of local know-how and rites related to the event. In exploring narrative and memory as central elements in the construction and collection of discourses (research data), ethnographic research was employed. The ethnographic experience and data collection tools, such as interviews, fieldwork notepad and photography, contributed to the research corpus, creating a space shared by the researcher and the group under analysis. The investigation of cultural manifestation allows us to notice that relations and symbolic constructions on the celebration constitute it not only as a temporal tradition, but also as an idea of sense and meaning in collective life domains. The devotion to St. Sebastian and its celebration are secular in Olivença, formed by a dynamic cultural system and its confluence of Iberian and indigenous cultural origins. This research also highlights how education becomes centrally noticed by social policies as a space for acquiring rights and transmitting local know-how. Thus, it is evidenced, through non-formal education, a possibility of exercise and practice of citizen construction for safeguarding the heritage as well as its tourist appropriation.

Keywords: Heritage. Tourism. Non-formal education. San Sebastian. Ilhéus-BA.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa Turístico de Ilhéus	21
Figura 2 - Escultura de São Sebastião	42
Figura 3 - Cepa	44
Figura 4 - Cruz da Igreja, Mastro e Bandeira de São Sebastião	45
Figura 5 - Estrutura de Show ao lado da Igreja	47
Figura 6 - Detalhe da Bandeira de São Sebastião.....	48
Figura 7 - Grupo de Zabumba	50
Figura 8 - Encontro do Mastro com o Mastaréu.....	54
Figura 9 - Menino arrancando lascas do Mastro	55
Figura 10 - Zélia Cardoso de Melo.....	93
Figura 11 - Replântio de mudas.....	98
Figura 12 - Crianças participam do cortejo do boi estrela no terno das camponesas.....	101

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	18
2.1 O CENÁRIO DA PUXADA DO MASTRO / TERRITÓRIO DA PESQUISA	18
2.2 CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA	23
2.3 VIVÊNCIA ETNOGRÁFICA: ENTREVISTAS E OBSERVAÇÃO	24
2.3.1 Entrevistas	26
2.3.2 Princípios da observação participante	29
2.4 ANÁLISE FOTOGRÁFICA	32
3. A APROPRIAÇÃO SOCIAL DA PUXADA DO MASTRO DE SÃO SEBASTIÃO EM OLIVENÇA PELA PERSPECTIVA PATRIMONIAL	34
3.1 PUXADA DO MASTRO DE SÃO SEBASTIÃO: ANTECEDENTES HISTÓRICOS E UNIVERSO SIMBÓLICO	41
3.2 DE IDENTIDADE A IDENTIFICAÇÃO: TRANSFORMAÇÕES E CONSTRUÇÕES SOCIAIS DE PERTENCIMENTO SOBRE A PUXADA	51
4 EXPERIÊNCIAS E PRÁTICAS NO CAMPO DA EDUCAÇÃO NÃO FORMAL NO ÂMBITO DO PATRIMÔNIO E DO TURISMO	59
4.1 A EDUCAÇÃO NÃO FORMAL EM CONTEXTO	59
4.2 A EDUCAÇÃO PATRIMONIAL	63
4.3 A EDUCAÇÃO TURÍSTICA	67
5 APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DE DADOS	74
5.1 A ASSOCIAÇÃO DOS MACHADEIROS DE OLIVENÇA (AMAO): POTENCIALIDADES PARA A EDUCAÇÃO NÃO FORMAL NO ÂMBITO DO ASSOCIATIVISMO	74
5.2 ORALIDADE E PATRIMÔNIO: MEMÓRIAS E PROSPECÇÕES DA PUXADA SEGUNDO A COMUNIDADE	81
5.2.1 Depoentes: contexto e construção dos depoimentos	83
5.2.1.1 Adriana Souza dos Santos	84
5.2.1.2 Arivaldo Batista dos Santos (“Seu Camisa”)	85
5.2.1.3 Cinara Mendes de Andrade	86
5.2.1.4 Cristina Maria Santos de Souza	87
5.2.1.5 Edirani Dantas dos Santos	88
5.2.1.6 Elisdete Dantas dos Santos (“Dona Neguinha”)	89
5.2.1.7 Joselita Santana Mendonça (“Dona Jó”)	90
5.2.1.8 Josival Teixeira de Magalhães Cacique Sussuarana (“Nani”)	91
5.2.1.9 Zélia Cardoso de Melo (“Dona Zélia”)	92
5.2.2 Depoimentos	94

5.2.2.1 Categorias A e B: (a) Continuidade e transmissão e (b) Educação não-formal e trocas de vivências entre gerações	95
5.2.2.2 Categoria C: Salvaguarda da referência cultural imaterial, associada ao turismo enquanto prática de difusão	102
5.2.2.3 Categoria D: Memória, identidade e identificação	105
5.2.2.4 Categoria E: Reinvidicação e denúncia	109
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	114
REFERÊNCIAS	120
APÊNDICE A - ENTREVISTAS REALIZADAS.....	128

1 INTRODUÇÃO

Todos os anos, na segunda semana de janeiro, a comunidade de Olivença, bairro do município de Ilhéus no estado da Bahia, se organiza para a secular celebração da Puxada do Mastro de São Sebastião. Na semana anterior, os denominados “machadeiros”, homens responsáveis pela organização e pelo trabalho braçal, vão à mata eleger qual árvore será transformada em mastro dedicado ao santo mártir que nomeia a celebração, São Sebastião. A Puxada do Mastro acontece em um território complexo e formado por disputas sociais. Para além da sua representação como patrimônio da permanência indígena em Olivença, a celebração congrega um conjunto de representações de práticas, saberes e formas de identificação que dão sentido e significado para a memória, identidade e pertença frente aos domínios da vida coletiva da comunidade em Olivença. Entendida como destinação turística, a cidade de Ilhéus, da qual Olivença faz parte, apresenta uma vasta extensão litorânea, área de águas medicinais e todo um cenário da cultura cacaueira retratada, inclusive, nas obras do famoso escritor local, Jorge Amado:

Chamavam-na Rainha do Sul, em honra à sua riqueza. Era o quinto porto exportador do país, por ele saía todo o cacau da Bahia, noventa e oito por cento de todo o cacau do Brasil, uma grande parcela do total de cacau produzido no mundo. E raras cidades no Brasil tinham um crescimento tão rápido (AMADO, 1970, p. 29).

Dos impactos da monocultura cacaueira aos impactos do turismo das últimas décadas, Olivença e sua sede municipal convivem com diferentes problemáticas de ordem socioeconômica e com uma diversidade de grupos étnicos, o que demanda políticas públicas efetivas e consistentes. Os Tupinambás são, em especial, o grupo étnico da região que levanta a pauta da reivindicação pelo reconhecimento identitário, político e territorial.

A Puxada do Mastro de São Sebastião, celebrada na alta temporada de visitação do destino, além de patrimônio simbólico da permanência da cultura e memória indígena, representa um patrimônio dos “regimes de ação”: aquele que, à margem da institucionalidade da ativação patrimonial politicamente instituída, é um bem assim considerado por apropriação social, resultado de sentimentos, de significações construídas na relação com o tempo e com a continuidade (ZANIRATO, 2017), o que, para Gonçalves (2016), se apresenta nas fronteiras entre o discurso da monumentalidade e o discurso do cotidiano. A celebração é coberta de memória, sentimentos, continuidade, cotidianidade e tempo.

O patrimônio e o turismo são fenômenos distintos, mas, quando se cruzam, parecem sintetizar-se na noção de desenvolvimento em que o patrimônio se submete à atratividade

turística, com vistas ao ingresso de benefícios econômicos aos territórios pela visitação aos bens culturais. O discurso sobre a contribuição do turismo para o desenvolvimento local é uma constante no mercado e nos governos, além de ser reforçado por órgãos legitimadores das políticas do patrimônio em âmbito mundial. As relações do turismo com o patrimônio são também vigorosas no meio acadêmico e reverberam em discussões que perpassam noções e acepções diversas e, por vezes controversas, sobre a associação dos fenômenos.

O patrimônio e a cultura vêm sendo apropriados por distintas atividades econômicas. Essa apropriação emerge diante dos usos que os povos fazem sobre seus bens simbólicos. García Canclini (1999) faz jus à constatação da vastidão de estudos sobre memória e patrimônio, tanto quanto pesquisas e discussões associando-os ao fenômeno do turismo e defende que há de se considerar o patrimônio pelos seus usos sociais, através de uma visão complexa de como a sociedade se apropria de sua história e incorpora novos setores em solidariedade aos grupos sociais preocupados pela forma como conquistam sua qualidade de vida.

Gonçalves (2015) explica que a recente literatura sobre o tema do patrimônio cultural é extensa e crescente, o que revela uma preocupação latente da sociedade moderna com ações de preservação e conservação de seus bens culturais. Para o autor, “essa produção repercute a crescente presença social e política dessa categoria desde as últimas décadas do século passado e sua relevância nas políticas públicas e no cotidiano de diversos segmentos sociais” (GONÇALVES, 2015, p. 212).

Apurada a íntima relação do patrimônio com o turismo, é necessário entender que as políticas públicas e as estratégias despendidas em prol do desenvolvimento refletem diretamente nas comunidades, principais detentoras do patrimônio local. Isso não seria diferente no contexto de Olivença e sua manifestação cultural. Scótolto e Panosso Netto (2015) apontam que opções para o planejamento de ações e estratégias de desenvolvimento nos aspectos econômico, social e sustentável surgem constantemente em livros e em revistas científicas, principalmente pela apropriação pública do turismo como área estratégica de desenvolvimento local. No entendimento dos autores, “para que haja desenvolvimento local é preciso que haja um movimento endógeno que descubra e cultive as características potenciais da localidade como os fatores socioculturais e geográficos” (SCÓTOLO; PANOSSO NETTO, 2015, p. 47).

Arnstein (2002), por sua vez, apresenta o conceito de participação cidadã por meio da redistribuição de poder à população excluída dos processos políticos e econômicos, de modo a serem ativamente incluídos. A autora define oito degraus da participação cidadã, organizados em níveis que partem da não participação, níveis de concessão a níveis de poder cidadão. Diante

dessa perspectiva, a da visualização integral e endógena, observaram-se as movimentações da comunidade tendo, como núcleo central, a celebração da Puxada do Mastros e sua repercussão no imaginário e no cotidiano dos atores locais. Dessas primeiras relações, emerge um questionamento instigador do presente estudo. Afinal, como se vincularia o binômio patrimônio-turismo com a apropriação, salvaguarda, identidade, anseios locais, coparticipação endógena, continuidade e transmissão de uma celebração como a Puxada do Mastro, que corresponde ao sentido primário do patrimônio como um bem simbólico da experimentação e vivência cotidiana?

O elemento da educação, mais especificamente o campo da educação não formal, surge nesse cenário de modo a corporificar as discussões preliminares que desencadearam este estudo. Foi o elemento da “sacada”, cunhando a expressão de Magnani (2009). A partir daí pôde-se discutir com maior propriedade não só a associação dos fenômenos patrimônio e turismo, como também o próprio sentido de salvaguarda e dos associativismos locais frente às políticas públicas. Gohn (1999) vem apontando a relação da educação não formal com os movimentos sociais, e Garcia (2009) destaca a educação como uma esfera importante nos movimentos da sociedade civil, enfatizando a ação e participação de camadas populares na busca e no debate pelos seus direitos.

Fernandes, Lima e Miranda (2017) fizeram um levantamento das abordagens teórico-metodológicas no campo da educação não formal. Utilizando plataforma de busca de artigos científico, *Scielo*, os autores identificaram 26 artigos que tratam do tema explicitamente, sendo, dessa amostra, 20 brasileiros. Além da lacuna na exploração do tema da educação não formal, o que caracteriza um campo em construção, ainda menores são as pesquisas que vinculam comunidade local ao tema. Isso se apresenta como potencialidade e possibilidades de investigação. Segundo os autores:

Dos 26 artigos publicados, no que tange ao público envolvido, ou seja, aos sujeitos da pesquisa, 23,07% eram adolescentes, 11,53% eram jovens, 3,84% eram idosos, 19,23% eram educadores, 7,69% eram crianças, 3,84% eram a comunidade local, sendo que 30,76% dos artigos não mencionaram especificamente nenhum grupo etário. (FERNANDES; LIMA; MIRANDA, 2017, p.508).

Com relação ao número de artigos que tratam de variável relacionada ao grupo étnico, somente 3,8%, tratam-na relacionada aos negros. Percebe-se, portanto, uma urgência de pesquisas com grupos étnicos, inclusive indígenas, dado que as construções de aprendizagem e transmissão cultural nesses grupos se dão, sobremaneira, a partir da educação informal e em práticas organizadas e coletivamente partilhadas por associativismos e sociabilidades na educação não formal.

Se por um lado o patrimônio invade a agenda dos movimentos sociais (GONÇALVES, 2015) e nas últimas décadas amplia sua noção e suas dimensões, por outro, a educação não formal, bem como o associativismo do terceiro setor e das movimentações política de grupos fora do controle estatal, se corporificam e vêm consolidando-se no cenário social do país. Essas mobilizações podem ser entendidas como convocações de vontades para atuar na busca de um objetivo comum sob sentidos compartilhados. Os próprios termos entram em voga em momentos históricos próximos, nos quais a crise do Estado dos anos 1980 e 1990 abre margens para ações que são forjadas sob expressões que possibilitam o entendimento de diferentes dimensões para as soluções buscadas na educação, na cultura e em ações sociais.

A educação não formal aparece, então, como um campo que abarca e possibilita tanto a educação no âmbito patrimonial quanto no turístico. No primeiro caso, há uma perspectiva de apropriação pela própria comunidade, a qual cria, gerencia e assume a celebração no campo imaterial. O segundo caso, por sua vez, está longe de ser uma perspectiva de doutrinação da comunidade receptiva como poderia vir a entendê-la ou praticá-la, mas sim como uma forma de apoderamento para uma construção crítica, consciente e endógena do turismo na comunidade. A propositiva de discussão culminaria, assim, no protagonismo dos próprios agentes locais nos processos que diretamente os impactam, como o desenvolvimento socioeconômico e a salvaguarda da cultura local. De um lado, a íntima relação entre patrimônio e turismo está consubstanciada nos discursos de órgãos, inclusive em nível mundial. De outro, a ação educativa que permeia essas relações também é um elemento corporificado. Sobre isso, Costa (2009) apresenta que

Em 1956, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), reunia-se em Nova Délhi (Índia) para a IX Sessão de sua Conferência Geral, na qual os representantes dos Estados membros discutiam a garantia da proteção do patrimônio cultural arqueológico e das pesquisas a ele destinadas. Nesta reunião, a realização da atividade turística foi pela primeira vez defendida – na forma de “circuitos turísticos” – entre as possíveis ações educativas voltadas a “despertar e desenvolver o respeito e a estima ao passado”. Este enfoque da atividade turística como ação educativa passou a ser adotado pela Unesco, sendo referendado em outras cartas conclusivas de reuniões do organismo, com nas XII e XV Sessões de sua Conferência Geral, ambas ocorridas em Paris nos anos de 1962 e 1968. (COSTA, 2009, p. 79).

Influenciada por esse cenário, a problemática que norteou o projeto e desenvolvimento da pesquisa surgiu com mais clareza das inquietações do pesquisador em uma das suas incursões ao destino, quando participara da celebração. Acompanhando a movimentação turística no verão entre os meses de dezembro de 2015 e fevereiro de 2016, já havia relatado diversos questionamentos sobre o turismo, constatando uma lacuna da política pública para o

destino e impactos de diferentes ordens no patrimônio local. A diferença da observação ainda incipiente - e que viria a se transformar no projeto e presente estudo - residia na busca de se identificarem as estratégias endógenas e as formas com que a comunidade se articulava para o seu empoderamento à margem das políticas públicas/privadas.

Ilhéus abarrotada. A ponte do Pontal intransitável. Veículos públicos e particulares se apertam da rodovia até a ponte, as buzinas soam ritmadas. É inegável que são turistas e visitantes. No centro, na tão famosa Avenida Soares Lopes, concentra-se tudo e todos. O show, os autóctones, os turistas.... Alimentar-se é um suplício: acaba o queijo do hambúrguer, o recheio do acarajé, os produtos se esgotam e as filas sobram em todos os estabelecimentos. Concentra também a história do cacau, o imaginário amadiano e o turismo como as esperanças para a “Princesa do Sul”. É semana da Puxada do Mastro de São Sebastião. Olivença refletiria os limites do município que a cedia? O bairro está ao sul, depois da ponte do pontal. A festa, se não a mais importante, é uma das atrações mais significativas e conhecida regionalmente. Em proporções menores, Olivença é o espelho de sua Ilhéus. A Puxada do Mastro dias depois guarda tanta tradição quanto controvérsias. Uns vislumbram os lucros pela movimentação de pessoas, outros buscam a manutenção de uma religiosidade e tradição. Baderna ou devoção? Turistas hóspedes ou hostilizadores? Quem puxará o mastro no futuro? Porque o mastro? Simbologia, lazer, tradição, empoderamento da cultura local? Os carros equipados com caixas de sons, o Show na praça e o entretenimento integram-se à Estância Hidromineral à Beira-Mar. O que a cena desse evento trará ao destino que, salvo na alta temporada, ainda vive na maresia de tempos de outrora, convivendo com as aspirações das novas gerações. O turismo parece de tudo apropriar-se, mas quem empodera o turismo? Tantos relatos sobre a Puxada do Mastro do Santo. Tantos olhares sobre o ritual e o patrimônio local. Nesse interim, tudo dialoga com o turismo diante de um cenário tão complexo quanto as relações que o constrói.¹

O relato convertera-se em proposta de estudo no segundo semestre do mesmo ano, levada a cabo no programa de Mestrado em Turismo da Universidade de São Paulo. Assim, no primeiro momento, estabeleceu-se como problemática a identificação da educação patrimonial com vistas à mediação do patrimônio cultural. Mais adiante na pesquisa, percebeu-se que, além da educação mediante o patrimônio, o diálogo com a educação turística traria possibilidades mais amplas e profundas para a reflexão sobre as estratégias que os grupos locais podem tomar como forma de mediar as noções de patrimônio que incidem da prática sociocultural de celebrar a festa do santo em Olivença.

Tendo em conta a relevância e a grande confluência entre o patrimônio e o turismo na sociedade e academia, certa incapacidade e insuficiência das políticas públicas locais, o histórico de negação das culturas e manifestações indígenas pelo poder dominante, o reconhecimento do valor, para a cultura e para os domínios da vida coletiva, da celebração da Puxada do Mastro para Olivença, bem como o importante papel da educação, em especial na sua modalidade não formal, na construção de consciências coletivas e cidadãs, estabeleceu-se

¹ Relato do autor (janeiro de 2016).

a **problemática** de investigação. Ela, por sua vez, consolidou-se na seguinte pergunta de pesquisa: Quais as perspectivas de incorporação da educação patrimonial/educação turística em Olivença através da “Puxada do Mastro de São Sebastião”, tomando essa “educação” como forma de salvaguarda do patrimônio cultural e mediação do projeto de turismo da comunidade local?

Circunscreveu-se como **objetivo** discutir sobre a incorporação de propostas educativas no âmbito patrimonial e turístico em Olivença, bairro do município de Ilhéus-BA, a partir da Puxada do Mastro de São Sebastião. Para o efeito, delineou-se como **objetivos específicos**: (a) a análise da festa em função da sua dinâmica cultural e social pela perspectiva patrimonial; (b) a discussão da vivência lúdica do festejo como forma de fortalecimento do reconhecimento étnico da comunidade indígena local e participação social dos grupos diretamente envolvidos na organização da festa; e (c) a identificação de possibilidades da educação patrimonial e turística no destino, à luz da educação não formal.

O caminho da pesquisa perpassou discussões construídas em disciplinas voltadas (a) ao debate da memória, patrimônio e desenvolvimento local; (b) à discussão das relações entre patrimônio, turismo e desenvolvimento; (c) à fundamentação sobre memória coletiva e história oral; (d) às disciplinas de fundamentos e teorias do turismo. Elas foram cursadas nos programas de pós-graduação em Turismo, Mudança Social e Participação Política e Estudos Culturais, ofertados na Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH-USP).

Destaca-se ainda, na jornada de construção deste estudo, o curso de extensão realizado entre junho e julho de 2018 na Universidade Complutense de Madrid (UCM). Contemplado com bolsa pela Agência USP de Cooperação Acadêmica Nacional e Internacional (Aucani) e Santander Universidades, o pesquisador participou da IV Escola da União Iberoamericana de Universidades (UIU), com o tema “repensar el museo”.

Nesse intercâmbio, pode-se ter um contato, em âmbito internacional, com as discussões de patrimônio e museus nas pesquisas da rede de universidades. Conformou-se, ali, um espaço muito propício para a aprendizagem pela soma de experiências, compartilhamentos de casos e estudos no âmbito internacional de pesquisa científica na área. Os contributos diretos ao projeto da pós-graduação estão refletidos em: (a) acesso a bibliografia internacional da área, (b) troca de experiências e contato com pesquisadores de temas similares, intercambiando métodos, leituras e problemas de pesquisa, (c) aprendizado em ambiente acadêmico internacionalmente reconhecido, (d) ampliação das discussões do universo da pesquisa em virtude de uma leitura

mais abrangente sobre o objeto de pesquisa, (e) concretização de parcerias e uma rede de contatos.

Na execução do projeto de pesquisa, desenvolveram-se duas idas a campo em Olivença: a primeira, nos meses de dezembro de 2016 e janeiro de 2017 e a segunda, no mês de janeiro de 2018. Da primeira ida, com observação e entrevistas sistematizadas, foram coletados os depoimentos, fotografias e anotações no diário de campo; da segunda, o foco esteve na observação e apontamentos relevantes sobre a própria “experiência etnográfica” e sobre as propositivas de educação no destino.

No que diz respeito ao texto, posterior a este capítulo introdutório, a segunda seção está dedicada à apresentação do território e premissas metodológicas da pesquisa. Caracteriza-se Olivença, em função de sua dinâmica sociocultural. Apresentam-se também os objetivos em profundidade e a discussão das técnicas empregadas na pesquisa, ressaltando a inclinação teórica da pesquisa, bem como os processos envolvidos na construção e análise da pesquisa e seu campo.

Discute-se, na terceira seção, a relação entre patrimônio e turismo, evidenciando os discursos legitimadores da ativação patrimonial e suas reverberações na ideia de desenvolvimento. Analisa-se a festa pelas noções de identidade e pertença dos diferentes grupos envolvidos na celebração. Ressaltam-se também, as simbologias e mitos da festa, inerentes à organização cultural-religiosa de Olivença. Contextualiza-se, por fim, o movimento indígena tupinambá, mote para a discussão dos usos sociais da Puxada do Mastro como patrimônio não só de sentido e significado social, mas também de instrumento político de apropriação social.

A quarta seção, por sua vez, caracteriza e contextualiza a educação não formal e, com isso, a educação patrimonial e turística. Tomando como ponto de partida a apresentação dos conceitos e práticas norteadoras do estudo, buscam-se o histórico, as concepções e as nuances de desenvolvimento e aplicação de ambas. São delineadas as discussões de incorporação e iminência destas propositivas educativas em Olivença. Caminha-se, dessa forma, para a apresentação e análise dos dados.

A quinta seção é dedicada à apresentação dos resultados da pesquisa. Assim, a partir do tratamento e da análise dos depoimentos, identificam-se as possibilidades e as projeções da proposta de educação turística e patrimonial frente às noções de continuidade, transmissão e salvaguarda do patrimônio e discursos da memória incidentes sobre a Puxada do Mastro de São Sebastião. Os depoimentos são apresentados em categorias temáticas. Evidencia-se, ainda, o papel que a Associação dos Machadeiros de Olivença (AMAO) vem desempenhando na difusão da celebração, contribuição nas políticas endógenas de lazer e turismo no destino e mediação

da educação não formal para a comunidade. Finalizam-se as discussões com considerações a respeito dos contributos, limitações e direcionamentos da presente pesquisa.

2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Nesta seção são detalhados os pressupostos metodológicos e os procedimentos técnicos empregados no desenvolvimento deste estudo. Para tanto, apresenta-se o contexto e o território da pesquisa a fim de compreender o diálogo que se constrói com os métodos empregados.

2.1 O CENÁRIO DA PUXADA DO MASTRO / TERRITÓRIO DA PESQUISA

Situada no litoral sul do estado baiano, Olivença é conhecida turisticamente pela extensão de praias e pelo Balneário Tororomba, onde são canalizadas em piscinas, no complexo de lazer de mesmo nome, as águas medicinais do rio Tororomba, que já deram ao bairro a chancela de Estância Hidromineral. Além de seus atributos naturais, alguns elementos da cultura local são incorporados à atratividade do destino como a história e presença dos índios Tupinambás, a Igreja de Nossa Senhora da Escada – remanescente da presença jesuítica na região – e a secular celebração da Puxada do Mastro de São Sebastião.

A gestão municipal de Olivença está a cargo de Ilhéus, conhecida não só pelas belezas naturais e prática do turismo segmentado em “sol e praia”, mas também por seus patrimônios culturais e histórias imortalizadas nos livros do escritor Jorge Amado. A economia cacaujeira foi marcante na região, influenciando desde os ciclos de desenvolvimento econômico até os hábitos, costumes e recursos turísticos locais. Ilhéus, em conjunto com mais sete cidades da zona, formam a “Costa do Cacau” do plano de regionalização do Ministério do Turismo, regiões estas definidas pelo Governo do Estado através da Superintendência de Fomento ao Turismo do Estado da Bahia (Bahiatursa). Organizados estrategicamente, os municípios se articulam numa política pública de difusão dos atrativos em torno do cenário cacaujeiro que marcou a região.

A história de Ilhéus e de Olivença é marcada pela presença de diversos grupos étnicos ao longo de toda a sua extensão territorial. O processo de ocupação e construção do território foi marcado por conflitos e disputas entre os agentes colonizadores e os grupos indígenas. O príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, em viagem à região no século XIX, relatou que a Vila Nova de Olivença “é uma cidade de índios, fundada pelos jesuítas há uma centena de anos”

(MAXIMILIANO, 1989, p. 335). O contato entre indígenas e colonos deixou muitos traços e marcas na cultura local.

Segundo Maximiliano (1989, p. 334):

Vila nova de Olivença se acha aprazivelmente situada sobre colinas elevadas, e é cercada de vegetação espessa. O convento dos jesuítas se ergue acima dessa muralha de verdura. A costa, formada de rochedos extremamente pitorescos que avançam pelo mar adentro, é constantemente batida pelas vagas barulhentas que enchem de alva espuma toda a baía.

Vinhães (2001), em seu estudo sobre a história de Ilhéus e com base nos relatos dos viajantes, lista as nações indígenas da região, Tupi e Tapuia ou Jê, sendo, portanto, os Tupiniquins e os Aimorés (da família dos botocudos) como ficaram conhecidos. Segundo o autor, o retrato de Ilhéus do século XIX assemelha-se a uma pobre aldeia, e não a uma vila. Em outras palavras, apresenta a cidade como um local “mofino, lugarejo, provinciano” que “chegava ao fim do XIX sem grandes perspectivas para a vila, apesar da sua transformação em cidade-município e de estar desapontando o cacau, que durante o XX imperou na região (...)” (VINHÃES, 2001, p. 112).

Os habitantes das terras da capitania derivam, segundo critérios lingüísticos, de dois grandes grupos: os Tupi-Guarani e os Macro-Jê. Os grupos falantes da língua Macro-Jê se espalhavam pelo interior e, segundo Maria Hilda Paraíso, era grande sua diversidade: existiam os Kamakã-Mongoió, também referidos como Menian, os Pataxó/Patacho, pertencentes ao grupo Maxacali, os Aimoré, também conhecidos como Tapuia, Gren, Guerén, Kren, e Botocudos. (MARCIS, 2004, p. 250).

Como cidade-município, Ilhéus passou por grandes transformações no século XX. A monocultura do cacau levou à ascensão bem como ao declínio do município. Os traços que a cidade carrega muito se devem aos avanços que a cidade incorporou ao longo do século. Jorge Amado, em *Gabriela, cravo e canela*, usara esse cenário como plano de fundo para o romance: “modificava-se a fisionomia da cidade, abriam-se ruas, importavam-se automóveis, construía-se palacetes, rasgavam-se estradas, publicavam-se jornais, fundavam-se clubes, transformava-se Ilhéus” (AMADO, 1975, p. 10).

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2014), com a cultura do cacau, Ilhéus atraiu imigrantes e se consolidou como polo irradiador de desenvolvimento da Região. Não por acaso, a abundância do cacau fez do município o maior produtor de cacau tornando-o fundamental no cenário econômico da Bahia e do Brasil. Toda essa “prosperidade” em Ilhéus tornou-a conhecida como “Princesa do Sul”. A expressão ainda é reconhecida no destino. Jorge Amado, no livro “São Jorge dos Ilhéus”, cunhara a expressão “Rainha do Sul” para caracterizar o cenário do seu romance.

Foi admirável seu crescimento a partir de 1870, tornando-se o principal produtor de cacau, “produzindo 1,2 milhão de quilos, que representavam 1,4% da renda da província. Vinte anos depois, em 1890, a produção aumentara para 3,5 milhões de quilos e 21% da renda estadual provinham das taxas de exportação do cacau”. Segundo Eul-Soo-Pang, em 1900 a região já fornecia mais da metade da renda do Estado. (MARCIS, 2004, p. 92).

Com a crise do cacau na segunda metade do XX, Ilhéus sofreu o impacto da monocultura, afetando drasticamente a realidade socioeconômica e impondo novos desafios para os governos e suas políticas públicas. Na década de 1990, a política de turismo desponta como alternativa para enfrentar a crise por qual o destino passava. Algumas cifras da época revelam os investimentos e crescimento nos serviços de hospitalidade e turismo: crescimento de 350% de agências, 340% leitos, 70% hotéis, 300% pousadas, 166% restaurantes e 300% locadoras de automóveis (VINHÁES, 2001, p. 146).

Apesar de, na década de 1990, o município concentrar todos os esforços no turismo como alternativa para o desenvolvimento da região, os limites entre planejamento e práticas da atividade turística surgiram entre externalidades negativas e ineficiência pública na gestão do território. Oliveira (2005) identifica uma ascensão e decadência do turismo em Olivença e aponta a administração da Estância Hidromineral, sob responsabilidade administrativa do Governo do Estado da Bahia, na década de 70, como principal fator de divulgação das singularidades locais e atração de turistas. Esse processo também é mencionado na fala dos moradores que acompanharam a mudança de gestão da capital baiana para o município de Ilhéus.

Para Oliveira (2005, p. 15) “o desenvolvimento da atividade turística em Olivença trouxe, naquele período, relevante contribuição econômica para a sobrevivência da comunidade”, porém, o autor identifica que as ações decorrentes da mudança de gestão aconteciam distantes de uma perspectiva de planejamento sustentável, caracterizando a decadência do turismo e impondo novas dificuldades de sobrevivência à comunidade.

Dória, Barroco e Lohman (2010, p. 8), em uma caracterização mais recente de Olivença, dizem que:

(...) tornou-se a tão sonhada Estância Hidromineral, procurada por inúmeros turistas, principalmente no verão, feriados e finais de semana. Situada a 18 Km da sede, possui uma área de 327.000 m², dotada de um importante espaço de Mata Atlântica, praias e fontes de águas minerais. Além da agricultura de subsistência, do cultivo do coco piaçava, passou a ter como um dos principais alicerces para seu desenvolvimento socioeconômico a atividade turística. É um dos lugares mais privilegiados do sul Baiano, hoje distrito [bairro] do Município de Ilhéus e conta com aproximadamente 14.000 habitantes. Seus antigos moradores, descendentes dos índios, preservaram um pouco das tradições dos seus antepassados, entre elas as festas e rituais religiosos.

A figura a seguir caracteriza e ilustra melhor a divisão do território com relação à divulgação turística de Ilhéus e seu entorno. À esquerda e abaixo da imagem (visualização horizontal), são assinalados, dos itens 1 ao 12, os atrativos edificados, como as igrejas, casarões e construções históricas. Também são apontados os lugares de interesse turístico. À esquerda e acima, Olivença é sinalizada, e destaca-se a indicação do Balneário Tororomba, complexo de lazer do bairro, por meio de um balão de texto. Os elementos geográficos e do espaço são cartograficamente representados por pictogramas ilustrativos.

Figura 1 - Mapa Turístico de Ilhéus

Fonte: Orfão (2016).

Além das problemáticas relativas ao desenvolvimento socioeconômico, o território é um campo de conflitos. Se Ilhéus e toda área adjacente que teve cultivo do cacau foi palco de disputas por terras e guerra pelo monopólio da produção cacaueira, Olivença assistiria, à sua maneira, os efeitos e consequências desses conflitos. Marcado historicamente por um conjunto de opressões, massacres e expulsões, atualmente o grupo indígena Tupinambá atua veementemente para o reconhecimento e demarcação de terras. Na década de 1990, houve um movimento de fortalecimento das práticas tradicionais do grupo trazendo à tona a discussão da identidade e cultura dos indígenas locais, até então tachados como “aculturados”. O reconhecimento como povo Tupinambá se deu em 2002 pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI); com relação ao território, o reconhecimento se deu em 2008. Atualmente, a mobilização do grupo é pela demarcação das terras.

Em 2002, solicitamos à Fundação Nacional do Índio a delimitação do nosso território tradicional e, em 2003, iniciaram-se os estudos preliminares de identificação da terra indígena. A partir de então, a ação agressora dos grandes fazendeiros aumentou. Sem medo, aumentamos nossa mobilização e em 2006, no sentido de pressionar o Estado para a conclusão dos estudos de demarcação do nosso Território, começamos as “retomadas” do Território, criando aldeias e fortalecendo nossa cultura. (AMARAL; SANTOS, 2014, p. 27).

Uma dessas aldeias, a Aldeia Igalha, em Olivença, está localizada logo na entrada do bairro, em frente à Praia do Batuba. A retomada ocorreu há quatro anos e, desde então, vem impondo uma nova dinâmica ao cenário do destino. A apropriação territorial não deve ser compreendida unicamente pelo caráter espacial, haja vista o fato de o território ir além de limites físicos, sendo também um lugar de relações e construções simbólicas. Além da ocupação da área, o grupo vem se fortalecendo com caminhadas, esportes e práticas de lazer e celebrações ritualísticas conscientizadoras sobre a presença e permanência indígena. Observa-se que, nos últimos tempos, a comunidade tem se empoderado pela educação formal e não-formal do resgate do indigenismo tupinambá como forma de reconhecimento identitário, político e, principalmente, territorial.

Nesse cenário de persistência de processos sociais excludentes, de lutas pelo desenvolvimento local, busca de políticas públicas eficientes e permanências de costumes e tradições, destaca-se a celebração anual da Puxada do Mastro de São Sebastião, patrimônio da permanência indígena na região, que tem como grupo responsável por sua organização a Associação dos Machadeiros de Olivença (AMAO). A celebração, em conjunto com o patrimônio natural, se converte em atrativo e, cada vez mais, sofre impactos e é determinante para o turismo na região, impondo à comunidade um ambiente desafiador para o

desenvolvimento local, por meio da associação entre turismo, memória, pertencimento, educação e os elementos da cultura local.

2.2 CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA

Compreende-se a metodologia enquanto estudo de métodos e técnicas usados com objetivos a fim de se chegar a um conhecimento (MELLO, 2011). O método pode ser considerado, portanto, como o caminho a ser seguido com vistas a alcançar resultados em função de objetivos estabelecidos. Nesse sentido, ressalta-se, ainda, que “métodos e técnicas estão relacionados com a orientação teórica empregada, ou seja, a orientação teórica implica uma disposição metodológica” (MELLO, 2011, p. 70).

Boni e Quaresma (2005) apresentam três momentos possíveis e cruciais ao desenvolvimento das pesquisas em âmbito qualitativo: pesquisa bibliográfica, coleta de dados em campo e a técnica de coleta de dados através de entrevistas. São estágios que refletem os períodos de trabalho da presente pesquisa, organizada em preparação, pesquisa de campo e análise.

A pesquisa tem caráter etnográfico, pautada em uma experimentação etnográfica pela vivência e acercamento ao objeto de estudo. Não há intenções de conclusões de ordem socioantropológica, a não ser a experimentação efetiva dos métodos e técnicas concernentes, concebidos pela organização da comunidade frente à celebração.

No balanço da pesquisa, dividiu-se a metodologia em quatro macroações, sendo: (a) revisão teórica das vertentes descritivas da festa e de temáticas pertinentes à educação em suas diferentes modalidades; (b) entrevistas aos membros da comunidade e da Associação dos Machadeiros de Olivença (AMAO), responsáveis diretos pela organização do evento; (c) observação participante de toda a programação cultural e (d) análise de fotografias dos objetos e rituais da manifestação.

A revisão de literatura que norteou a pesquisa foi feita por meio de um levantamento de trabalhos científicos sobre o tema em questão, elucidando aspectos como histórico e descrição da festa de São Sebastião em Olivença, relação da celebração com a comunidade e sua dinâmica social e turismo no destino. Foram utilizadas referências encontradas desde pesquisas prévias a fontes e materiais colhidos em campo.

2.3 VIVÊNCIA ETNOGRÁFICA: ENTREVISTAS E OBSERVAÇÃO

A partir da problemática e das definições pertinentes para a caracterização do estudo, estabeleceram-se os procedimentos metodológicos para pesquisa de campo. A viagem ao destino foi realizada no período de dezembro de 2016 a janeiro de 2017, quando foram colhidos documentos, bibliografia e material obtido por meio de entrevistas e anotações em diário de campo. Repetiu-se a visita a campo em janeiro de 2018. Em função do tema, da problemática e objetivos determinados para concretização deste estudo, buscou-se o conhecimento de métodos e técnicas em áreas do conhecimento das ciências sociais. Dessa maneira, fortaleceu-se a transversalidade e multidisciplinaridade da pesquisa, expandindo os horizontes metodológicos e temáticos através da penetração coerente e sistemática em grandes áreas do conhecimento humano. Mello (2011, p.70) ao discutir sobre o êxito da pesquisa científica, considera que “não basta que o pesquisador social seja sensível ao que necessita perguntar ou hábil no que deve observar. É mister que ele tenha disciplina bastante para colher e registrar com precisão suas observações”.

Com relação às especialidades de pesquisa em antropologia e ciências sociais, destacam-se, pela profundidade e nível de penetração acadêmico no estudo científico dos mais diversos temas das ciências humanas e sociais, as técnicas relativas à etnografia. As discussões sobre a etnografia e técnicas de pesquisa, no geral, são feitas por grandes teóricos clássicos da teoria antropológica mundial, dentre eles: Tylor, Malinowski, Radcliffe-Brown, Franz Boas, Lévi-Strauss, Durkheim, até antropólogos e cientistas sociais da contemporaneidade.

Optou-se, neste estudo, por nortear-se a noção de etnografia, entendendo-a para além de um conjunto de técnicas, como modo de apreensão e experimentação do fenômeno cultural em discussão. Dessa forma, compreende-se que a pesquisa de campo implica, indiretamente, uma experimentação do curso dos acontecimentos reconhecida na descrição da cultura e dos costumes relativos à Puxada do Mastro de São Sebastião, turismo e educação em Olivença.

Assim, empregou-se princípios do método de inclinação etnográfica pelo levantamento de informações convertidas em dados no processo reflexivo entre e pós coleta, descrição do universo simbólico e cultural entorno da celebração da Puxada do Mastro de São Sebastião em Olivença e análise de aspectos relativos à educação (principalmente no que concerne à educação informal). Ambos com a finalidade de

conhecer melhor o estilo, a cultura e os domínios da vida e educação informal e não formal específicos da comunidade. Esse contato e análise tiveram como suporte o caderno de campo para apontar elementos próprios da interação com o universo, objetos, cenário e sujeitos pesquisados.

O caderno de campo, entretanto - para além de uma função catártica - pode ser pensado também como um dos instrumentos de pesquisa. Ao registrar, na linha dos relatos de viagem, o particular contexto em que os dados foram obtidos, permite captar uma informação que os documentos, as entrevistas, os dados censitários, a descrição de rituais, - obtidos por meio do gravador, da máquina fotográfica, da filmadora, das transcrições - não transmitem. (MAGNANI, 1997, p. 11).

Destaca-se, nesse sentido, a utilização de aspectos do método etnográfico, entendendo-o não como uma redução em técnica, mas um modo de acercamento e apreensão de conjunto de procedimentos (MAGNANI, 2002), o que, para Montoya Uriarte (2012, p. 174), “consiste num mergulho profundo e prolongado na vida cotidiana desses Outros que queremos apreender e compreender”. A noção de experiência etnográfica seguida pauta-se na proposta do antropólogo Guilherme Cantor Magnani do olhar “de perto e de dentro” que em vez dos olhares de passagem, parte dos próprios arranjos em que se realizam as trocas simbólicas e associativas.

O método etnográfico sobre a cidade e sua dinâmica é resgatar um olhar de perto e de dentro capaz de identificar, descrever e refletir sobre aspectos excluídos da perspectiva daqueles enfoques que, para efeito de contraste, qualifiquei como de fora e de longe. (MAGNANI, 2002, p. 12).

É evidente que, nessa caminhada de experimentação etnográfica, o pesquisador a construiu pela percepção de quem já a caminhara em outras ocasiões com propósitos e objetivos distintos. A relação do caminhar desencadeou vivências e observações que não estão isentas do lugar de fala e de pertencimento. A personalidade e experiência particular do investigador não são eliminadas, se engastam no que é selecionado e interpretado (MONTOKA URIARTE, 2012).

O pesquisador não apenas se depara com o significado do arranjo do nativo mas, ao perceber esse significado e se conseguir descrevê-lo nos seus próprios termos, é capaz de apreender essa lógica e incorporá-la de acordo com os padrões de seu próprio aparato intelectual e até mesmo de seu sistema de valores e percepção. (MAGNANI, 2009, p. 134).

A propositiva científica estabelecida não se construiu numa demagógica ideia de neutralidade, senão pelo desenvolvimento de métodos e sistemas de observação que aproximaram as experiências de campo ao saber formalmente organizado. O trajeto da pesquisa, portanto, apresenta um conhecimento situado e corporizado em códigos sociais

localmente estabelecidos em vínculos de identificação, do qual o privilégio epistêmico se concretiza na mirada crítica acerca das problemáticas que envolvem o pesquisador, assim como ao seu grupo de pertença. Entre as técnicas de pesquisa comuns à etnografia, foram empregadas neste estudo, de maneira adaptada, considerando o tempo e espaço de observação e vivência, a entrevista, observação participante e registro visual, as quais são detalhadas a seguir.

2.3.1 Entrevistas

Entrevistas são técnicas de pesquisa frequentes em coletas de dados em campo. Elas complementam as informações objetivas e subjetivas que não seriam possíveis de se alcançar somente com a pesquisa bibliográfica ou observação. Veal (2011) caracteriza as entrevistas como método qualitativo de pesquisa e indica que, nelas, há um contato direto entre o pesquisador e o entrevistado. Inclusive, para Queiróz (1991), a diversidade do emprego de depoimentos orais nas ciências sociais demonstra a riqueza de dados que captam.

Boni e Quaresma (2005) discutem sobre dois pontos fundamentais no universo das entrevistas: a preparação da entrevista e a formulação das questões. Seguindo as orientações das autoras é que se definiu a forma de entrevista e se elaborou o roteiro aplicado em campo, levando em conta todos os aspectos iminentes para a preparação e desenvolvimento dos questionários.

Segundo Alberti (2005, p. 24):

A entrevista (...) deve ser considerada em função das condições de sua produção: trata-se de um diálogo entre entrevistado e entrevistadores, de uma construção e interpretação do passado atualizado através da linguagem falada. Nesse sentido, é sua característica se desenvolver em meio a recuos e evocações paralelas, repetições, desvios e interrupções, que lhe conferem um potencial de análise em grande parte diverso daquele de um documento escrito (...).

Pelo caráter da pesquisa e o perfil dos entrevistados – maioria da terceira idade, acompanhantes e organizadores da festa de São Sebastião por anos, sendo, portanto, guardiões e memórias vivas da celebração e das mudanças vividas no destino – orientou-se por procedimentos de análise que problematizem os aspectos levantados, o processo de construção dos depoimentos, bem como a análise e as implicações para projeção da coletividade no processamento dos depoimentos.

Os procedimentos seguidos pela pesquisa, construção e interpretação das entrevistas seguiram as seguintes etapas e princípios:

1. Formatação do projeto de pesquisa, com definição de problema, objetivos, estudo de metodologia e métodos e pesquisa do objeto de estudo; aquisição e cuidados pertinentes ao equipamento e material empregados para a pesquisa, como o gravador, pen drives e notebook, por exemplo;
2. Preparação da entrevista com: elaboração de roteiro geral de entrevista (semiestruturado); seleção dos entrevistados; investigação da biografia dos entrevistados potenciais; elaboração dos roteiros individuais e parciais, quando necessário; e estabelecimento do contato com os entrevistados;
3. Realização da entrevista com: aplicação e gravação, segundo as circunstâncias e datas definidas no primeiro contato; definição de aspectos técnicos e operacionais para a condução das entrevistas e encerramento das mesmas.
4. Processamento das entrevistas (transcrição) e análise dos dados.

A condução das entrevistas favoreceu o desenvolvimento e a coleta de informações precisas, profundas e específicas por diversas razões. Dentre elas, citam-se os seguintes fatores: por se apresentarem de maneira informal, pela elasticidade na duração, pela cobertura profunda sobre determinados assuntos, pela enunciação clara, objetiva e simplificada das questões, por não exigir quaisquer níveis de leitura dos entrevistados e permitir um ambiente descontraído e hospitaleiro, reforçado pelos laços familiares e afetivos do pesquisador com a comunidade.

As entrevistas, dentro do processo de trabalho de campo, são modos de interação e estabelecimento de relações concretas e profundas. Segundo Montoya Uriarte (2012, p. 175):

A essas pessoas damos voz não por caridade mas por convicção de que têm coisas a dizer. E essa voz não é monológica, é dialógica. O pesquisador e o nativo conversam, falam, dialogam. É nisso que consiste o cerne do método etnográfico: em trabalhar com pessoas, dialogando pacientemente com elas.

É preciso entender, portanto, as mediações existentes na construção dos depoimentos. Empregado essencialmente para as entrevistas, o aparelho tecnológico (gravador) precisa ser compreendido ainda como um intermediador; seu poder não é absoluto em afastar ou anular a mediação e as formas de se interpretar, perante as relações que se estabelecem entre os participantes no processo (QUEIRÓZ, 1991). Ainda para Queiróz (1991), a narrativa oral transcrita torna-se um documento e sua análise significa

“decompor um texto, fragmentá-lo em seus elementos fundamentais, isto é, separar claramente os diversos componentes, recortá-los, afim de utilizar somente o que é compatível com a síntese que se busca” (1991, p.5).

Ainda segundo a autora, ao descrever sobre a experiência de estudo sobre o carnaval de São Paulo (SP) nas décadas de 1930/1940, utilizando dos depoimentos como técnica para entrevista de antigos foliões:

Tratava-se de conhecer não a sequência da vida dos mesmos, porém as formas que havia tomado o folguedo no decorrer do tempo; para tanto, urgia conhecer também o que havia sido contado por pais e avós, além de saber como todos se divertiam durante as folias de Momo. Um aspecto era mesmo essencial quais os grupos e coletividades participantes, a que camadas sociais pertenciam, quem eram os líderes na organização da festa. Não era possível deixar a iniciativa do dialogo aos informantes; cabia ao pesquisador orienta-lo de modo a colher a maior quantidade possível de material. O pesquisador guiava, pois, a narrativa do informante. (QUEIRÓZ, 1991, p. 8).

O relato da autora sintetiza muitos dos aspectos norteadores dos objetivos, processos construtivos e análise dos depoimentos; tem caráter semelhante, posto que o cerne desta pesquisa é da mesma forma uma celebração cultural. Adiciona-se, aqui, o elemento educação não formal, levado a cabo com perguntas e diálogos entre os interlocutores como um elemento também central da pesquisa.

Foram construídas entrevistas com base em questionários semiestruturados, aplicados e orientados pelo pesquisador, para a compreensão do universo da celebração, do turismo, dos grupos, coletivos e movimentos sociais, educação não formal, lideranças locais, ancestralidade e pertença. Na transcrição manteve-se os aspectos técnicos que foram colocados intencionalmente como, por exemplo, as observações de interrupção, início de gravação e finalização, ainda que não foram compreendidos como marcadores de condução do discurso para o texto final. No mais, a entrevista, transportada do relato oral gravado, mediado pelo uso da tecnologia de um gravador ao escrito, evidencia, em seus traços, marcas das subjetividades das partes que a construíram enquanto fala, “fala de ação, dinâmica e sensível ao contexto” e escrita, “materializada, fixa, redutora do contexto da fala ao texto escrito” (MCLEARY, 2011, p. 97).

Foram entrevistados os anciões – pessoas-chave na comunidade, são as de idade mais avançada e com um repertório vasto de conhecimentos sobre a tradição da Puxada do Mastro e história de Olivença –; o cacique atuante da comunidade Tupinambá de Olivença e alguns dos membros atuantes na Associação dos Machadeiros de Olivença (AMAO). As pessoas entrevistadas foram indicadas por Arivaldo Batista dos Santos e

Geovaldo Santana da Rocha, presidente da Associação e membro da Assembleia Geral dos Machadeiros, respectivamente. Ambos foram os mediadores e facilitadores do contato com as pessoas, além de fornecerem as informações pertinentes e auxiliarem na interpretação do conhecimento adquirido com as conversas e pesquisa em Olivença.

2.3.2 Princípios da observação participante

A revisão teórica e a busca de informações sobre a observação e pesquisa participante e seus métodos derivados é vasta, sendo um campo explorado por diferentes disciplinas e áreas do conhecimento com as mais diversas vertentes e aspectos considerados. Com o objetivo de atender a uma diversidade de abordagens, a multidisciplinaridade e transdisciplinaridade, buscou-se somar propostas e reflexões metodológicas sobre a observação participante e pesquisa de campo dos autores selecionados: Boterf (1999), Magnani (1997) (2002) (2009), Boni e Quaresma (2005), Santana (2009), Veal (2011), Mello (2011) e Montoya Uriarte (2012), sendo que os dois últimos sintetizam os aspectos debatidos pelos antropólogos clássicos na discussão sobre a pesquisa de campo e etnografia, tais como Malinowski (1978) e Lévi-Strauss (2008).

Clássico nos estudos sobre pesquisa de campo, o Antropólogo Bronislaw Malinowski (1884-1942), é tomado como principal teórico e dos primeiros a se debruçar sobre a discussão dos princípios da observação etnográfica. Malinowski organiza os “procedimentos metodológicos” da pesquisa de campo em três unidades, sendo elas: posse de objetivos e critérios científicos, boas condições de trabalho e aplicação de métodos de coletas e registro da evidencia. Ressaltam-se as condições de trabalho, em que o autor considera a vivência com o grupo pesquisado crucial, sendo, na atual noção de pesquisa participante, fator elementar (MALINOWSKI, 1978, p. 20).

Para o antropólogo o:

Trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica (MALINOWSKI, 1978, p. 18).

Norteados pelo princípio apresentado por Boterf (1999), umas das características unânimes na literatura de pesquisa participante se refere à integração do pesquisador com a realidade social e com os grupos pesquisados. Segundo o autor, a pesquisa exige do pesquisador “uma grande capacidade de se “descentrar” para “se colocar no lugar do

outro”, do interlocutor” (...) implica “viver junto” com a coletividade estudada, em partilhar o seu cotidiano, a sua utilização do tempo e do espaço” (BOTERF, 1999, p. 58). Boni e Quaresma (2005) indicam que esse tipo de pesquisa – participante – pressupõe a integração do investigador ao grupo investigado e completam dizendo que é um “método muito utilizado quando se pretende pesquisar, por exemplo, alguma seita religiosa e seus rituais” (2005, p. 71). Mello (2001) considera que a observação participante permite aos antropólogos viver intensamente entre os grupos e observar suas reações apreendidas na prática de trabalho de campo.

Santana (2009), por sua vez, visualiza essa técnica de pesquisa empregada à análise da antropologia do turismo, ou seja, pelos fatores relativos à interação entre turistas e anfitriões, e indica que a observação participante é uma técnica de pesquisa comum na antropologia social que, para obter dados, “combina a observação estruturada de determinado ambiente como unidade de análise com a participação nos diferentes processos e atividades nele desenvolvidas, principalmente no estudo do sistema turístico” (SANTANA, 2009, p. 182).

Boterf (1999) propôs quatro fases para um modelo de desenvolvimento de observação participante. A primeira consistiria na montagem institucional e metodológica da pesquisa participante. A segunda, no estudo preliminar e provisório da região e população envolvida. A terceira, compreenderia a análise crítica dos problemas que a população considera prioritários e deseja resolver. Na quarta, por fim, programa-se e estabelece-se um plano de ação que contribua para a solução dos problemas identificados.

Para Montoya Uriarte (2012), a pesquisa em etnografia compõe-se de três momentos: a formação, o trabalho de campo e a escrita, sendo que o primeiro se caracteriza como “mergulho na teoria, informações e interpretações já feitas sobre a temática e a população” (2012, p. 175). O segundo compreende o período de convívio com o grupo estudado e o terceiro reside na escrita.

Magnani (2009), por sua vez, propõe três postulados na pesquisa de cunho etnográfico. O primeiro ponto é a distinção entre o que ele chama de “prática etnográfica” e de “experiência etnográfica”; o segundo ponto é a própria compreensão do método, entendido em sentido amplo, envolvendo estratégias de contato e inserção no campo, que se revelam como condições para a prática continuada e para a experiência etnográfica e resultam na escrita final; o terceiro ponto é o pressuposto da totalidade, colocado em múltiplos planos e escalas.

Nos termos do autor, incorpora-se nesta pesquisa, a perspectiva da experiência etnográfica, ou mesmo vivência. Magnani (2009) reflete sobre a experiência etnográfica, em duas circunstâncias: “como primeira impressão, em contato com um tema e campo completamente desconhecidos e, em seguida, como experiência reveladora, com a pesquisa já em andamento” (MAGNANI, 2009, p. 149). Outra consideração relevante sobre a pesquisa de campo é a “sacada”, nos termos empregados pelo autor. Ele a define como elemento que se produz em virtude de acontecimentos triviais ou não e é precedido por uma presença e uma atenção contínua em campo. “Não é a obsessão pelo acúmulo de detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento (...)” (MAGNANI, 2009, p. 136).

Assim, através das concepções presentes, estabeleceram-se como princípios norteadores da pesquisa os seguintes elementos balizadores da vivência e interação do pesquisador com a comunidade e com o universo simbólico da celebração da Puxada do Mastro de São Sebastião: (1) Vivência e interação genuína com o grupo estudado pelo período de campo; (2) Usufruto dos espaços turísticos e de sociabilidade durante a pesquisa; (3) Coparticipação consciente e sistemática; (4) Redução da distância entre o pesquisador e pesquisados pelos laços afetivos e consanguíneos; (5) experiência etnográfica como modo de apreensão e caracterização do universo da celebração pesquisada.

A vivência etnográfica sobre o objeto de estudo foi construída pela participação como organizador e pesquisador entre 2016 e 2017 e na edição de janeiro de 2018. A atuação como sócio da Associação dos Machadeiros (AMAO) é desde 2016. Além disso, acompanhou-se a celebração, sem pretensão científica, como visitante, mediante visitas e tempos de estada no destino em anos anteriores.

Para a viagem técnica, foi elaborado um roteiro previamente estruturado de observação. Cabe destacar, por fim, que o relato das entrevistas e observações sobre o destino e a festa investigada foram apontados no “Caderno de Campo” do pesquisador e, por vezes, o caderno físico foi substituído pelo relato oral com apoio do gravador, em função das circunstâncias do ambiente. No caderno de campo, estão registrados os elementos constitutivos da relação estabelecida entre o pesquisador, entrevistados e participantes e/ou intermediadores dos contatos. O caderno de campo também é o espaço

para as observações pertinentes aos sentimentos, emoções e marcas particulares da construção de cada depoimento.

No caderno de campo são anotadas observações do contato e da própria entrevista: o ambiente, a conversação anterior e posterior, novos contatos. Do mesmo modo, é registrada a forma diversa de emoção que cerca a rememoração, como hesitações, silêncios, lapsos, associações, momentos de alegria ou tristeza. (LANG; CAMPOS; DEMARTINI, 2010, p. 44-45).

Retomando a “sacada”, discutida anteriormente, dentro do trabalho de observação participante, ela se concretizou em campo, pela presença continuada. Aflorou, no meio da pesquisa de campo, o elemento ‘educação’ por entre os questionamentos relativos ao patrimônio e ao turismo que se investigavam. Este momento permitiu que os elementos analisados, até então de maneira quase que independente, pudessem ser compreendidos e interseccionados pela educação, principalmente, nos campos do informal e não formal; a totalidade foi então assimilada pelo que se reconhecia coletivamente sobre os elementos da salvaguarda da cultura imaterial e mediação do turismo pela comunidade.

2.4 ANÁLISE FOTOGRÁFICA

As fotografias tornaram-se importantes nesta pesquisa ao registrarem aspectos que a descrição e os depoimentos oralidade não abarcaram. A fotografia é um tipo de material de campo e, enquanto técnica de registro e documentação, pode vir a ser analisada e constituir-se um método de pesquisa de suma importância. A importância desse instrumento se reitera quando se trata do registro do patrimônio imaterial, desprovido de materialidade iminente para constituição de suas memórias e narrativas. Veal (2011) identifica dois aspectos da análise fotográfica para a pesquisa em lazer e turismo: fotografia como registro para observação sistematizada e interpretação etnográfica.

A análise fotográfica implica a discussão sobre os usos e significados inerentes à noção de imagem. Difícil de circunscrevê-la em uma definição teórica unânime aos usos empregados da palavra, Joly (1990) discute que a compreensão do termo imagem designa um conjunto de produções que toma de empréstimo para a sua ideia traços do visual, remetendo, na maioria das vezes, ao visível. Essa imagem "depende da produção de um sujeito: imaginária ou concreta, a imagem passa por alguém, que a produz ou a reconhece" (p.13). O valor dado ao fator humano na produção e leitura da imagem é o aspecto metodológico que norteou as análises das fotografias apresentadas neste estudo.

Optou-se pelo uso criterioso e seletivo de fotografias essenciais para a elucidação e interpretação de aspetos simbólicos em torno da festa e seus desmembramentos sociais, pressupondo a interpretação e análise enquanto uma compreensão de significados circunstanciais e contextuais, em virtude da função e do contexto do surgimento da mensagem visual (JOLY, 1996). Segundo a autora, considerando “a imagem como uma mensagem visual compreendida entre expressão e comunicação, a conduta analítica deve, de fato, levar em conta a função dessa mensagem, seu horizonte de expectativa e seus diversos tipos de contexto” (JOLY, 1996, p. 68).

As fotos apresentadas nesta pesquisa foram feitas em campo entre dezembro de 2016 e janeiro de 2017 e em 2018. No processo de análise final, são apresentadas fotografias selecionadas para elucidarem e principalmente promoverem a discussão de pontos observados em campo, fundamentais para a reflexão da pesquisa como um todo.

3 A APROPRIAÇÃO SOCIAL DA PUXADA DO MASTRO DE SÃO SEBASTIÃO EM OLIVENÇA PELA PERSPECTIVA PATRIMONIAL

A apropriação dos patrimônios pelo turismo como atrativo é uma constante. Ainda que categorizados pelo viés natural e cultural, ambos evidenciam como a presença humana no meio ambiente e o seu testemunho simbólico na sociedade sempre foram objetos de contemplação e possível encantamento. González-Varas (2008) explica que os bens que integram o patrimônio cultural existem desde quando o homem passou a deixar testemunhos de sua presença e atividades. Segundo o autor (2008, p. 19), o reconhecimento dos objetos e testemunhos materiais como valorativos da atividade humana é um fenômeno recente. A acepção que o ocidente constrói acerca do tema patrimônio é um fenômeno moderno. Sua elaboração remete à iminência da perda dos monumentos representativos da “identidade” e “nacionalidade” durante os manifestos na Revolução Francesa, bem como da percepção da natureza como um bem não renovável.

A palavra patrimônio vem de pater, que significa pai. Tem origem no latim (...) Patrimônio é o que o pai deixa para o seu filho. Assim, a palavra patrimônio passou a ser usada quando nos referimos aos bens ou riquezas de uma pessoa, de uma família, de uma empresa. Essa idéia começou a adquirir o sentido de propriedade coletiva com a Revolução Francesa no século XVIII (BRAYNER, 2007, p. 12).

Os patrimônios são legitimados mundialmente pelo órgão das Nações Unidas (ONU), a UNESCO. A entidade defende uma aproximação entre a cultura e o turismo como estratégia de desenvolvimento sustentável. Também se propõe a promover a identificação, a proteção e a preservação do patrimônio cultural e natural de todo o mundo, com base em valores de “bem comum”, “patrimônio comum da humanidade” e “patrimônio cultural da humanidade”. Os dois últimos diferenciam-se pela não afirmação da soberania no caso do bem comum e pela afirmação de soberania diante dos Estados-parte do patrimônio cultural.

Os instrumentos jurídicos de âmbito internacional são: (a) as convenções, ou seja, tratados multilaterais e fontes formais de direito internacional entre os membros e (b) as recomendações, instrumentos de cooperação cultural que influenciam as legislações e práticas dos estados-parte por meio de uma linha de conduta internacional. O maior tratado do patrimônio é a Convenção de 1972. A convenção que rege o patrimônio imaterial é de 2003, revelando como a incorporação da discussão dessa área é recente e pouco resolutiva no que se refere aos instrumentos legais de salvaguarda e

reconhecimento territorial dos grupos detentores das práticas e saberes por ela contemplados. Segundo Brayner (2007), a ideia de um patrimônio cultural que fosse reconhecido como de interesse da humanidade começou a ser pensada pouco depois da II Guerra Mundial (1939-1945), após as perdas de monumentos dos países envolvidos no conflito:

Essa idéia só se tornou efetiva quando foi anunciado que ia ser construída, no sul do Egito, a grande barragem de Assuam, cujas águas, que iam tornar férteis terras desérticas nas margens do rio Nilo, iam também inundar belos e antiquíssimos templos e túmulos de faraós. Como o governo egípcio não tinha condições de financiar, sozinho, a transposição desses bens históricos para outro local próximo, o então Ministro da Cultura da França, o escritor André Malraux, lançou um apelo para a comunidade internacional, dizendo que aqueles bens culturais não pertenciam apenas ao Egito, mas faziam parte da história e da cultura da humanidade (...) (BRAYNER, 2007, p. 13).

A partir de então, foi elaborada a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1972) e, anos depois, entendendo criticamente o conjunto que formava a Lista do Patrimônio Mundial e seus limites na representação de expressões para além das vinculadas à cultura europeia, a UNESCO começou a desenvolver ações e programas que resultaram na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003).

No Brasil, a legislação sobre patrimônio cultural vem dos anos de 1930, em uma proposição que teve como referência primeira o patrimônio edificado. Essa consideração do patrimônio surge no momento de criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), primeiro órgão destinado ao cuidado do patrimônio, tendo como figura central o modernista Mário de Andrade na proposição da legislação. Segundo Oliven (2002, p. 78), “Mário de Andrade propôs, em 1936, um projeto de lei em que também fossem incluídos, no patrimônio brasileiro, os falares, os cantos, as lendas, as magias, a medicina e a culinária indígena”, mas a política de patrimônio do governo Vargas optou pelas formas de “pedra e cal”. Ficou, então, estabelecida uma definição que colocava basicamente a materialidade da produção humana em destaque. Referindo-se à organização da primitiva Secretaria do Patrimônio Histórico Nacional (SPHAN), Lemos (1981, p. 42-43) aponta que “(...) se define oficialmente o Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como sendo o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público”.

Essa definição estabelecida já não podia, àquela época, abarcar as demandas sociais para o conjunto plural do patrimônio brasileiro. Em 1988, a Constituição

Brasileira, em seu artigo 216, amplia a definição de patrimônio cultural, acrescentando aspectos imateriais e formas de expressão ao conjunto representativo das referências culturais:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

(BRASIL, 1988).

O histórico da salvaguarda e dos olhares sobre o patrimônio no ocidente esteve associado ao material, corpóreo e monumental. Acompanhando o histórico de ações do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2006), verificou-se que a incorporação de aspectos imateriais à noção de patrimônio cultural surge das discussões sobre a cultura tradicional e popular nas Convenções da UNESCO, a partir da década de 1970, por uma reação à definição do patrimônio em termos estritamente materiais dos países do terceiro mundo e pela experiência de salvaguarda da cultura tradicional já expressiva no Japão. É evidente, nesse período, a liderança da Bolívia na reivindicação, frente ao órgão internacional, de políticas públicas do patrimônio que reconsiderassem suas concepções em termos restritivos, que culminavam numa representatividade de valores culturais estritamente europeus. Junto aos representantes da América Latina, unem-se representações da Ásia e África. Da solicitação, resulta a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, aprovada no ano de 1989 pela UNESCO.

No entanto, é nos anos 1990 que as preocupações relativas àquilo que os documentos da Unesco chamavam de “culturas tradicionais” trazem à cena do patrimônio questões mais incisivas quanto à salvaguarda, proteção, regulamentação de direitos de propriedade intelectual e regulamentação jurídica de direitos relativos a “conhecimentos tradicionais”. Dentre as orientações e recomendações do órgão, propunha-se que os países seguissem a inspiração japonesa de proteger o “saber fazer”, desde então buscando a valorização de “processos”, negligenciados até o momento. A perspectiva patrimonial japonesa, de cunho personalista ao considerar e focalizar as figuras dos “mestres”, inspirou o Programa Tesouros Humanos Vivos de 1994, adotado por países membros da

Unesco. No Brasil, ao contrário, a abordagem adotada enfocou a expressão cultural e o território, para o qual (IPHAN, 2010):

Muitas vezes os problemas são econômicos, ambientais ou, por exemplo, de dificuldade de acesso às matérias primas. Podem também ocorrer questões relacionadas à falta de organização grupal ou comunitária. Levamos em conta ainda a tradição dos registros etnográficos brasileiros que também focalizam a expressão cultural ou o fenômeno cultural em sua globalidade, e os riscos de clientelismo ou assistencialismo que um programa limitado ao reconhecimento de pessoas poderia ensejar. Por fim, nos países asiáticos os chamados Tesouros Humanos Vivos são figuras centrais porque a questão da 'autenticidade' da expressão cultural (isto é, a forma canonizada de fazer) é mais importante do que para nós. Temos cultura mais híbrida, mais mutante e mais antropofágica. O mestre é importante para nós, não como parâmetro que deve ser seguido à risca, mas como alguém que ensina algo que será transformado ou adaptado logo em seguida. Na nossa cultura (ou culturas) o mestre, em geral, é um bom executante ou um bom criador. (IPHAN, 2010, p. 36).

Segundo Lima Filho e Abreu (2007), a repercussão das propostas da Unesco entre os gestores do segmento da vertente culturalista do IPHAN culminou na formulação de uma política ao patrimônio intangível, tendo seu ponto máximo no decreto 3.551 de 2000, instituindo o registro de bens culturais de natureza imaterial, categorizados nos livros dos "Saberes", "Celebrações", "Formas de Expressão" e "Lugares". O decreto destacou a definição de registro em oposição a tombamento e, em paralelo ao instrumento jurídico de registro, entre 1997 e 2000, desenvolve-se o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), metodologia utilizada para produção de conhecimentos acerca dos bens de natureza imaterial.

As novas áreas de atuação da instituição na recente década incorporam o patrimônio imaterial e, mais recentemente, vislumbrando a indissociabilidade entre os bens materiais, imateriais e seu contexto natural, o conceito de Paisagem Cultural. Conforme Porta (2012), o conceito "diz respeito a lugares geograficamente circunscritos onde o patrimônio cultural guarda uma relação singular com a natureza e as condições do meio, é moldado por essa relação e dela depende sua permanência" (2012, p. 36).

O sentido atribuído aos bens imateriais não é simples e sua proteção tampouco resolutiva, tornando-se mais delicada quando tratada pela perspectiva da apropriação turística. Costa (2009), ao tratar da relação do turismo com o patrimônio cultural, levanta a discussão sobre a definição do turismo cultural e sobre a comunicação interpretativa dos patrimônios como prática para o turismo. Além dos conceitos, apresenta o patrimônio como objeto do turismo cultural e defende, como objetivo dessa prática, a educação do turista e a conservação patrimonial.

Nesse contexto, o turismo, através da vivência e interação com os patrimônios culturais, tem sido usado como estratégia de desenvolvimento. Segundo Costa (2009), “torna-se comum entre os administradores de bens e sítios patrimoniais a necessidade de sua autossustentação e o turismo adquire caráter fundamental entre as possíveis ações geradoras de recursos financeiros” (2009, p. 64). Fernandez (2017) reitera essa posição, afirmando que “el binomio patrimonio-turismo generalmente se asocia también con un tercer elemento que es el desarrollo (2017, p. 178).

O ponto de partida para o entendimento das noções de turismo perpassa o entendimento de que suas definições não se limitam à produção acadêmica e são produzidas por órgãos públicos, mercado turístico e sociedade em geral. Barreto (2003), em seu Manual de Iniciação ao Estudo do Turismo, dedica um capítulo à discussão das definições do turismo e levanta, pelo menos, 18 distintas definições que se complementam e se diferenciam em alguns aspectos. Segundo a autora, a “grande quantidade de definições de turismo existente evidencia a diversidade de referenciais teóricos com que o turismo é abordado, seja quando considerado prática social, seja como área do conhecimento” (BARRETO, 2003, p. 15).

Leiper (1979) classificou as definições de turismo em 3 grupos, os quais partiriam das definições econômicas, definições técnicas a definições holísticas. Jafari (2005), por sua vez, apresenta-as em 5 plataformas, sendo elas a plataforma de defesa, advertência, adaptação, conhecimento e a de interesse público. Panosso Netto (2010), frente às muitas perspectivas de conceitos e ideias acerca do turismo, organiza-as e adota três visões distintas: a visão leiga, a visão empresarial e a visão acadêmico-científica.

A discussão sobre desenvolvimento, por sua vez, não está isenta. Assim como as concepções e enfoques de estudos sobre o turismo, a complexidade entre o fenômeno turístico e o patrimônio se amplifica quando o elemento desenvolvimento é posto em cena. O discurso hegemônico que predominou em torno do turismo destaca sua contribuição ao desenvolvimento de destinos, enfatizando a alternativa econômica da atividade, evocada principalmente pela gestão pública a partir dos argumentos de geração de empregos para a população, a captação de divisas para o município e os lucros para o setor de serviços (SILVEIRA, 1999).

Ao discutir a construção da concepção de desenvolvimento no ocidente, Esteva (2010) remonta o nascimento do conceito à política desenvolvimentista norte-americana do pós-guerra. Incorporado socialmente e promovido pelos órgãos de representação

mundial, o conceito foi empobrecido ainda mais, reduzindo-se ao crescimento econômico. Segundo o autor, “conceitualmente, havia uma revolta generalizada contra o espalhamento das definições econômicas de desenvolvimento, restringindo seus objetivos a indicadores quantitativos mais ou menos irrelevantes” (ESTEVA, 2010, p. 10, tradução nossa).²

(...) após algumas décadas, está evidente que este campo do saber é um campo minado e inexplorável. Nem na natureza, nem na sociedade existe uma evolução que imponha transformação para ‘formas mais perfeitas’ como uma lei. A realidade é aberta a surpresas” (ESTEVA, 2010, p. 20, tradução nossa).³

Segundo Souza (1999, p. 18), “a ideia de desenvolvimento não é tão óbvia ou isenta de disputa e controvérsia quanto se poderia imaginar”. A questão que deveria nortear o planejamento do turismo partiria do questionamento sobre a distribuição de renda e melhoria nas condições de vida da população como um todo. Além disso, para o autor, (1999, p. 18) “o termo desenvolvimento (...) deve designar um processo de superação de problemas sociais, em cujo âmbito uma sociedade se torna, para seus membros, mais justa e legítima” (SOUZA, 1999, p.18).

O discurso de desenvolvimento associado ao turismo é reforçado nas colocações dos próprios órgãos oficiais do patrimônio. A UNESCO, por meio da carta Internacional sobre Turismo Cultural, adotada na XII Assembleia Geral do International Council on Monuments and Sites (Icomos), reunida no México em outubro de 1999, em substituição à antiga Carta de Turismo Cultural, vigente desde 1976, reitera, nos princípios 4 e 5 do documento, a participação das comunidades anfitriãs, bem como o seu beneficiamento nas políticas de turismo, entendendo que a participação dos locais no planejamento da atividade, no envolvimento com os bens culturais e na destinação dos benefícios aos habitantes são os elementos norteadores da política de turismo cultural.

O órgão nacional de patrimônio no Brasil entende que a política de salvaguarda do patrimônio imaterial deve:

preservar o patrimônio cultural brasileiro significa fortalecer e dar visibilidade às referências culturais dos grupos sociais em sua heterogeneidade e

² No original: “conceptually, there was a generalized revolt against the straitjacket of economic definitions of development, constraining its goals to more or less irrelevant quantitative indicators” (ESTEVA, 2010, p. 10).

³ No original: “(..) after some decades, it is clear that this field of knowledge is a mined, unexplorable land. Neither in nature nor in society does there exist an evolution that imposes transformation towards ‘ever more perfect forms’ as a law. Reality is open to surprise” (ESTEVA, 2010, p. 20).

complexidade. Significa promover a apropriação simbólica e o uso sustentável dos recursos patrimoniais para sua preservação e para o desenvolvimento econômico, social e cultural do país” (IPHAN, 2006, p. 9).

Acosta (2011), refletindo sobre patrimônio cultural e desenvolvimento local, identifica que o patrimônio havia sido, até então, construído sob uma ótica política incorporada nos discursos nacionalistas e sob uma ótica ideológica das ciências sociais, mas passara, nos últimos anos, a incorporar-se também em discursos de natureza econômica, considerando-o um meio de desenvolvimento de pequenos territórios. O autor defende a ideia de que o patrimônio cultural,

(...) convertido en objeto de consumo, puede constituir una fuente de ingresos para mejorar la posición económica de un territorio a través de estrategias de atracción turística, pero que también es un elemento a tener en cuenta en el diseño de estrategias de desarrollo integral en pequeños territorios, con la única condición de que sea definido, construido y reconocido por la sociedad misma y no por extraños (...) (ACOSTA, 2011, p. 111).

Percebe-se, no discurso do autor, o cuidado em observar que a conversão do patrimônio em atração turística pode, de alguma forma, promover o desenvolvimento local. Contudo, ressalta-se que a apropriação da referência cultural pelos seus detentores é a condição para um desenvolvimento socioeconômico harmonioso com a exploração mercadológica, reduzindo os impactos e as externalidades negativas que recaem sobre membros das comunidades.

É preciso entender o turismo como uma das estratégias de desenvolvimento e analisar suas efetivas reverberações no local, especialmente os impactos que podem prejudicar o meio ambiente natural ou cultural. Incidentes - principalmente, nas esferas econômica, social e ambiental -, a maneira como o turismo é organizado e a forma como se apropria dos atributos locais podem gerar externalidades negativas aos destinos, causando índices de irritação e descontentamento dos locais, principalmente quando desconsiderados no planejamento.

Pensar desenvolvimento a partir da conversão do patrimônio em atrativo já não se deve mais estar reduzido à análise de cifras e resultados econômicos, mas considerando-se variáveis que contemplem a análise dos seus impactos e identifiquem os conflitos que tais relações implicam. Superados os discursos hegemônicos que se restringem aos benefícios e contribuições almejadas pelo turismo, cabe à gestão do turismo incorporar o longo debate que emana da sociedade para com seus interesses e sinergias endógenas, sejam eles nacionais, regionais ou locais.

Scótolto e Panosso Netto (2015) discutem sobre as contribuições do turismo para o desenvolvimento local e defendem que o turismo pode vir a contribuir positivamente para a qualidade de vida e bem-estar social dos lugares, desde que planejado e executado partindo das expectativas e capacidade dos sujeitos que os habitam. Referem-se ao conceito de desenvolvimento endógeno de localidades turísticas pelo pressuposto do envolvimento da comunidade anfitriã no planejamento.

Gonçalves (2007) levanta a questão de como cada grupo controla, no presente, o seu patrimônio com o propósito de articular e expressar sua identidade e sua memória. O autor também aponta que a

(...) construção de memórias e identidades coletivas não está evidentemente condenado ao sucesso. Poderá de vários modos não se realizar. Empreendimentos da indústria turística dependem do sucesso dessas iniciativas. Aí reside os limites sensíveis e instáveis do trabalho social e político de construção de patrimônios culturais e também de suas incontornáveis e ambíguas relações com o mercado. (GONÇALVES, 2007, p. 247).

Os desafios emergentes para a promoção de desenvolvimento mediante as estratégias que transformem o patrimônio em recurso para o turismo, concorrentes com a atratividade turística dos destinos, impõem-se sob conflitos e diálogos entre diversos elementos. Dentre eles citam-se: a salvaguarda, participação de diferentes grupos e agentes envolvidos pelo patrimônio, mobilização e capacitação dos locais, integração entre os setores público, privado e terceiro setor, comunicação interpretativa dos patrimônios e modos criativos de formatação e valorização da experiência com o turismo.

3.1 PUXADA DO MASTRO DE SÃO SEBASTIÃO: ANTECEDENTES HISTÓRICOS E UNIVERSO SIMBÓLICO

Essa manifestação cultural encontra-se, guardadas as devidas diferenças temáticas e geográficas, em vários lugares do Brasil e do mundo. O ícone de São Sebastião é bastante conhecido na tradução católica. Oriundo da França, Sebastião nasceu em 256 d.C. e morreu em 286 d.C. A tradição diz que foi atado a um mastro e alvejado por flechas, mas teria sobrevivido, sendo, depois, espancado até a morte. Seu corpo foi jogado no esgoto público de Roma e posteriormente resgatado e sepultado nas catacumbas por Santa Luciana. Sua morte foi ordenada pelos imperadores romanos Diocleciano e Maximiano, quando descobriram que o capitão de sua guarda era um cristão infiltrado. É venerado por

cristãos católicos, que comemoram seu dia em 20 de janeiro; por cristãos ortodoxos, que comemoram seu dia em 18 de dezembro e por várias religiões afro-brasileiras.

Figura 2 - Escultura de São Sebastião

Fonte: arquivo pessoal do autor (2017).

Acima, a imagem de São Sebastião adornada com flores no altar. A fotografia foi captada dentro da Igreja de Nossa Senhora da Escada minutos antes da saída para cortejo pelas ruas. Ao fundo, um cristo crucificado ornamenta o centro do altar. Além da imagem do santo ter uma tradição rica e vasta no cristianismo católico e ortodoxo, o fato de ele ter sido amarrado a um poste de madeira ou a uma árvore para ser morto a flechadas agrega outros valores simbólicos profundos e milenares à figura do mártir. É padroeiro de dezenas de cidades em 25 estados brasileiros (inclusive do Rio de Janeiro), além de também ser comemorado em várias aldeias e vilas de Portugal. Foi retratado por vários pintores da Renascença e é patrono de várias capelas e igrejas europeias.

Mircea Eliade inicia seu texto sobre símbolos e ritos da vegetação (ELIADE, 2010a, p. 213-265) afirmando que, na mitologia escandinava, o cosmos é visto como uma árvore gigante, é a árvore do mundo também conhecida como Yggdrasil. Lembra também a história da “árvore da vida” e da “árvore do conhecimento” no livro do Gênesis, texto fundamental para judeus e cristãos. Várias culturas que surgiram em regiões com florestas (África, Ásia, Europa, Américas) apresentam cultos que envolvem as matas e as árvores.

No entanto, no caso do cristianismo, as maiores influências ao longo da história surgiram das antigas crenças e religiões europeias. Nesse cipoal de cultos da vegetação, surgidos no continente europeu, em uma época que florestas temperadas e subtropicais cobriam seus territórios selvagens e poucos núcleos humanos habitavam áreas perto do mar ou de rios, Eliade propõe uma classificação para melhor entender a riqueza e diversidade desses cultos de vegetação:

Conjunto árvore-pedra-altar (Austrália, China, Indochina, Índia, Fenícia); A árvore-imagem do cosmos (Índia, Mesopotâmia, Escandinávia etc.); A árvore-teofania cósmica (Mesopotâmia, Índia, Egeu); A árvore-símbolo da vida, da fecundidade inesgotável, da realidade absoluta; A árvore-centro do mundo e suporte do universo (altaicos, escandinavos); Ligações místicas entre árvores e homens (xamanismo, cerimônias de iniciação); A árvore símbolo da ressurreição da vegetação, da primavera, das festas de Maio. Essa última categoria tem a ver com a queima de antigos mastros a cada novo ano, seja nas festas pagãs (pré-cristãs), seja nas festas entre o Carnaval e o São João, na Europa. Queimam-se imagens do Carnaval, do Inverno, da Morte, da Vegetação em várias tradições nas regiões do Danúbio, nos Balcãs, no Tirol etc.

A escolha, retirada e puxada do mastro até a praça de Olivença anualmente é um ato simbólico de renovação dos cosmos. Acredita-se que, se não houver a troca de mastro, um grande mal se abaterá sobre Olivença. A Cepa (*Figura 3*) é como chamam a parte do tronco da árvore que fica depois de cortado o mastro. A atribuição de desígnios sagrados à natureza é uma prática que Eliade (2010b, p. 100) explica como um ato do homem religioso, para o qual a “Natureza nunca é exclusivamente “natural”: está sempre carregada de um valor religioso”.

Figura 3 - Cepa

Fonte: arquivo pessoal do autor (2017).

A verdadeira cruz ressuscita os mortos, e Helena, mãe do imperador Constantino, mandou procura-la. Essa madeira deve sua eficácia ao fato de a cruz ter sido feita da árvore da vida que estava plantada no Paraíso. Na iconografia cristã a cruz é muitas vezes representada como uma árvore da vida. Um número considerável de lendas sobre a madeira da cruz e a viagem de Seth ao Paraíso circularam em toda a idade média e em todos os países cristãos. A sua origem está no Apocalipse de Moisés, no Evangelho de Nicodemos e na Vida de Adão e Eva, todos textos apócrifos. (ELIADE, 2010a, p. 236).

Frazer escreve densamente sobre os bosques e florestas sagradas, sobre os espíritos das árvores e seus protetores, em uma obra cujo título referencia os cultos da vegetação: O Ramo de Ouro. O autor cita a árvore de maio europeia, um mastro enfeitado de flores e fitas na festa da primavera, a primeiro de maio:

“Até hoje, mastros de maio, adornados de flores e fitas são levantados no primeiro dia do mês em todas as aldeias da alegre Provença. Sob eles os jovens se divertem e os velhos descansam. O objetivo desse costume, muito generalizado na Europa, era atrair o frutificante espírito da vegetação, recém-desperto pela primavera. Entre os eslavos da Caríntia, no dia de São Jorge (23 de abril), os jovens enfeitam com grinaldas e guirlandas uma árvore derrubada na véspera, que é levada em procissão, acompanhada de música e de alegres aclamações.” (FRAZER, 1982, p. 62).

Publicado no início da década de 1920, o texto ainda traz visões de uma Europa do século XIX, antes das duas guerras mundiais que transformaram profundamente a

economia, a sociedade e as culturas do continente, por isso a referência às festas que sobreviviam, na época, de maneiras bastante diferentes das festividades atuais, com exceção das regiões mais distantes e menos influenciadas pelas novas tecnologias e pelos meios de comunicação. No entanto, fica evidente a relação entre a árvore e a figura de São Sebastião: são laços que remetem à Europa pré-cristã e com simbolismos arcaicos, tão bem estudados por Jung e Freud, nas bases do que viria a ser, em pleno século XX, o atual método psicanalítico. Os estudos feitos principalmente por Jung, ao lado da filosofia e história das religiões, permitem avaliar melhor essas antigas influências que hoje se apresentam com outras linguagens e simbolismos no interior do Brasil.

Figura 4 - Cruz da Igreja, Mastro e Bandeira de São Sebastião

Fonte: arquivo pessoal do autor (2017).

A cruz, o mastro e a bandeira são elementos que se comunicam simbolicamente. Sebastião morreu por ser cristão, amarrado a uma árvore. Cristo morreu na cruz, feita da madeira de uma árvore. Na fotografia (*Figura 4*), ao centro, está a cruz que fica logo na escadaria de entrada para a Igreja de Nossa senhora da Escada. Atrás, em segundo plano à esquerda da cruz, está o mastro com a bandeira de São Sebastião. O terceiro plano da foto retrata a praça Cláudio Magalhaes, com crianças brincando e casas ao redor do que é o ponto central de Olivença. No último plano, está enquadrada a paisagem com trecho da vegetação e extensão de litoral até Ilhéus. O mastro é sempre hasteado em frente à

igreja, criando a comunicação cósmica da “ascensão”, reiterada na figura da patrona, Nossa Senhora da Escada, cujo nome e cuja iconografia aludem à ascensão aos céus, representada na subida pela ‘escada’ que segura em mãos. Segundo Eliade (1993) “o sagrado celeste permanece ativo na experiência religiosa da “altura”, “ascensão”, do “centro” (p. 90) e, ainda segundo o autor, “o motivo da ascensão ao céu, realizada quer por uma corda, árvore ou escada, está muito difundido nos cinco continentes” (p. 93).

Eliade (1993), em seu tratado de história das religiões, contextualiza a manifestação do sagrado ou “hierofania” e desenvolve o conceito de animismo, em que o aspecto sagrado se estrutura pelo “mana” em símbolos da natureza. Dessa forma, a natureza tem intrínseca relação com a hierofania e a estrutura religiosa, sendo sempre natural e religiosa pelo contraponto do profano ao sagrado:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos revela* (ELIADE, 2010b, p. 17).

O sagrado, além de constituir duas formas de ser do homem no mundo, espelha dois espaços temporais não necessariamente lineares, mas que remetem à duração profana e à sagrada medidos pelos tempos, geralmente festivos, e à duração ordinária. Para Eliade, “na festa reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina (ELIADE, 2010b, p. 80). Ainda segundo o autor, “há certas festas periódicas que nos fazem entrever algo mais: abolir o tempo profano, instaurar um tempo novo” (ELIADE, 1993, p. 332-333).

“O homem religioso conhece duas espécies de Tempo: profano e sagrado” (ELIADE, 2010b, p. 92). O “sagrado e profano” é a expressão mais utilizada nas caracterizações que há sobre a celebração. O discurso da comunidade destaca os aspectos mítico-religiosos que permaneceram sobre a festa, contrapondo-os às práticas de sociabilidade que ocorrem no festejo. A fotografia (*Figura 5*) captou, à direita, a Igreja de Nossa Senhora da Escada, remanescente da ocupação jesuíta na região, onde se celebra a missa de São Sebastião, a saída da imagem para cortejo, a benção aos objetos da celebração e a missa da alvorada antes da saída à mata. À esquerda, observam-se as instalações do palco de shows, onde músicos locais promovem a agitação nas noites do festejo, momento de descontração e bebedeiras. O sagrado e o profano vivem lado a lado na celebração, o que Mircea Eliade definiria como “a essência das religiões”.

Figura 5 - Estrutura de Show ao lado da Igreja

Fonte: arquivo pessoal do autor (2017).

É preciso destacar que, para além da simbologia de árvore sagrada e comunicação celeste pelo alçamento do mastro, ele tem formato fálico, aludindo ao órgão genitor masculino, tema que remonta aos ritos agrários e às práticas de fecundidade das sociedades tradicionais. Há de se considerar, portanto, que, dentre os aspectos simbólicos que permeiam os ritos e mitos da Puxada do Mastro, enseja-se a organização da comunidade por devoções que, em última instância, revelam o “inconsciente na vida social”, apropriando-se da expressão de Lévi-Strauss (2008). O mastro tem, portanto, o poder de agregar a comunidade em torno da representação de poder do santo.

Figura 6 - Detalhe da Bandeira de São Sebastião

Fonte: arquivo pessoal do autor (2017).

O hasteamento de bandeiras com iconografias sagradas é uma prática difundida e frequente na religiosidade popular e nos ritos festivos das celebrações no Brasil. A origem e a morfologia dessas práticas remetem a cosmologias milenares de ritos agrários envolvendo mastros votivos e árvores sagradas, falantes ou árvores da vida, por exemplo. Cascudo (2003) resgata alguns relatos de cronistas nos séculos XVI, XVII e XVIII sobre o “folclore do Brasil”. Dentre eles, há os costumes de índios do Brasil observados pelos padres capuchinhos sobre o mastro da aldeia e a árvore falante. Existia a superstição de “fincar à entrada de suas aldeias, um madeiro alto com um pedaço de pau atravessado por cima, aí penduram quantidade de pequenos escudos feitos de folhas de palmeira e do tamanho de dois punhos: nesses escudos pintam com preto e vermelho um homem nu. Como lhe perguntássemos o motivo de assim fazerem, disseram-lhe que os seus pajés o haviam recomendado para afastar os maus ares” (CASCUDO, 2003, p. 47). Na fotografia (*Figura 6*), destaca-se a bandeira de São Sebastião, pintada em madeira, hasteada no mastro da praça de Olivença. Anualmente, o mastro é trocado, e a bandeira é limpa e recolocada para, durante o decorrer do ano, relembrar o ato votivo ao santo mártir, protetor da peste, da fome e da guerra.

Umas das primeiras menções à festa em Olivença, hoje bairro do município de Ilhéus, é datada do século XIX, pelo relato dos viajantes europeus: o Príncipe Maximiliano de Wied-Neuried (1815) e os austríacos Von Spix e Von Martius (1818). A descrição do príncipe sobre a festa no século XIX já destacara os aspectos de sociabilidade e a convivência do profano com o sagrado no hábito de se festejar o santo, retrato da assimilação de um costume indígena pelos jesuítas:

Cheguei a Ilhéus no fim de semana do Natal, quando muita gente se tinha reunido para a festa. Já estavam em preparativos para celebrar a de São Sebastião. Tinha-se erguido um alto mastro, enfeitado de bandeiras e, no dia da festa, homens mascarados percorriam a pequena vila, ao som de tambores e fazendo toda sorte de brincadeiras. Durante o dia chegaram mesmo a dar muitos tiros de espingarda nas ruas, ao passo que, durante a noite o som do violão e das mãos, batendo em acompanhamento dos batuques, ressoava por toda parte. Os mais ricos habitantes custeiam esses festejos; costuma-se representar a vida do santo por mascaradas, cenas de teatro, combates e coisas semelhantes. As pessoas que representam nessas pantomimas absurdas são escolhidas alguns dias antes, e vestidas apropriadamente. No dia de São Sebastião, havia dois partidos que se guerreavam, os portugueses e os mouros; cada qual tinha seus capitães, seus tenentes, suas insígnias. Erguera-se junto da igreja uma fortaleza feita de galhos de árvore; os morros toma a imagem do Sano e levam-no para sua fortaleza, até que na última noite o partido oposto toma-a de novo e condu-la para a igreja, com o maior respeito. Essa representação durou vários dias, durante os quais o povo vivia em constante movimento e não saía da igreja; ao mesmo tempo, só se ocupava de se divertir, entregando-se à ociosidade e a todas espécies de desordens. Os índios, que não demostram a menor disposição para os dogmas e preceitos da religião, toma às vezes parte muito ativa nessas pantomimas e nas cerimônias externas. Por isso, vê-se os missionários aproveitarem muitos dos costumes dos selvagens para conseguir a aceitação de sua doutrina por essas gentes (MAXIMILIANO, 1989, p. 359-360).

Dias (2007) levanta a discussão sobre a origem da festa. Para o autor, não existem menções à celebração antes dos relatos dos viajantes e, em consulta aos relatórios sobre as irmandades e festejos nos aldeamentos do período colonial, observa que não há inferências sobre a Puxada do Mastro. Coloca-se em xeque o que se tornou aceito sobre a origem do ritual: uma transformação, pelos jesuítas, de um ritual indígena, a corrida de toras, em um rito consagrado a São Sebastião. O autor, propõe, então, que a festa surgiria por meio da ritualização de umas das atividades econômicas da comarca de Ilhéus no século XVIII: o transporte de madeira até o porto de embarque por via dos “arrastos” ou “puxadas”. Segundo Dias (2007):

O mais provável é que esta festa ritual tenha se originado na segunda metade do século XVIII, quando se intensificam as atividades de corte de madeira na vila, com largo emprego da população indígena, pois as primeiras referências testemunhais só aparecem no início do século XIX (Spix e von Martius, e Maximiliano de Wied-Neuried, op. cit.) (DIAS, 2007, p. 227).

Independente do consenso ou da precisão temporal sobre a origem da festa, o que se percebe é que há permanências simbólicas seculares dos rituais e seus significados na comunidade. Desse modo, os aspectos relativos a sua origem e situação temporal numa historiografia tradicional e documentalista são menos importantes que a identidade, o reconhecimento e o papel da memória coletiva da comunidade em torno do amparo simbólico-ancestral que a celebração proporciona.

Atualmente, os ritos que permeiam a celebração se iniciam na escolha da árvore que será cortada, perpassam as manifestações culturais da cultura local e culminam, ao segundo domingo do mês de janeiro, no corte e cortejo do mastro até a praça de Olivença. São cortadas duas árvores: a de grande porte, puxada pelos adultos; e uma menor, chamada de mastaréu, levada pelas crianças. Durante o cortejo, destacam-se os ritmos e as canções do grupo de zabumbeiros.

Figura 7 - Grupo de Zabumba

Fonte: arquivo pessoal do autor (2017).

Historicamente, a festa sempre foi palco de muita celebração, música e cantoria. Essa agitação já fora identificada pelos relatos dos viajantes Maximiliano, Spix e Martius. Atualmente, o grupo de zambumba é responsável pelo cortejo do mastro ao som de cantigas tradicionais. O grupo também passeia pelas ruas do bairro, casas, comércios e áreas de circulação, cobrindo toda a programação cultural da celebração. Na fotografia

acima, no primeiro plano, está o grupo com os flautistas, a porta bandeira e o percussionista; no segundo plano à esquerda, o grupo puxa o mastro pelo mar; e atrás, à direita, curiosos acompanham e festejam com música e bebidas.

No dia de comemoração a São Sebastião, 20 de janeiro, o mastro é erguido na praça – juntamente com a bandeira do santo –, em frente à Igreja Nossa Senhora da Escada, construção remanescente do aldeamento jesuítico na região. Couto (2001) identifica dois polos da morfologia do ciclo festivo em Olivença: a floresta e a fogueira. De fato, entre a preparação da festa e o encerramento do rito sagrado, com a queima do mastro no mês das festas juninas, existe um conjunto de manifestações que envolvem a comunidade em torno da manifestação do sagrado sintetizada no Mastro de São Sebastião. É no aspecto mítico em que se fixam os modelos exemplados de “todos os ritos e ações humanas significativas” (ELIADE, 1993, p. 334). Contudo, tem-se observado que, nos últimos tempos, a queima tem sido menos frequente, e o hasteamento do mastro vem tornando-se o símbolo de encerramento do ciclo sagrado.

O rito da puxada é realizado como busca de proteção contra a peste, a fome e a guerra rogada à São Sebastião. Em Olivença, escuta-se o relato de que, no século XVI, houve uma epidemia de varíola devastadora na aldeia e, assim, firmara-se o compromisso de retirar uma árvore, replantar novas, e arrastar o mastro pela praia em louvor e pedido de proteção ao santo. Essa simbologia se reforça no canto tradicional, ainda presente na puxada, o “Ajuê Dan Dão” que, segundo os locais, significaria, na língua indígena, algo como “ajuda-me” ou “venha ajudar todos em união a puxar o mastro”.

Segundo Couto (2001), acreditava-se que, se a Puxada do Mastro não fosse realizada e se o mastro antigo e desgastado não fosse substituído, um grande mal se abateria sobre Olivença. Para a autora, “festejar o santo anualmente era, portanto, uma garantia de renovação dos cosmos” (COUTO, 2001, p. 70).

3.2 DE IDENTIDADE A IDENTIFICAÇÃO: TRANSFORMAÇÕES E CONSTRUÇÕES SOCIAIS DE PERTENCIMENTO SOBRE A PUXADA

A ideia de identidade, o conceito e as aplicações de suas noções no campo da cultura e do patrimônio cultural são tão frequentes quanto problemáticos. Enquanto categoria de discurso, a identidade expressa historicamente uma forma de se homogeneizar e organizar as manifestações da cultura em torno de um ideário político de construção de nação e nacionalidades. De acordo com Bauman (2005):

Diferentes significados associados ao uso do termo ‘identidade’ contribuem para minar as bases do pensamento universalista. As batalhas de identidade não podem realizar a sua tarefa de identificação sem dividir tanto quanto, ou mais do que, unir. Suas intenções includentes se misturam com (ou melhor, são complementadas por) suas intenções de segregar, isentar e excluir. (BAUMAN, 2005, p. 85).

Pertencimento e identidade são concepções revogáveis e pouco resolvidas. Hall (2006) delineia uma abordagem alternativa para a noção de identidade: em vez de compreendê-la como uma coisa acabada, propõe a sua discussão como um processo, ou seja, como identificação. Conforme o autor, “a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente no momento do nascimento” (HALL, 2006, p. 38).

As narrativas sobre o patrimônio, em específico sobre o que costuma estar a ele associado como a identidade, o pertencimento e a perda, são determinantes para a análise da celebração. No caso da manifestação cultural, é imprescindível a reflexão sobre as noções de patrimônio que os diferentes grupos sociais da comunidade tenham sobre a Puxada do Mastro em Olivença. Gonçalves (2015, p. 213) aponta que “a partir dos anos 1980, o tema [patrimônio] invadiu a agenda de diversos movimentos sociais” e, difundido pela sociedade civil, o patrimônio vem sendo “reinterpretado e utilizado por grupos e associações civis como um instrumento de luta política”.

A colocação do autor explica, em última instância, porque alguns dos estudos que se referem à Festa de São Sebastião em Olivença discutem sobre a presença e resgate dos indígenas Tupinambás na região, como se observa em Couto (2001), Ramos (2008), Sanchez Filho e Mesquita Filho (2009) e Costa (2013). Da mesma maneira, o movimento indígena Tupinambá no destino vem se apropriando, cada vez mais, do festejo como forma de empoderamento identitário, político e territorial.

O que se percebe, diante das descrições realizadas e observação da celebração em Olivença, é que a noção de patrimônio em relação à Puxada do Mastro de São Sebastião se amplia a distintos grupos sociais, envolvendo, portanto, a comunidade Tupinambá, os moradores que não necessariamente se declaram ou participam diretamente do movimento indígena, a Associação dos Machadeiros de Olivença (AMAO), a igreja católica, os visitantes e a prefeitura de Ilhéus. A noção de identidade não se encerra a um grupo específico, tampouco expressa uma unidade; pelo contrário, ela é particular e plural, diluída e fragmentária, superficial e profunda. Seguindo a discussão de Gonçalves (2015, p. 213) “o debate sobre os patrimônios não deve, portanto, do ponto de vista

analítico, limitar-se as tarefas de descobrir, defender e preservar “identidades” supostamente dadas”.

Pensar em identidades no patrimônio brasileiro implica a compreensão dos discursos sobre patrimônio que, além da identidade, está submerso na categoria de discussão da perda ou iminência da perda e destruição. Gonçalves (2015), analisando as discussões de patrimônio no ocidente e mais especificamente no Brasil, discute que o “patrimônio é percebido a partir de uma condição de possível “perda” (2015, p. 216) e afirma que, nesses discursos, o patrimônio aparece como um dado individualizado, sob a condição de perda da sua forma original ou de sua “autenticidade”.

O próprio conceito de autenticidade precisa ser revisitado e reconsiderado para além do paradigma da ‘originalidade’ que o formou. A autenticidade diz mais sobre os anseios e julgamentos das sociedades modernas sobre a cultura do que propriamente as camadas de história e dinâmica dos sistemas culturais que os bens carregam. A autenticidade precisa ser vista, portanto, pelo sentido e pela afetividade que expressa. Do ponto de vista simbólico, ela é portadora de sentidos memoriais e afetivos.

Os sistemas culturais estão num contínuo processo de modificação, e tais mudanças se explicam nos aspectos antropológicos da cultura. Sobre a dinamicidade dos sistemas culturais, Laraia (2008) identifica duas forças de alterações na cultura: as internas (resultantes da dinâmica do próprio sistema cultural) e as externas (resultantes do contato cultural com o outro). O autor completa que “o tempo constitui um elemento importante na análise de uma cultura” (LARAIA, 2008, p. 99). Referindo-se às mudanças de hábitos e costumes, afirma que “as mudanças não ocorrem com tranquilidade. Cada mudança, por menor que seja, representa o desenlace de numerosos conflitos” (2008, p. 99).

O IPHAN, por meio de suas propostas de instrumentos legais para o patrimônio imaterial, descreve que não há uma aplicabilidade ao patrimônio imaterial do conceito de autenticidade, como se é usado no campo da preservação. Para a instituição, “a noção de autenticidade deve ser substituída pela ideia de continuidade histórica, identificada por meio de estudos históricos e etnográficos que apontem as características essenciais da manifestação, sua manutenção através do tempo e a tradição à qual se vinculam” (IPHAN, 2006, p. 19).

Uma das características do patrimônio imaterial identificadas na celebração em Olivença, é que sua continuidade opera na transmissão das práticas e costumes pelo seu

regime de ação imbuído na premissa de generatividade. Na fotografia a seguir, o primeiro plano apresenta o encontro entre o Mastro de São Sebastião e o Mastro menor, puxado por crianças e adolescentes. Ambos foram descascados em busca das “lascas” emblemáticas. Do centro para a direita da imagem, há um pedaço da “leva” (pedaço de madeira usado para auxiliar no deslocamento e empuxo dos mastros). Ao fundo, jovens e crianças se aglomeram em torno dos mastros para celebrar o êxito da Puxada do Mastro até à praça.

Figura 8 - Encontro do Mastro com o Mastaréu

Fonte: arquivo pessoal do autor (2017).

A perda e a condição de ‘autenticidade’ que incidem sobre a celebração da Puxada do Mastro de São Sebastião estão concentradas na identificação de transformações nos aspectos do sagrado ao profano. A impressão sobre transformações da festa em Olivença recai no discurso reproduzido popular e academicamente sobre a dessacralização e institucionalização da festa popular. Nesse sentido, se destacam os estudos de Sanchez Filho e Mesquita Filho (2009) e Costa (2013).

Canton (2002) aponta que, com a revolução industrial e pós-industrial, as festas perderam muito da sua ligação com a religião, mantendo as feições de lazer. Couto (2001) já estudara as principais transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença,

identificando, como principal fator de mudança, o caráter de sociabilidade que o festejo adquire.

Figura 9 - Menino arrancando lascas do Mastro

Fonte: arquivo pessoal do autor (2017).

A crença de que as lascas do mastro têm forças cosmogônicas é uma das permanências mais difundidas, simbólicas e universalizadas entre a comunidade e os participantes da festa em Olivença. Na fotografia (*Figura 9*), foi captada a perna de um menino que, envolto ao mastro, golpeava-o com uma pedra para arrancar as “lascas de São Sebastião”.

Segundo Couto (2001, p. 204), ocorreram mudanças “na devoção, na forma de se fazer e pagar promessas, hoje muito mais voltada para o compromisso em participar dos festejos do que com a realização de novenas e oferecimento de ex-votos”. No entanto, a autora, referindo-se às lascas de madeira que são arrancadas do mastro, pontua que ainda se “permanece a crença de que pedaços de madeira, guardados como amuletos, podem curar doenças e atrair sorte”.

No depoimento de membros da comunidade também é relatado que ocorreram transformações no rito de benzer a corda com o mastro, o qual era feito na chegada do mastro à igreja, em uma missa que finalizava o ato da Puxada. Em virtude dos problemas decorrentes do excesso de pessoas, euforia e embriaguez dos participantes, a missa foi

transferida para a manhã, conhecida como missa da alvorada, e a benção é feita na própria mata, antes de o mastro ser cortado e preparado para o arrasto. A presença de visitantes no percurso pelas ruas e praias influenciou o aumento do tamanho da corda usada para o empuxo do mastro, por conta do desejo de cada vez mais pessoas em tocar a corda e juntarem-se à multidão que leva o mastro até a praça. Desse modo, as narrativas sobre a Puxada do Mastro devem considerar o patrimônio simbólico que a constitui de sentido e significado, na mesma perspectiva do patrimônio cultural apontada por Gonçalves. (2015, p. 220), “não apenas como algo situado no tempo e num espaço distante e inalcançável, mas também num processo presente, incessante, conflituoso e interminável de reconstrução”.

Diante do exposto sobre a manifestação, entre transformações e permanências do sagrado ao profano, identidades e autenticidades múltiplas, representações e lutas políticas, percebe-se a questão visceral que permeia a gestão dessa referência cultural, pautada na concepção do próprio órgão do patrimônio. Sobre isso, o IPHAN (2006, p. 9) diz que “a construção do patrimônio cultural deve estar baseada em processo que inclua e considere a dinâmica de atribuição de valor e significado”.

A atribuição de sentidos exige uma compreensão mais profunda sobre os grupos sociais e sobre as ações afetivas e de reconhecimento que permeiam a identificação com a manifestação cultural. Faz-se necessário, portanto, entender que partir de uma ideia de comunidade, termo usual para caracterizar os grupos e agentes envolvidos na celebração, pressupõe certa ideia de totalidade e unidade que não necessariamente exista. É preciso entender a existência de consensos bem como dissensos sociais a esse respeito.

Magnani (2002), ao comentar sobre a etnográfica urbana, relativiza a caracterização social dos grupos pelos padrões e regularidades de comportamento. Boterf (1999, p. 55), na mesma linha, ao definir etapas da observação participante, considera que o próprio termo comunidade “faz referência a um conjunto de indivíduos relativamente homogêneos, ele oculta o próprio fato da diferenciação social interna, a posição dos grupos e até mesmos as relações conflituosas existentes (...)”.

Partir da identidade para a identificação demonstra a complexidade da dinâmica e organização dos grupos que participam da celebração e dela se apropriam socialmente. Destaca-se entre eles, a comunidade Tupinambá. Em sua incursão à Ilhéus, durante a viagem que realizara ao Brasil no século XIX, o príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied

relatou seu contato com os índios Tupinambás na vila de Olivença, os quais, segundo os viajantes “perderam suas características originais” (MAXIMILIANO, 1989, p. 334-335):

(...) os descendentes desses antropófagos me saudaram com um “adeus”, à moda portuguesa. Senti, com muita tristeza, quão efêmeras são as coisas deste mundo, que, fazendo essas gentes perder os seus costumes bárbaros e ferozes, despojou-as também de sua originalidade, fazendo delas lamentáveis seres ambíguos. (MAXIMILIANO, 1989, p. 335).

As transformações e mudanças no comportamento e na cultura dos Tupinambás não são claramente apresentadas pelo viajante como uma problemática da colonização, designando a ambiguidade e os conflitos sobre os costumes à efemeridade genérica e naturalizada da vida. A permanência indígena em Olivença, contudo, é cenário de uma problemática que impôs aos grupos e tribos locais profundas e violentas formas de colonização, exploração e extermínio. Assim, não faz sentido falar em aculturação do grupo indígena, como fora comum e tão caro o termo à antropologia dos povos indígenas no século passado, mas em identidades que, oprimidas, vêm, nos últimos tempos, lutando pelo fortalecimento de seus hábitos, costumes e disputa territorial. Os Tupinambás de Olivença se reconhecem, assim, pela “identificação”.

Para Marcis (2004), os estigmas da identidade dos índios de Olivença seriam: “falar português, vestir-se como brancos, praticar comércio e agricultura, além das atribuições negativas (pouco desenvolvido, ingênuo, cismado)” (2004, p. 63). Para a autora, isso significa os estereótipos fortemente apossados pela sociedade dominante:

Admitia-se, portanto, o fato de que muitos moradores de Olivença eram descendentes dos índios do antigo aldeamento, todavia, o que as autoridades negavam era que tais descendentes ainda fossem índios. O próprio Manoel Nonato a eles não se referiu como índios e sim como caboclos. Afinal, já em 1803, o ouvidor da Comarca de Ilhéus descreveu a situação dos índios das três vilas sob sua jurisdição (Olivença, Barcelos e São Fidélis) como civilizados, ou seja, segundo a concepção vigente na época, esses índios já se enquadravam nos critérios de pertencimento à etnia dominante, pois, se encontravam descaracterizados dos seus antigos costumes (livres do paganismo e superstições segundo o Ouvidor) e integrados aos demais moradores: eram cristãos, falavam a língua portuguesa, vestiam-se à moda ocidental, inclusive casacas, adotavam nomes cristãos e praticavam atividades ligadas ao comércio e a administração pública (MARCIS, 2004, p. 118).

Em publicação por meio de ações sociais locais, o catálogo *Anciões em Contos e Encontros* apresenta relatos, histórias, contos e mitologias colhidos e organizados pelos Tupinambás de Olivença, com colaboração de 14 Aciões de diferentes comunidades. Os depoimentos evidenciam o histórico e as reivindicações do grupo indígena. De acordo com os relatos, percebe-se que o movimento indígena de Olivença tem, como principal

pauta, o território, nas dimensões física e simbólica, trazendo à tona as discussões sobre o extermínio indígena e a colonização e transformações nos hábitos locais como formas de validação do reconhecimento de suas histórias reprimidas.

A seguir estão alguns trechos de depoimentos que enfatizam os costumes, as celebrações e reivindicações do grupo. O primeiro depoimento destacado é o de Nivalda Amaral de Jesus. Liderança indígena, ela reitera com certa naturalidade a associação de costumes indígenas pela igreja:

A igreja católica era o único órgão que tinha poder aqui. Não existia essas outras religiões que têm hoje. Muitas “passagens” da nossa história aconteceu dentro da Igreja Nossa Senhora da Escada, mas, na minha época, a igreja fazia um papel muito importante, eles ajudavam os coronéis sim, mas também protegiam os parentes, porque a maioria dos índios aqui eram católicos. A gente sempre organizava as festas tradicionais, puxada do mastro, o terno de reis, bumba meu boi, quermesse... (MENDES, 2014, p.23).

Sobre a presença e a participação no cenário político de Olivença, Nivalda também destaca: “já na década de 1990, eu mesma vi as nossas práticas se fortalecerem depois destes acontecidos. Foi quando os parentes se levantaram para reivindicar a nossa terra tradicional e lutarem por nossa Cultura e Identidade” (MENDES, 2014, p. 24).

Na mesma linha, encontra-se o depoimento de outro membro. Alicio Francisco do Amaral também afirma: “tivemos nosso reconhecimento como povo Tupinambá que somos somente em 2002 e o reconhecimento de nossas terras indígenas em 2008. Mas, agora, queremos a Demarcação de nossas Terras!” (MENDES, 2014, p. 33).

Sobre a Mobilização, Jaborandy Tupinambá descreve:

No fim dos anos 1990, o movimento tupinambá ganhou força quando, na época, os parentes voltaram a se organizar e começaram a visitar as comunidades, fazer reuniões e juntar o Povo. Começamos a ir em eventos indígenas, fora da nossa Aldeia, convidados por outras etnias que conheciam nossas histórias e sabia que a qualquer momento estaríamos lutando de novo pelo nosso território tradicional (...). (MENDES, 2014, p. 66).

A identidade que permeia a Puxada do Mastro de Olivença igualmente é complexa, plena de sentido e significado na diversidade de identidades que lhe são próprias e inerentes. Os riscos e a iminência da perda dizem respeito às complexidades e como se reverberam os consensos e dissensos da comunidade sobre a manifestação cultural. O turismo, para os grupos locais, se associa ao patrimônio como mais um componente social formado por noções coletivamente distintas.

4 EXPERIÊNCIAS E PRÁTICAS NO CAMPO DA EDUCAÇÃO NÃO FORMAL NO ÂMBITO DO PATRIMÔNIO E DO TURISMO

Para o presente estudo, verifica-se que os entendimentos característicos à problemática de pesquisa se enquadram nos termos da educação não formal. Eles serão, portanto, apresentados e discutidos no âmbito de aplicação ao estudo, vislumbrando suas nuances no que diz respeito ao patrimônio e turismo.

4.1 A EDUCAÇÃO NÃO FORMAL EM CONTEXTO

O processo para a consolidação do conceito e popularização das qualificações de educação não formal e informal perpassa por discussões realizadas na década de 1970 e pela publicação de reconhecidas obras que se propuseram a discuti-la acadêmica e socialmente. Segundo Pastor Homs (2001), a origem do conceito pode ser buscada nas obras de Philip H. Coombs, no final da dos anos 1960 e início dos 1970, nas quais é reconhecida a diversidade terminológica para o conjunto de ações no âmbito da educação que contribuam com o desenvolvimento dos indivíduos e de suas comunidades. Surge primeiramente, sem uma diferenciação tão nítida no campo do não formal com relação ao informal, o que posteriormente vem a ser revisado entre os anos de 1973 e 1974, buscando aclarar as confusões terminológicas entre as modalidades. Segundo Gonh, (2010) o uso da expressão se espalha nos anos 2000 e vem se consolidando desde as últimas décadas pelas transformações da sociedade nesse tempo.

Emerge, assim, a discussão pela perspectiva de contribuição ao nível pessoal e comunitário, além da sua propositiva de educação frente aos problemas que se vinha enfrentando no ensino formal. Vê-se que a consolidação do termo ocorre a partir da década de 1970 em diante e, nesse caminho, o processo de oficialização em âmbito internacional, por meio de eventos e publicações da UNESCO na área da educação. A concepção de não formal e informal apareceria, assim, primeiramente nos Estados Unidos, Europa e mais tarde tomaria seio no Brasil.

Segundo Coombs⁴ (1985, p. 42 apud Lima, 2015, p. 88):

Hasta principios de los años setenta, a nivel popular se confundia educación con escolarización, en el conocido sistema educativo formal, que abarca desde el primer grado de la enseñanza primaria hasta el último curso de la universidad (...). Sin embargo, desde principios de los años setenta se va viendo claramente

⁴ COOMBS, P. H. La crisis mundial de la educación. Perspectivas actuales. Madrid: Santillana, 1985.

que esta concepción de la educación demasiado estrecha y artificial no era adecuada a la realidad de la vida, que obstaculizaba el poder prestar la atención necesaria a otras formas de aprendizaje.

A expansão do campo no Brasil decorre do crescimento de instituições não governamentais com a delegação de demandas no âmbito das políticas sociais ao terceiro setor. Inicia-se sutilmente a partir da década de 1990, contando com apoio da política em vigor que “desresponsabilizando o Estado pelo setor social, responsabiliza a sociedade civil através de incentivo ao voluntariado e às organizações da sociedade, delegando para as classes média e alta a responsabilidade pelo chamado setor social” (GARCIA, 2009, p. 125). A íntima relação do desenvolvimento das propostas de educação não formal no país com os movimentos políticos, culturais e associativos da sociedade civil são explorados por Gonh (2001, 2008, 2010) que destaca, principalmente, a associação entre cultura, educação e terceiro setor. Para a autora, “trata-se de um campo que, na atualidade, domina a cena do associativismo brasileiro” (GONH, 2010, p. 7). Segundo Fernandes, Lima e Miranda (2017), as definições do termo da educação não formal são feitas por Almerindo Janela Afonso no final da década de 1980, tomando como referência os movimentos sociais e suas formas de organização popular e seguindo como parâmetro teórico Paulo Freire e Maria da Glória Gohn.

Ressalta-se, contudo, que a observação do campo educacional pelo viés teórico está historicamente situada. Na prática, o Brasil já vinha desenvolvendo atividades e ações sem nomeá-las como educação não formal. Sobre elas, Garcia (2009) diz que “em geral, essas propostas se destacam por valorizar e reconhecer a história dos grupos com os quais atuam, dando relevância à origem social e histórica do grupo, juntando memória e cultura (...)” (GARCIA, 2009, p. 131).

Segundo Garcia (2007), as propostas de educação não formal na história da educação brasileira, em um primeiro momento, se destinaram à democratização da escola popular e, posteriormente, ao combate do analfabetismo. Vinculada a movimentos como o estudantil e o de valorização da cultura popular, por exemplo, a educação passa a ser compreendida em seu sentido mais amplo. Para a autora, a educação não formal constitui-se dialogando com ações de movimentos sociais e movimentos culturais, arte-educação e uso do tempo livre. Nos últimos anos, já participa de ações vinculadas ao terceiro setor.

Puig e Trilla (2004) identificam uma ampliação no conceito de educação em duas ordens. A primeira, denominada pelos autores como vertical, passa a entender que os indivíduos são educados durante toda a vida, e não exclusivamente a infância e juventude

são tempos de consolidação do processo de ensino. A segunda, horizontal, amplia o entendimento para além da escola como agente educativo, abrindo espaço para instituições, meios e âmbitos da educação não formal, informal, integração pedagógica pelo ócio e outros paralelos ou similares. Abordando as concepções sobre a animação sociocultural, também pontuam:

O conceito de animação sociocultural aparece durante os anos de 1960 para acolher um conjunto variado de atividades que se distancia da maneira elitista, acadêmica e formal de produção, transmissão e expansão da cultura. A diversidade de tais manifestações é notável, podendo-se destacar, como exemplo, a organização de festas populares, os hapepenings, os espetáculos de rua e também a criação e manutenção de centros comunitários, casas de cultura, teatros, bibliotecas ou museus, e inclusive ações de tipo sociopolítico e reivindicatório. (...) A ampla polivalência da animação sociocultural fez com que seu desenvolvimento se confundisse com a educação permanente e com a extraescolar. É impossível estabelecer uma delimitação rigorosa que permita situar certas atividades, instituições ou meios concretos sob um desses rótulos; são setores educativos que se cruzam. (PUIG; TRILLA, 2007, p. 153).

É inegável, diante do histórico da educação não formal, como as experiências e práticas estão atreladas ao desenvolvimento da cultura e da participação política da sociedade. Ampliam-se as percepções da educação não formal para âmbitos e setores fundamentais da sociedade. Essa modalidade de educação, trata das habilidades e forças de emancipação das comunidades e não está exclusivamente situada no âmbito da pesquisa científica, mas principalmente, na prática de grupos e comunidades.

As diferentes formas educacionais são classificadas como educação formal, não formal e informal. A primeira, presente no ensino escolar, é cronológica, institucionalizada, apresenta conteúdos demarcados e representa o “sistema educativo” (PASTOR HOMS, 2001, p. 527). A não formal compreende as atividades educativas organizadas e direcionadas que são feitas fora do sistema formalmente estabelecido “via os processos de compartilhamento de experiências, principalmente em espaços e ações coletivos cotidianos” (GONH, 2010, p. 16). A informal se refere aos processos de aprendizado ao longo da vida através das experiências no seu cotidiano. É a que se promove sem mediação pedagógica explícita, tem lugar nas relações com o entorno, sendo, portanto, não sistemática, não intencional, não estruturada e muito menos institucionalizada.

Assim, a educação formal se desenvolve no sistema de ensino tradicional; a não formal corresponde às iniciativas organizadas de aprendizagem alheias ao sistema de ensino, vinculadas a experiências e práticas comunitárias, apresentando flexibilidade no

estabelecimento de conteúdos diferentes e diversos na forma de operacionalizá-los; e a informal é aquela que transcorre o percurso da vida através das relações associativas do ser humano com sua cultura e seu universo simbólico. Ressalta-se que a educação não formal não é dependente da formal e não tem como propósito ou razão de ser complementar as lacunas que a escola possa deixar no processo. Ambas não se opõem, ainda que comumente se associe a educação não formal como propostas que suprem as falhas do ensino institucionalizado. São formas distintas de se trabalhar a educação, cada qual cumprindo na sociedade os objetivos e as responsabilidades inerentes à modalidade. A educação não formal como campo e acontecimento responde a inquietudes da formação humana, priorizando outras experiências, vivências e práticas de ensino que não são privilegiadas na educação formal.

Sobre a educação não formal e seus atributos, Gonh (2010) diz que

(...) ela não é organizada por series/idade/conteúdos; atua sobre aspectos subjetivos do grupo; trabalha e forma sua cultura política um grupo. Desenvolve lações de pertencimento. Ajuda na construção de identidade coletiva do grupo (este é um dos grandes destaques da educação não formal na atualidade); ela pode contribuir para o desenvolvimento e fortalecimento do grupo; (...) critérios de solidariedade e identificação de interesses comuns; (...) contribuição para um sentimento de identidade com uma dada comunidade (GONH, 2010, p. 20-21).

Os processos educacionais informais têm sua importância tanto na abrangência educativa que alcançam quanto na relação de socialização que promovem. Funcionam pelo compartilhamento de experiências sem mediação pedagógica. Para Gonh (2001), as interações entre os indivíduos são fundamentais para a construção de “novos saberes, e essas ações ocorrem fundamentalmente no plano da comunicação verbal, oral, carregada de todo o conjunto de representações e tradições culturais que as expressões orais contém” (GONH, 2001, p. 103-104). Mas o termo informal não abarca as perspectivas e os horizontes da educação não formal como prática coletiva organizada em ações de movimentos e organizações sociais. Este último aspecto é que se destaca para o presente estudo, o que deixa evidente que o aspecto da intencionalidade é a diferenciação que determina os campos do não formal para com o informal.

Para Trilla (2004), as modalidades educativas não devem ser entendidas ou empregadas com cânones metodológicos, ou seja, não são estanques. É preciso abrir a fronteira das inter-relações entre os três setores educativos. Ao se discutir o conceito também é preciso observar que, conforme Garcia (2009) “a educação não-formal não é

um conceito pronto, a sua definição não está dada, ela está sendo criada, produzida e recriada” (GARCIA, 2009, p.11).

Sua trajetória transita por diferentes áreas e recebe contribuições de outras especificidades da educação e de outras áreas do conhecimento. As próprias acepções referentes à educação não formal são diversas e empregadas como sinônimos de diferentes modalidades educativas que têm como principal característica a não organização escolar. Sendo um campo explorável, seria simplório defini-lo pela análise de uma ou outra característica em particular ou pela oposição ao ensino formal. No entanto, é preciso considerar suas particularidades ampla e profundamente.

A partir de vários estudos e diferentes autores, que pesquisaram sobre várias ópticas, percebemos que o conceito não é único e geral, ele tem nuances que refletem o processo e contexto no qual foram criados, remetendo-o às perguntas que motivaram a sua criação. (GARCIA, 2009, p. 72).

Entende-se que os campos educacionais em questão são formados por características próprias, as quais não atuam em um regime de conflito, disputa ou primazia em relação ao outro. Encontram-se em espaços e se formam de saberes próprios à sua modalidade e cada qual contribui à sua maneira para a formação do ser humano. Percebe-se que a prática vem dando corpo e forma ao campo da educação não formal, principalmente pelas experiências de diferentes grupos sociais e comunitários.

Entender, portanto, a educação não formal como um acontecimento e um campo pedagógico autônomo com características próprias (GARCIA, 2009) (GONH, 2010), permite compreendê-la como possibilidade de construção, renovação e manutenção de saberes tradicionais. Segundo Park (2007, p. 192) “as práticas educativas na área da chamada educação não-formal também têm-se embasado em trabalhos que privilegiam a memória”. Os próprios espaços do não formal como proposta educativa são determinados pelos seus pertencimentos culturais. Assim, estreitam-se as relações com a educação patrimonial.

4.2 A EDUCAÇÃO PATRIMONIAL

Um dos desmembramentos das ações referentes ao uso social do patrimônio cultural se refere ao termo “educação patrimonial”, valorizado, sobremaneira, pelos espaços museológicos como estratégia de difusão na discussão dos seus bens salvaguardados institucionalmente. No âmbito da educação, a educação patrimonial se insere no conjunto de práticas educativas não formais, conceito que a diferencia da

educação formal desenvolvida nos ambientes de ensino institucionalizados e preocupados com o desenvolvimento de conhecimentos, habilidades e competências inerentes à formação disciplinar e curricular. Contudo, as possibilidades e discussões sobre as proposições de estratégias próprias do ensino não formal ou da própria educação patrimonial no cotidiano escolar são vastos. A exploração do campo é riquíssima.

Silveira e Bezerra (2007) discutem sobre a Educação patrimonial como reflexão sobre o processo de ensino-aprendizagem em intersecção com o campo do patrimônio. Os autores questionam o estabelecimento do termo, entendendo que “a prática educativa fundamentada na cultura não surge com a educação patrimonial” (SILVEIRA; BEZERRA, 2007, p. 83). Chagas (2006a) defende que não há como dissociar a prática educativa da ideia e cultura e de patrimônio.

A introdução pelo Estado da educação patrimonial é datada da década de 1980, resultado do Seminário promovido no Museu Imperial em Petrópolis (RJ), em que a expressão é formulada e entendida como metodologia inspirada em uma iniciativa pedagógica da Inglaterra, com o mote de uso educacional dos museus e monumentos e fontes primárias como ferramenta didática. Essa iniciativa acontecia na Inglaterra desde 1970 por meio da noção *evidence-base history*. Segundo Horta, Grunberg e Monteiro (2006), a proposta metodológica que embasa as ações educativas frente ao patrimônio cultural começa a ser definida, inspirada nos trabalhos pedagógicos ingleses designados *Heritage Education*.

Seria equívoco, contudo, aceitar como marco a introdução oficial pelo Estado. “Os germes da chamada Educação Patrimonial já se encontravam presentes em ações educativas no Brasil” (SILVEIRA; BEZERRA, 2007). Segundo Florêncio (2015, p. 21), “já na década de 1930, no anteprojeto para a criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional, Mário de Andrade apontava para a importância do caráter pedagógico dos museus e das imagens para as ações educativas”. Chagas (2006b), por sua vez, reconhece práticas educativas nos museus brasileiros do século XIX, ainda que não forjadas sob a expressão que hoje é amplamente conhecida e apesar das problemáticas da ideia de educação a que se propunham.

O percurso histórico da construção institucional da educação patrimonial remonta, portanto, ao anteprojeto proposto por Mário de Andrade, a Criação do Centro Nacional de Referência Cultural – CNRC, que ampliara as percepções frente ao patrimônio e desenvolvera o Projeto Interação, que tinha por objetivo o incentivo aos trabalhos

educativos situados na dinâmica cultural das comunidades. No cerne dessa premissa também devem ser citados: o próprio Seminário em Petrópolis (1º Seminário sobre o Uso Educacional de Museus e Monumentos), onde fora cunhada a expressão e a publicação da primeira edição do *Guia Básico de Educação Patrimonial*, no final da década de 1990, até culminar nas discussões, na legislação específica e nos eventos dos anos 2000, em que se discutiam os instrumentos, conceitos, processos e as parcerias na Educação Patrimonial, como os Encontros Nacionais de Educação Patrimonial (ENEP).

Das ações mais contemporâneas do órgão frente à educação, destacam-se as Casas do Patrimônio. Articuladas no eixo de desenvolvimento local e geração de oportunidades para as populações, as casas atuam de maneira integrada entre as bases locais e setores governamentais, tais como educação, cultura e turismo. As Casas do Patrimônio têm como norte a ampliação do impacto local do IPHAN, associando a valorização do patrimônio cultural à transversalidade de estratégias entre a sociedade e os poderes públicos da localidade. Segundo Florêncio *et al.* (2014, p. 46), a Casa do Patrimônio objetiva constituir-se como “espaço de interlocução com a comunidade local, de articulação institucional e de promoção de ações educativas, visando fomentar e favorecer a construção do conhecimento e a participação social”.

No campo do patrimônio imaterial, sublinha-se a publicação do Manual de Aplicação de Inventários Participativos (2016). Isso sugere a intencionalidade da instituição em incentivar a realização coletiva de inventários construídos pela proposta da educação patrimonial.

A definição institucional adotada pelo órgão nacional do patrimônio para as práticas educativas frente ao patrimônio compreende que a Educação Patrimonial

(...) constitui-se de todos os processos educativos formais e não formais que têm como foco o Patrimônio Cultural, apropriado socialmente como recurso para a compreensão sócio-histórica das referências culturais em todas as suas manifestações, a fim de colaborar para seu reconhecimento, sua valorização e preservação. Considera ainda que os processos educativos devem primar pela construção coletiva e democrática do conhecimento, por meio do diálogo permanente entre os agentes culturais e sociais e pela participação efetiva das comunidades detentoras e produtoras das referências culturais, onde convivem diversas noções de Patrimônio. (FLORÊNCIO, 2015, p. 24).

A própria definição traz em seu bojo a consideração das práticas formais e não formais como modalidades educativas passíveis ao patrimônio. O IPHAN, por meio da portaria nº 137 de 2016, estabelece, enquanto diretrizes da Educação Patrimonial, no artigo 3º:

I - Incentivar a participação social na formulação, implementação e execução das ações educativas, de modo a estimular o protagonismo dos diferentes grupos sociais; II - Integrar as práticas educativas ao cotidiano, associando os bens culturais aos espaços de vida das pessoas; III - valorizar o território como espaço educativo, passível de leituras e interpretações por meio de múltiplas estratégias educacionais; IV - Favorecer as relações de afetividade e estima inerentes à valorização e preservação do patrimônio cultural; V - Considerar que as práticas educativas e as políticas de preservação estão inseridas num campo de conflito e negociação entre diferentes segmentos, setores e grupos sociais; VI - Considerar a intersetorialidade das ações educativas, de modo a promover articulações das políticas de preservação e valorização do patrimônio cultural com as de cultura, turismo, meio ambiente, educação, saúde, desenvolvimento urbano e outras áreas correlatas; VII - incentivar a associação das políticas de patrimônio cultural às ações de sustentabilidade local, regional e nacional; VIII - considerar patrimônio cultural como tema transversal e interdisciplinar. (BRASIL, 2016).

Scifoni (2015), ao discutir sobre a educação patrimonial, apresenta duas categorias as quais chama de problemática de origem para os problemas que a educação patrimonial apresenta: metodologia e situação histórica de origem. Segundo a autora, desconSIDERAM-se ações educativas praticadas nos museus no XIX e em escolas que seguiam, de alguma forma, as ações hoje enquadradas na expressão Educação patrimonial, remetendo novamente à situação histórica de criação e estabelecimento do termo. Enquanto metodologia, diz respeito aos materiais produzidos e à orientação técnica deles. As cartilhas e os manuais traziam uma inclinação pretensa à condução, à direção e ao ensino de um caminho metodológico, refletindo em uma concepção tecnicista do campo educativo. Desse modo, a autora sugere um “repensar do lugar e do papel” (SCIFONI, 2015) que a educação patrimonial tem na sociedade.

Desde então, da problemática de origem aos usos sociais da educação patrimonial pelos órgãos, percebe-se nela um papel de divulgação e resolução de conflitos entre as ações de tombamento e as expectativas dos moradores e grupos que convivem com os bens. O papel secundário dado à educação explicaria, em muitos sentidos, os problemas de preservação e as questões de identidade que envolvem o tema do patrimônio atualmente. Diante desse cenário, Scifoni (2015) argumenta que o maior desafio da educação patrimonial no Brasil atualmente é

(...) justamente o de torná-la um componente essencial de todo o processo de identificação do patrimônio, o que significa incorporá-la como atividade *pari passu* e integrada às pesquisas de tombamento e/ou de inventário do patrimônio imaterial, fomentando, desde muito cedo, uma relação próxima e dialógica com as comunidades do lugar em que se vai atuar. (SCIFONI, 2015, p. 197).

Entender hoje a educação patrimonial dentro do campo da educação não formal é complexo e pouco resolutivo, no sentido de finalização ou delimitação. Ela se situa numa construção de relações efetivas com as comunidades, e seus processos devem atrelar-se às dimensões dos domínios da vida daqueles que dela cotidianamente se representam e se identificam. Ela não é uma consciência vertical, mas uma sabedoria de sensibilização crítica de todos os envolvidos na política patrimonial. Sua reflexão é constante e sua ação é transformadora e demanda solidariedade de inquietação da sociedade. É também campo de ação que se constrói, estando, portanto, não consolidado, mas expresso na amplitude, diversidade e contrariedades peculiares à sua historicidade.

Acreditamos que o conceito de Educação Patrimonial deva servir como sinal que nos obriga a questionar o papel da educação na constituição do patrimônio, o papel do patrimônio no processo educativo e a função de ambos na dinâmica social que articula a lembrança e o esquecimento” (SILVEIRA; BEZERRA, 2007, p. 93).

O turismo tem, na educação patrimonial, um campo de possibilidades, posto que ela parte do discurso interpretativo dos patrimônios, pensados em uma lógica constante de mediação cultural, por meio da interação dos sujeitos com o patrimônio. Ainda que, conforme Costa (2009, p. 99) “a prática mostra que a educação patrimonial ainda não é uma realidade entre os sítios patrimoniais, que continuam a apresentar-se ao público de maneira bastante convencional e, geralmente, não convidativa”. Incentivar as conexões entre as propostas educativas é campo rico e profícuo, e a educação não-formal vem tomando corpo nos últimos anos em muitas ações na área do turismo e da museologia.

4.3 A EDUCAÇÃO TURÍSTICA

A partir dos estudos relativos à educação para o turismo, encontram-se as diferentes modalidades de abordagens: 1. Ligada à educação formal, destinada à discussão de currículo e formação profissional na área (grande parte do conhecimento produzido direcionado ao ensino superior ou profissionalizante, incorporado inclusive por discussões e normativas de órgãos internacionais); 2. Ligada ao ensino básico, misturando elementos da educação não formal, ludicidade e pedagogia do ócio (o tempo escolar como uma finalidade para preparar para um ócio criativo) e tendo, como foco, a discussão no ensino básico do turismo como objeto e objetivo educativo (prática pedagógica integrada e complementar à formação); 3. Educação para o turismo, tendo o tempo livre como âmbito temporal da educação, promovendo a conscientização sobre práticas e

comportamentos positivos frente ao turismo na sua vivência e vinculando-se à pedagogia do ócio e animação turística, no que se refere à educação prazerosa e espontânea mediante o tempo livre e 4. A educação local de comunidades receptivas, preparando-as para o turismo em seu território.

Do primeiro grupo, no Brasil, destacam-se os pesquisadores dedicados ao tema: Trigo (1998) (2000), um dos primeiros no país a se debruçar com esmero sobre a educação e formação do profissional em turismo, Rejowski (1996), Ansarah (2002), Barretto e Tammanini e Silva (2004). David Airey e Jonh Tribe (2008) lideram as discussões sobre o ensino de turismo em nível internacional. Já no contexto da América Latina, pode-se citar, por exemplo, Nieves (2012).

Nacionalmente, um expoente nas discussões da educação focada na inserção no ensino básico é Fonseca (2007ab) (2013). Enquanto Ary da Silva Fonseca Filho se destaca na discussão da educação turística pela perspectiva de incorporação no ensino formal, Lima (2015ab) é o expoente quando se discute turismo cultural e educação não formal. Valendo-se da História Oral como metodologia, a autora investiga um conjunto de fazendas históricas paulistas e, atrelada à pesquisa com idosos e sua participação nas visitas no ambiente rural, considera que, por meio dos depoimentos coletados, “torna-se possível afirmar que a realização de experiências turísticas culturais não formais nas fazendas selecionadas, pode valorizar a relação entre contexto, história e estilos de vida” (LIMA, 2015, p. 80). A autora ainda conclui:

Esta pesquisa vem contribuir para a discussão da educação não formal como um campo de possibilidades, em que o indivíduo é estimulado constantemente, transformando assim suas práticas cotidianas e de lazer em ricas oportunidades educacionais. (LIMA, 2015, p. 188).

Vinculados ao lazer, encontram-se estudos que enfatizam as contribuições das ações pedagógicas no tempo livre, as quais contribuem à formação humana e cidadã dos indivíduos pelo acesso ao lúdico. Marcellino (1989) chama-as de pedagogia da animação, ao passo que Melo (2006) as chama de animação cultural. As associações entre lazer e educação também são bem profícuas no meio acadêmico. Presente entre as pesquisas na América Latina e Europa, há ainda a concepção de Animação Sociocultural levada a cabo por autores como Josep Puig e Jaume Trilla (2004).

Apesar da pouca bibliografia e informações sobre o tema, existe ainda a denominada Animação Turística que, segundo Lopes (2006), compreende técnicas e ações com o objetivo de promover uma participação consciente e crítica sobre o turismo

nos lugares que estão sendo visitados. Segundo Lima (2015, p. 116), a “Animação Turística tem por pressuposto a necessidade de se criar motivação e a interação dos turistas com o meio que se está visitando”. Os países expoentes na discussão dessa modalidade educativa são Portugal e Espanha. Trata-se de uma linha de abordagem preconizada por Jost Krippendorf em “Sociologia do Turismo” (1984), ao defender a humanização das viagens e do lazer em vista dos impactos que as atividades provocam.

A animação turística tem uma inclinação semelhante à interpretação patrimonial para o turismo sustentado de Murta e Goodey (1995), que a compreendem como “um processo de adicionar valor à experiência de um lugar, por meio da provisão de informações e representações que realcem sua história e suas características culturais e ambientais” (1995, p. 19). O foco de ambas é o turista, ou seja, centra-se no que será trabalhado no visitante em seu momento de lazer e turismo, enfocando a valorização, o reconhecimento e a preservação dos elementos locais por parte desse grupo. Entende-se, neste estudo, que ela pode fazer parte da integração nas propostas de educação não formal na comunidade, capacitando os locais para o recebimento e apresentação de seu patrimônio. Mas a animação turística ou a interpretação não são compreendidas como finalidade, senão como meios de a comunidade alcançar o protagonismo na governança.

Segundo Costa (2009, p. 98):

Educação e interpretação patrimoniais estão centradas no “patrimônio cultura como fonte primária de conhecimento individual e coletivo”. Há, entretanto, que se considerar uma distinção fundamental: a educação patrimonial é processual, isto é, é um trabalho educativo que ocorre de maneira permanente e sistemática. (...) a interpretação poderia ser considerada como parte de uma estratégia educativa, como um instrumento da educação patrimonial.

Com relação à educação em comunidades e destino, encontram-se Rebelo (1998) e Cole (2008). Também são relevantes projetos e programas desenvolvidos no âmbito das associações e organizações associativas nos destinos que partem desde a educação ambiental, cultural e experiências comunitárias que não se difundem, necessariamente, na academia. Para Rebelo (1998, p. 93), a preocupação da educação para o turismo

É importante alternativa de prevenção e superação dos impactos da atividade. Ela se destina aos estratos da população a serem educados, tais como turistas (Krippendorf, 1989, OMT, 1994), comunidade receptora (Castelli, 1990, Spinelli e Cobo, 1991, OMT, 1994), trade turístico (Spinelli e Cobo, 1991, OMT, 1994), governantes (ibidem), escolares (Spinelli e Cobo, 1991, EMBRATUR, 1993ab), professores (OMT et al, 1995), profissionais (Ansarah, 1995); ao sistema educativo turístico (Campos, 1992, Sessa, 1995, Barreto, 1995) e a aspectos da educação turística, tal como a educação

ambiental (Pellegrini Filho, 1993, Ruschmann, 1994, OMT, 1994, Paiva, 1995).

A concentração dos estudos está na formação profissional, e a literatura é mais restritiva na temática do ensino básico, educação não formal (boa parte com contribuições da ótica do lazer) ou nas comunidades. Na área de turismo, apesar das diferentes perspectivas, é possível encontrar duas frentes fundamentais: (a) a própria formação profissional e (b) a prática educativa com influência na formação, consciência e sensibilização da personalidade dos indivíduos.

Desse cenário, a quarta vertente é a proposta discutida neste estudo, entendendo a educação das comunidades para o turismo como um exercício de cidadania, participação e autonomia frente ao fenômeno, somada à educação patrimonial como espaço da construção de processos e acesso ao direito cultural e à justiça social. Cabe ressaltar que a educação de comunidades receptivas pode abranger todas as outras modalidades, dependendo do formato e objetivos estabelecidos. Sua diferença se dá majoritariamente pela caracterização do grupo a que se destina. Contudo, destacam-se, dentro da modalidade, as propostas de educação não formal levadas a cabo pela própria comunidade, articuladas com sua rede associativa. Consideram-se as possibilidades e programas de formação característicos da educação não formal, liderados no âmbito cultural e turístico pela sinergia local.

Um dos primeiros pontos que Fonseca Filho (2007a) destaca sobre a educação turística é a sua possibilidade de abordagem de temas como cidadania, alteridade, cultura, educação ambiental e patrimonial. Ainda segundo o autor, a educação turística pode ser compreendida: como um processo educativo com o objetivo de difundir conhecimentos sobre o fenômeno em cidades turísticas ou com potencial, por meio da educação formal, com o turismo desenvolvido institucionalmente e inserido como disciplina; como educação não-formal, por meio eventos e programações promovidas por entidades, órgãos e associações; e como educação informal, realizada pela integração, leitura, participação e observância do cotidiano e na convivência com o turismo (FONSECA, 2007a).

Para além das amplitudes dos temas, com os quais se permitem abordagens e propostas tangenciais ao universo educativo aqui discutido, sua conexão com a educação patrimonial em especial se materializa no objetivo de preservação do meio ambiente, seja ele natural ou cultural. A menção a uma educação para o turismo, difundida nos destinos potencialmente turísticos implica objetivos mais amplos de formação de consciências e

perspectiva crítica que se inicia pelo envolvimento da comunidade no processo de planejamento e desenvolvimento. Não se trata de uma preparação para o bem receber, senão uma percepção muito maior sobre o território e gestão de todo o seu patrimônio simbólico, beneficiando mutuamente a população residente e os seus visitantes.

Para Rebelo (1998), a educação turística para os municípios, como metodologia de envolvimento comunitário, leva os munícipes a sentirem-se tanto agentes quanto sujeitos do desenvolvimento. Trata-se de uma integração da comunidade com o ambiente social, cultural, político e econômico com que seu território convive diante do turismo.

Para a autora, a educação das comunidades:

É uma alternativa de prevenção e superação dos impactos da atividade. Significa um reordenamento educativo das comunidades em função do dinamismo e inovação requeridos pela demanda e potencial turístico existentes. Com um Plano Municipal de Educação Turística, a comunidade em geral poderá aprender a planejar, gerir e usufruir os benefícios do turismo. (REBELO, 1998, p. 89).

Cole (2008) apresenta dois fundamentos lógicos da educação não formal em turismo de uma comunidade: a prestação de serviços e a sustentabilidade. Problematicando como o discurso da educação e planejamento não atingem as comunidades, entende que muitos programas levados a cabo carregam a subserviência e desconsideram os anseios locais em sua constituição. Relatando experiências da educação turística levada à frente pelo governo na Ásia, o autor questiona de quem são os interesses por trás de programas que não oferecem níveis de participação ativos, os quais variam de informação, simples consulta, até uma efetiva delegação de poder (ARNSTEIN, 2002) (COLE, 2008). O uso de participação não implica necessariamente em participar.

Cole (2008), a partir dos estudos de caso, demonstra que é errôneo considerar que os nativos são desprovidos de ideias acerca do turismo e defende o uso das habilidades políticas da população local para a tomar de fato a decisão sobre o desenvolvimento turístico. Nesse sentido, com respeito ao currículo e à formatação dos métodos de ensino na educação não formal em comunidades receptivas, reflete que “o conteúdo de qualquer programa de treinamento dever ser negociado em nível local e atender as necessidades específicas de cada grupo comunitário” (COLE, 2008, p. 542).

Viana (2006) explica que a educação não formal se desenvolve em espaços como ONGs e associações de bairro, os quais têm estruturas diversas da escola, e sua forma de participação descentralizada não exige estruturação e sistematização dos conteúdos de aprendizagem. Segundo a autora:

Cada entidade tem autonomia para pesquisar os anseios e desejos da comunidade em questão para elaborar os conteúdos de aprendizagem que se adaptem às demandas da população que atende, ou seja, precisa assumir o compromisso de trilhar questões que sejam importantes para determinado grupo. (VIANA, 2006, p. 6)

Sobre metodologia na educação não formal, Gonh (2010) considera que:

(...) as metodologias operadas no processo de aprendizagem partem da cultura dos indivíduos e dos grupos. O método nasce a partir de problematização da vida cotidiana; os conteúdos emergem a partir dos temas que se colocam como necessidades, carências, desafios, obstáculos ou ações empreendedoras a serem realizadas; os conteúdos não são dados a *priori*. São construídos no processo. O método passa pela sistematização dos modos de agir e de pensar o mundo que circunda as pessoas. Penetra-se, portanto, no campo do simbólico, das orientações e representações que conferem sentido e significado às ações humanas. (GONH, 2010, p. 46-47).

Percebe-se, portanto, que o desenvolvimento de programas educativos deve levar em conta interesses coletivos, em detrimento de políticas hegemônicas. Percebe-se também que a literatura a respeito da educação em turismo é limitada no que se refere à educação comunitária, e poucos exemplos acabam chegando ao conhecimento acadêmico. O cuidado a se ter quando se utiliza tal discurso é em como se articula de fato a comunidade em escalas de participação que representem tomada de poder no processo decisório. Certamente, muitos programas que se desenvolvem nas comunidades, por via de projetos e ações locais, representam um grande potencial. O fato de a literatura ser escassa não sugere inexistência, visto que muitos são representativos do protagonismo da sociedade civil no estabelecimento de processos comunitários para responder a problemas coletivos.

Diante do cenário de pesquisa, as discussões se alinham com as propostas de educação não formal aqui discutidos que tomem como norte a gestão da comunidade frente aos temas do turismo e patrimônio, defendendo essa dinâmica educativa de forma continuada pelos aspectos da vivência cotidiana informal e da intencionalidade educativa. A educação – turística e patrimonial –, portanto, não faz sentido ser pensada como conteúdo disciplinar e tecnicista, mas sim como forma de abordagem. Ademais, compreende a educação como uma estratégia de intervenção para o desenvolvimento comunitário, operando pela responsabilização das comunidades na direção dos recursos do território.

Destacam-se, como pontos de intersecção entre as modalidades educativas, sejam as orientadas ao patrimônio, ou as que tomam como base o turismo: (a) contexto histórico similar entre a educação patrimonial e não formal; (b) propostas que se desenvolvem para

o desenvolvimento de experiências, além da educação formal; (c) ênfase no indivíduo situado em sua coletividade, respondendo a perspectivas de desenvolvimento para as comunidades; (d) forte representação do terceiro setor com envolvimento comunitário; (e) práticas oportunas e vantajosas para a apropriação do turismo e patrimônio, com as quais se estabelece correspondência e intermediação entre os fenômenos; (f) tempo de acontecimentos, espaços e conteúdos dinâmicos, vinculando-se com o cotidiano; (g) objetivos e filosofia de ambas as modalidades como sendo a participação efetiva e a delegação de poder às comunidades no planejamento e gerenciamento, seja do patrimônio ou turismo, ainda que não venha se concretizando na maioria das práticas;

Segundo Garcia (2009, p. 76) a educação não formal é

(...) fortemente marcadas por ações coletivas, fundamentando-se muito mais na prática e na oralidade. Pautam-se em relações sociais que são permeadas por elementos de intersubjetividade, propondo e considerando a criatividade como elemento fundamental em todo esse processo.

Elege-se a educação não formal pela amplitude com que abarca propostas de diferentes frentes, podendo acolher desde o âmbito do patrimônio ao do turismo. É um campo educacional que, além de trabalhar com coletivos, preocupa-se com a construção de saberes, aprendizagens e trocas. Ela desponta como um campo onde há múltiplas demandas sobre a educação e muitas delas não se situam na educação formal, emergindo de diferentes modalidades educativas. Sua concepção como campo educativo também dialoga diretamente com a educação informal, prática que já decorre dos processos e vivências cotidianas e coletivamente partilhadas. Conclui-se, por fim, que são essas modalidades educativas que contribuem e viriam a contribuir sobremaneira com o universo que envolve a celebração da puxada do mastro no destino, partindo do pressuposto de que a aprendizagem e a construção de identidade se dão na prática social.

5 APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DE DADOS

Nesta seção são discutidas as possibilidades e potencialidades da educação identificadas no território. Bem como dedica-se a apresentação dos depoimentos da comunidade, organizados em categorias para análise.

5.1 A ASSOCIAÇÃO DOS MACHADEIROS DE OLIVENÇA (AMAO): POTENCIALIDADES PARA A EDUCAÇÃO NÃO FORMAL NO ÂMBITO DO ASSOCIATIVISMO

Representativa da comunidade de Olivença, a Associação dos Machadeiros de Olivença (AMAO), entidade do terceiro setor, está situada como organização entre os setores empresarial (Primeiro Setor) e o estatal (Segundo Setor). Dentre as características das organizações que integram o Terceiro Setor destacam-se: são entes privados, não vinculados à administração pública, sem fins lucrativos, mas com prestação de serviço de interesses sociais e público. Segundo o Código Civil Brasileiro (lei nº 10.406, de 10/01/2002), a associação é a “união de pessoas que se organizam para fins não econômicos”. O direito à livre associação para fins lícitos está previsto e assegurado pela Constituição Federal (artigo 5º, inciso XVIII).

A compreensão do papel da Associação dos Machadeiros de Olivença (AMAO) na gestão da festa e no próprio destino está intimamente ligada a um contexto de definição, propostas e atuação do terceiro setor na sociedade. Segundo Canton (2002), as Organizações Não-Governamentais se desenvolveram nas décadas de 1960 e 1970, representando de início uma forma de ação política diante dos regimes autoritários. Hoje, esse tipo de organização tem um papel fundamental no favorecimento e participação de grupos marginalizados e também na identificação com setores populares e comunitário, com base social.

Garcia (2009) discute que os movimentos sociais estão contribuindo para o campo da educação, posto que o campo do não formal extrapola as concepções de aprendizagem propiciadas pela educação formal. Segundo a autora, a educação não formal refere-se ainda

(...) às instituições, associações, organizações, fundações (quando consideramos os espaços nos quais ocorrem à prática da educação não-formal) que trabalham tendo a educação como mediadora nos processos de construção do conhecimento, independente do público, objetivo, conteúdo, durabilidade, espaço e lugar onde se desenvolve a proposta. Em um outro aspecto, engloba todas as ações que são elaboradas intencionalmente e interferem educacionalmente na formação dos indivíduos. Em ambos os casos possuem

uma certa formalidade, mas diferem da educação formal. (GARCIA, 2009 p. 44).

Gohn (2008) se refere ao surgimento do terceiro setor, ou seja, ao momento e à abertura social para o aparecimento de instituições, associações, fundações, ONGs, quando elas tomaram para si a iniciativa de buscar soluções para os problemas que, anteriormente, eram tidos e considerados como sendo de responsabilidade do Estado. Garcia (2009) reitera essa posição, afirmando que as consolidações de ações no campo da educação não formal são percebidas no momento de fortalecimento do associativismo e dos movimentos sociais: “quando as ações originariamente de responsabilidade do Estado são transferidas a grupos da sociedade civil” (Garcia, 2009, p. 201).

Sob a ótica da antropologia urbana, Magnani (2009) declara que

Foi a partir do golpe militar de 1964, e principalmente depois de 1968 – quando a repressão por meio de novas medidas de exceção se intensificou contra os partidos, os sindicatos, as organizações de estudantes e outros segmentos da sociedade civil –, que emerge um novo ator político: os “moradores” e suas associações. São os habitantes da cidade com reivindicações por melhores condições de vida e equipamentos urbanos, num novo cenário (...) (MAGNANI, 2009, p. 130).

Observando esses processos organizativos da sociedade civil ao redor de ações coletivas, identificaram-se em Olivença, até então, as seguintes associações comunitárias, com suas respectivas representatividades: Associação dos Moradores de Olivença (AMO), Associação dos Surfistas de Olivença (Escolinha Charles Chaves de Surf), Associação Indígena e, analisada nesse artigo, a Associação dos Machadeiros de Olivença (AMAO). Indagados, alguns moradores apontaram que nas redondezas havia outras Associações, principalmente na região de Sapucaieira, área rural de Ilhéus. Elas não foram investigadas por não fazerem parte da área delimitada neste estudo. Observou-se também que havia a possibilidade de surgir outra associação como desmembramento do grupo que organiza a atividade de esporte e lazer chamada “jogos indígenas”, porém não havia nada oficializado.

Além das associações mencionadas, Olivença sedia duas ONG's: a Thydewá e o Instituto Marola. A primeira, centrada no tema indígena e aliada ao empoderamento da identidade Tupinambá em Olivença, desde 2001, com formalização em 2002, realiza campanhas de conscientização, sensibilização e promoção da cultura da paz, valendo-se da diversidade cultural e dos conhecimentos tradicionais indígenas como forma de promoção de uma consciência socioambiental. O histórico, projetos e download dos materiais estão disponíveis no website da Thydewá.

A Thydêwá é uma organização não governamental que reúne índios e não índios e trabalha com projetos sociais, educativos e culturais. A organização já realizou sete volumes da coleção índios na Visão dos Índios, visando resgatar, preservar e divulgar as culturais indígenas das nações Kariri-Xocó (Alagoas), Pankararu, Fulni-ô e Truká (Pernambuco); Kiriri, Tumbalalá e Tupinambá (Bahia). (PORTA, 2012, p. 335).

A segunda, centrada no tema ambiental, pauta-se na promoção dos direitos humanos, cidadania, paz, democracia, bem-estar e preservação do meio ambiente. Dentre as suas ações, destacam-se as oficinas de surf, os mutirões de limpeza e a preservação do meio ambiente. O website do Instituto está em construção. Percebe-se que a existência de associações no destino é relevante e necessária para o desenvolvimento de ações em benefício dos heterogêneos grupos sociais presentes no território, com vistas ao desenvolvimento de identidade política e promoção de qualidade de vida aos moradores.

Em consulta aos documentos internos da Associação, encontrou-se o material chamado de “Acervo Cultural dos Machadeiros”. Datado do período final de 2014 a 2015, o material continha a seguinte apresentação institucional, redigida literalmente como consta no documento original:

Na semana anterior á Puxada do Mastro, alguns índios e descendentes dirigem-se a mata do Ipanema para escolher a árvore que será transformada no Mastro de São Sebastião. Portanto, são chamados de machadeiros; por esta razão, esta entidade recebeu o título de: Associação dos Machadeiros de Olivença – AMAO. Uma entidade civil de direitos públicos sem fins lucrativos, devidamente registrada nos órgãos competentes, com duração indeterminada e foro na Comarca de Ilhéus, Estado da Bahia, foi legalizada em 12 de fevereiro de 2007 está inscrita no CNPJ de nº 08.687.601/0001-26, reconhece Utilidade Pública Municipal sob a Lei nº 3.334 de maio de 2008, de caráter educativo, cultural, social, esportivo e ambiental, de gestão comunitária, composta por número ilimitado de associados e constituída pela união de moradores da Comunidade, respeitando os valores éticos e sociais da família e não discriminação de raça, religião, sexo, preferência sexual e convicção político-ideológico partidário. Tem como órgão deliberativos: Assembleia Geral – Conselho Fiscal – Diretoria Executiva. (SANTOS, 2014, p. 6).

Costa (2013), ao estudar a permanência histórica dos Tupinambás em Olivença, faz menção a esse grupo de machadeiros como “Grupo de Resgate da Festa da Puxada do Mastro de São Sebastião” (2013, p. 111). Segundo o autor, o “grupo surgiu ao longo da década de 1990 desencadeando a constituição de uma associação: A Associação dos Machadeiros de Olivença – AMO⁵. Esta entidade possui como finalidade auxiliar a estruturação da programação dos festejos” (COSTA, 2013, p.111).

⁵ AMO era a antiga sigla da Associação dos Machadeiros de Olivença. Foi substituída por AMAO.

Tradicionalmente, o grupo dos machadeiros sempre esteve composto por homens mais velhos e alguns jovens, responsáveis pela escolha da árvore, derrubada e levantamento do mastro. São os mais velhos os mediadores da tradição de todo o processo ritualístico da Puxada do Mastro de São Sebastião para os mais jovens. Esse processo de continuidade e transmissão geracional pela prática, contato e oralidade é traço marcante do patrimônio. Durante as entrevistas em janeiro de 2017, Cinara Mendes de Andrade, secretária na AMAO declarou: “Tem o mastro grande e tem o mastro das crianças, que já é uma maneira de educar eles para futuramente eles assumirem a festa, porque daqui um dia a gente para”.

Dentre as ações da AMAO, no que concerne à gestão da celebração em Olivença, destacam-se: o contato com a prefeitura para a realização dos shows musicais que ocorrem na praça Cláudio Magalhaes nos três dias de evento e a busca de recursos financeiros e materiais para o projeto; a organização do desfile do Terno das Camponesas e do desfile dos Mascarados ; o oferecimento da feijoada aos machadeiros no domingo da Puxada do Mastro; a mobilização dos machadeiros e da organização para o cortejo do mastro da mata até a praça de Olivença; o replantio de mudas e a conscientização sobre o patrimônio ambiental do entorno; o controle e o recolhimento dos aluguéis das barracas montadas na praça, com produtos comercializados durante a festividade; e o estabelecimento de algumas parcerias, como patrocínios e apoios para o evento. Para além do evento, a associação também tem atuado na busca de editais na área cultural, em realização de projetos sociais, oficinas de conscientização ambiental e cultural e, atualmente, no gerenciamento do recente Ponto de Cultura dos Machadeiros.

O que se percebe diante de ações, projetos e planos da associação na comunidade é que a associação, indiretamente, atua em resposta à insuficiência das políticas públicas em Olivença, tornando-se um meio de obtenção de voz e estratégia para diálogo com o meio público, com vistas à obtenção de recursos para as mobilizações a que se propõe enquanto entidade comunitária responsável pela organização e salvaguarda do patrimônio cultural imaterial local. A mobilização é aqui compreendida como convocação de vontades para intervir na busca de um objetivo ou propósito em comum, sob compreensão, aceitação e sentidos mutuamente compartilhados.

A contribuição efetiva e as possibilidades identificadas para o desenvolvimento do turismo em Olivença por meio da Associação estão na gestão do atrativo e na mobilização da comunidade para temáticas interdisciplinares, funcionando como veículo

da educação não formal e possível veículo da educação turística e patrimonial. Destaca-se, nesse sentido, dentro da documentação da entidade, a definição da Associação dos Machadeiros, com enfoque em sua prática de cooperação e aprendizagem:

(...) é uma entidade que se preocupa com o desenvolvimento econômico, político e social do seu território, sendo um transformador do meio em que vive de forma sensata respeitando valores éticos e sociais desenvolvendo atividades sustentáveis correlatas e que apresentem vínculos de produção, interação, cooperação e aprendizagem. (SANTOS, 2014, p. 7).

Conforme Afonso⁶ (1989) *apud* Garcia (2009, p. 55), para atingir o fim de educação transformadora, os espaços de educação não-formal deverão apresentar determinadas características, as quais são discriminadas em:

- 1- Apresentar caráter voluntário;
- 2- Promover sobretudo a socialização;
- 3- Promover a solidariedade;
- 4- Visar o desenvolvimento;
- 5- Preocupar-se essencialmente com a mudança social;
- 6- Serem pouco formalizados e pouco hierarquizados;
- 7- Favorecer a participação;
- 8- Proporcionar a investigação e projetos de desenvolvimento;
- 9- Ter por natureza, formas de participação descentralizada.

A AMAO, em sua prática, e ainda que não se denomine diretamente assim, reproduz uma concepção de coletivo educador. Segundo Spazziani e Biasoli (2007), “um coletivo educador constitui-se de pessoas que, de forma deliberada e intencional propõem-se ao processo de educar-se, por meio de troca de experiências e saberes” (2007, p. 90). Essas trocas incumbidas e oportunizadas na construção coletiva dos saberes, práticas e vivências enriquecem e ampliam o leque de possibilidades da instituição. É indissociável, portanto, a educação não formal do que se conceba como comunidade, partindo de seu universo simbólico e cultural.

Essa mobilização se faz presente nos projetos e ações que vêm desenvolvendo nos últimos anos, como a criação do conselho de turismo comunitário, concretizado pelo desmembramento do workshop de empreendedorismo voltado ao turismo local, promovido no Ponto de Cultura da Associação. A AMAO dinamiza as atrações do destino, difundindo o patrimônio cultural local, gerindo um Ponto de Cultura na comunidade e organizando o grupo de Turismo de Base Comunitária da Estância Hidromineral de Olivença.

⁶ AFONSO, A. J. Sociologia da educação não-formal: Reactualizar um objecto ou construir uma nova problemática?. in: ESTEVES, A. J.; STOER, S. R. A sociologia na escola, Porto: Afrontamento, 1989, p. 83-96.

O Ponto de Cultura dos Machadeiros de Olivença foi inaugurado em outubro de 2016. Os Pontos de Cultura fazem parte do Plano Nacional de Cultura do Ministério da Cultura, são certificados e reconhecidos por meio dos instrumentos da Política Nacional de Cultura Viva, sendo, portanto, grupos, coletivos e entidades que desenvolvem atividades culturais nas comunidades, podendo receber apoio financeiro através de editais, além de parcerias e apoios que alcancem na gestão comunitária. São um dos espaços identificados como potenciais para o desenvolvimento de ações que diversifiquem a interpretação patrimonial sobre a Puxada do Mastro com a comunidade e com os visitantes.

Dentre as linhas de ação do órgão nacional, no que se refere à preservação, os planos de salvaguarda de bens imateriais incluem: apoio à organização e autogestão dos grupos envolvidos, ao desenvolvimento de parcerias, às ações de educação patrimonial vinculada ao bem e criação de centros de referências. Sobre o último:

Os planos de salvaguarda preveem o estabelecimento de centros de referência dos bens registrados, viabilizados por meio de parcerias com o Ministério da Cultura, na forma de Pontos de Cultura ou Pontos de Cultura. Os centros de referência são os responsáveis por ações vinculadas à pesquisa, promoção e transmissão de conhecimento. (PORTA, 2012, p. 71).

Sem dúvida, as diretrizes do Iphan referem-se a ações institucionais. A manifestação investigada não constitui patrimônio reconhecido pelos órgãos habilitados. Contudo, o que se destaca é que as ações e as linhas de frente levadas a cabo pela comunidade revelam-se como estratégias concatenadas com as políticas dos órgãos. Representam, portanto, estratégia endógena direcionada e de considerável impacto na gestão comunitária.

No que se refere à prática educativa, é preciso considerar as referências culturais como tema transversal, interdisciplinar e/ou transdisciplinar, ato essencial ao processo educativo para potencializar o uso dos espaços públicos e comunitários como espaços formativos. Além disso, é preciso incentivar o envolvimento das instituições educacionais, formais e não formais, nos processos de Educação Patrimonial. (FLORENCIO, 2015, p. 25).

A transversalidade, interdisciplinaridade e transdisciplinaridade, são eminentes no turismo, na educação turística e principalmente na educação patrimonial. Esse destaque aos espaços de vivência e apropriação do espaço/território contribui sobremaneira para a construção do sentimento de lugar, sentidos de continuidade e apropriação da educação não formal. O movimento indígena, e sua articulação em Olivença, por exemplo, se

reveste de formas bem delineadas dessa articulação entre o espaço e a sua compreensão como educadora e legitimadora de sua cultura.

Todo espaço que possibilite e estimule, positivamente, o desenvolvimento e as experiências do viver, do conviver, do pensar e do agir consequente, é um espaço educativo. Portanto, qualquer espaço pode se tornar um espaço educativo, desde que um grupo de pessoas dele se aproprie, dando-lhe esse caráter positivo, tirando-lhe o caráter negativo da passividade e transformando-o num instrumento ativo e dinâmico da ação de seus participantes, mesmo que seja para usá-lo como exemplo crítico de uma realidade que deveria ser outra. [...] E o arranjo destes espaços não devem se limitar a especialistas (arquitetos, engenheiros...), mas sim, deve ser prática cotidiana de toda a comunidade escolar (FARIA, 2010).

A fala de uma das moradoras sugere que, além do potencial educativo da associação, no que diz respeito a práticas frente ao patrimônio e ao turismo, a sua abrangência poderia penetrar a educação social. As discussões sobre educação social não foram aqui consideradas, dado o foco do objeto de estudo. Contudo, suas potencialidades são igualmente frutíferas no contexto comunitário da pesquisa. “Então a Associação também já tem esse trabalho social, que a Associação ela é: meio ambiente, social, cultural, esporte e lazer. Então a gente trabalha dessa forma, dentro da comunidade, trazendo algumas políticas públicas aqui pra dentro” (Depoimento de Adriana, 2017).

Apesar de a questão indígena e sua mobilização penetrarem sistematicamente nos domínios da vida social, a AMAO não é, por excelência, indígena. Seus objetivos, sua missão e propositivas locais giram em torno do universo simbólico da Puxada do Mastro, ponto de partida para o nascimento da instituição. Ela contempla a diversidade, mas representa, de fato, certa hegemonia. O seu mecanismo de participação e representação é democrático, seus impactos na coletividade evidentes, mas ela não se propõe a eliminar a complexidade e conflitos que fazem parte do dito território.

Assim, acompanhado a organização e o dia a dia dos membros da AMAO durante a organização da celebração, verificou-se a existência de movimentações endógenas que se articulam numa perspectiva de empoderamento sobre o turismo, trazendo o envolvimento da comunidade para com seu patrimônio e anseios com o turismo no local. A AMAO é diretamente mencionada em diversos depoimentos, desde seus gestores e associados, mas também na fala de moradores entrevistados. Seu potencial educativo é nitidamente expresso em suas políticas, mas também nos anseios e desejos apontados pelos depoentes. No centro do associativismo, ligando os setores sociais ao da tomada de poder cidadão e à educação como acontecimento e instrumento dos sentidos de

continuidade e transmissão, a AMAO representa, sem dúvida, um espaço capilarizado para as potencialidades e perspectivas da educação nos âmbitos do turismo e patrimônio.

5.2 ORALIDADE E PATRIMÔNIO: MEMÓRIAS E PROSPECÇÕES DA PUXADA SEGUNDO A COMUNIDADE

A oralidade tem um papel fundamental nos estudos de patrimônio, principalmente com a interação do patrimonial imaterial que, em primazia, tem a sua continuidade pela transmissão dos saberes e práticas no cotidiano socialmente vivido. Assim, o presente subcapítulo destina-se à apresentação dos contextos de produção dos depoimentos, evidenciando os fatores que influenciaram a construção dos discursos e a interação entre o pesquisador e os entrevistados. Sua análise também passou por processos e intervenções, no que se refere à transformação do depoimento oral em escrita e a uma seleção condizente com o problema de pesquisa. As entrevistas foram transcritas e analisadas, mantendo-se os traços da interação entre os envolvidos na construção dos depoimentos e as marcas da subjetividade das partes que o construíram enquanto fala e escrita.

Entende-se, portanto, que o papel da oralidade aqui transcende uma função de mera documentação da memória e sua análise como fator que incide sobre a interpretação dada. É nítido que fontes tradicionais e fontes orais na historiografia estão da mesma maneira sujeitas a conflitos e controvérsias em suas interpretações. Dessa maneira, entende-se a análise como uma etapa em que, dentro da própria metodologia, se aplicam técnicas e instrumental, buscando nos discursos a sua cientificidade frente ao objeto e seus sujeitos.

As entrevistas foram realizadas no contexto do projeto de pesquisa com cessão oral, por parte dos entrevistados, do uso para fins acadêmicos pelo pesquisador. As entrevistas fazem parte de um conjunto de conversas com membros da comunidade e da Associação dos Machadeiros de Olivença (AMAO). Foram investigadas a história da festa, o envolvimento afetivo dos membros com a celebração, a gestão e as influências do setor público na política de turismo do destino.

Os depoimentos sugerem uma identificação formada por meio de uma aproximação de percepções da memória individual construída como um ponto de vista sobre a memória coletiva, segundo o lugar e as relações dos depoentes diante do objeto investigado (HALBWACHS, 2006). Em cada lembrança evocada, identificou-se um

processo de construção e reconstrução na perspectiva do tempo presente, pautada na memória coletiva como principal elemento de criação do sentimento de continuidade e preservação sobre a manifestação cultural. Ressaltam-se, ainda, as recorrências nos discursos e as projeções da comunidade diante do turismo e do patrimônio para com seu bem-estar, desenvolvimento local e sua pertença.

A história de vida, por sua vez, se define como o relato de um narrador sobre sua existência através do tempo, tentando reconstruir os acontecimentos que vivenciou e transmitir a experiência que adquiriu. Narrativa linear e individual dos acontecimentos que ele considera significativos, através dela se delineiam as relações com os membros de seu grupo, de sua profissão, de sua camada social, de sua sociedade global, que cabe ao pesquisador desvendar. Desta forma, o interesse neste último está em captar algo que ultrapassa o caráter individual do que é transmitido e que se insere nas coletividades a que o narrador pertence. (QUEIRÓZ, 1991, p. 7).

A oralidade é também expressão de identificação e pertencimento; ao contar as histórias que permeiam as manifestações em torno da Puxada do Mastro, os entrevistados não o fizeram simplesmente por passar adiante as narrativas, mas o fizeram enquanto sujeitos portadores da memória no presente histórico e reconheceram-se a si mesmos sobre o fenômeno social e culturalmente vivo.

No conjunto de depoimentos, emergiram aspectos latentes da comunidade com relação à salvaguarda e pertença da celebração da Puxada do Mastro. Agrupados, consideraram-se os seguintes conjuntos interpretativos: (a) Continuidade e transmissão; (b) Educação não-formal e trocas de vivências entre gerações; (c) Salvaguarda da referência cultural imaterial, associada ao turismo enquanto prática de difusão; (d) Memória, identidade e identificação; (e) Reivindicação e denúncia.

No estabelecimento e análise dos depoimentos por meio das categorias interpretativas, percebeu-se que as questões relativas à continuidade e transmissão respondiam, na maior parte dos depoimentos, à vivência entre gerações. O tom da fala dos entrevistados indicou que seus anseios para com a preservação estavam intimamente ligados aos impactos que o universo da Puxada do Mastro teria sobre as próximas gerações, ademais, sobre o legado ancestral para com elas.

No caso da educação não formal, ela não aparecera como uma concepção consolidada, posto que os entendimentos do grupo sobre esse conceito não refletem os entendimentos que se estabelecem na academia. Ela se mesclou, portanto, às considerações sobre as próprias vivências e transmissões de saberes pela oralidade e experiências intergeracionais. Ainda relativo ao que se discutiu em educação, a

associação entre educação não formal e informal era, para os entrevistados, indissociável dos aspectos de continuidade e salvaguarda que pudessem incidir sobre a manifestação. A educação é vista também como instrumento de salvaguarda.

Vale destacar que muitos dos aspectos que se analisaram individualmente dentro das categorias e temáticas refletiam entendimentos que se compreendiam coletivamente. A discussão da memória pelo ponto de vista do coletivo mostrou-se muito forte. Halbwachs (2006), aqueles que lembram, ao narrarem suas lembranças, o fazem trazendo à tona memórias construídas coletivamente.

(...) a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo. Desta massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. De bom grão, diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes. (HALBWACHS, 2006, p. 69).

5.2.1 Depoentes: contexto e construção dos depoimentos

Foram, ao todo, nove entrevistas gravadas, transcritas e analisadas e que estão sendo discutidas nesta pesquisa. O processo de construção já se iniciara ainda em São Paulo, na preparação para a realização do campo, e com a sistematização de alguns nomes potenciais. Já em Olivença, a construção seguiu etapas bem delineadas e com um espaço de tempo suficiente para a dedicação a cada uma delas com mais afinco, valorizando as particularidades e as características de cada depoente.

Um dos primeiros contatos que norteou muitas das conversas e ações realizadas foi com Arivaldo Batista. Ainda em dezembro, ele apresentou o Ponto de Cultura, a organização e o organograma da Associação, mediu o contato com as pessoas e realizou o convite para participação dos eventos no período (no dia seguinte ocorrera o Natal Solidário promovido pela entidade). Desse contato, também se desencadeou uma observação e um mapeamento de Olivença, com relação ao seu território, caminhos da Puxada e atrativos turísticos. Para além das conversas gravadas e apresentadas neste estudo, houve bastantes diálogos e conversas que não se destinaram ao estudo, mas que lhe traziam percepções e contribuições.

A primeira delas foi com “João Grilo”, uma pessoa de personalidade marcante, que participa há aproximadamente 60 anos na Puxada. A conversa ocorreu em uma roda de amigos, e Grilo relatara mudanças, destacara a importância da cachaça e de alguns

alimentos comuns da Puxada para ele. Gosta da celebração que ocorre na mata, a derrubada, sendo inclusive um dos que mais empunham o machado. Chega a vangloriar-se disso e a fazer piadas recheadas de histórias extraordinárias sobre o esforço físico necessário para arrastar o mastro. Seu discurso, pouco devoto, revelava devoção à prática, ao ato e à identificação com a celebração.

Nesse meio-tempo, houve uma reunião com o então Secretário de Cultura de Ilhéus. Era o período de transição do governo, e ele estava assumindo a gestão e, a pedido do diretor da associação, foi conhecer e resolver as pendências da Puxada daquele ano. O discurso foi institucional, precedido pela aprovação e assinatura de documentos relativos à programação da festa. Em sua fala houve algumas promessas e indicações de planos para a atuação conjunta entre as Secretarias de Cultura e a de Turismo do município.

Houve conversas informais com o professor Marcelo Henrique Dias, do departamento de história da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Erlon Costa, professor na rede pública de Ilhéus, defendeu um mestrado com o tema e é um dos moradores que se dedicam ao estudo da Puxada na região. Edgar, morador de Goiânia (GO) com residência em Olivença, foi um dos primeiros diretores da AMAO. Geciene Barata (Araporanga, nome indígena), índia tupinambá e professora de educação infantil, é atuante nas movimentações, manifestações e discussões do grupo étnico em Olivença. Em suma, foram conversas pontuais, tratando de temas específicos, indicações de leituras, e percepções sobre o cenário da pesquisa.

5.2.1.1 Adriana Souza dos Santos

Dentre os entrevistados, a mais jovem. À época da entrevista contando com seus 33 anos, Adriana representa uma das moradoras que acompanharam desde a infância e, já na entrada da juventude, começara a se engajar na organização da Puxada do Mastro. Na atual gestão da AMAO, ocupa o cargo de Diretora Social. Foi um dos contatos previamente estabelecidos e decidido ainda no pré-campo sem necessidade de intermediação. A amizade e a identificação com o pesquisador facilitaram a conversa.

Adriana foi uma das pessoas com a qual o contato em campo não se limitou à entrevista. Esteve a todo momento no planejamento, na organização e execução do evento. Com um diálogo muito próximo, as percepções e as conversas sobre a celebração permearam muitos dias e muitas das atividades feitas em conjunto. Foi um dos últimos depoimentos realizados. Depois da coleta de depoimentos que enfatizavam a memória e

as representações da Puxada na vida coletiva, o depoimento de Adriana veio com um tom mais jovial, com percepções contemporâneas, além reivindicações mais incisivas e direcionadas.

De Adriana, aspectos relativos ao turismo e à gestão da associação vieram com um tom mais latente. Muito se explica, posto que está há alguns anos liderando as ações da associação, conhecendo intimamente os desafios da realização dos projetos. Adriana era a pessoa que participara e encabeçara quase todos os projetos da entidade. Cabe muito bem a expressão de que a AMAO “tem a sua cara”, ou seja, representa as características e as atitudes da gestão que lidera.

Seu depoimento foi feito onde, na época, estava localizado o Ponto de Cultura dos Machadeiros. Muitos dos pontos apresentados já haviam sido abordados informalmente em conversas durante a realização da pesquisa de campo. Em uma delas, pouco depois do natal de 2016, Adriana apresentara projetos realizados e que almejava fazer, ao mesmo tempo que mencionava dadas dificuldades em articular e engajar coletivamente a comunidade. Comentara muito criticamente a forma como declinava o turismo na comunidade, o que para ela carecia de uma gestão que valorizasse as histórias e potencialidades locais. Também fora uma das que mais destacara, em conversas e depoimento, o papel do terceiro setor e de associações para desenvolver demandas a que o Estado não correspondia.

5.2.1.2 Arivaldo Batista dos Santos (“Seu Camisa”)

Atual Presidente da AMAO e participante há pelos menos 23 anos, “Seu Camisa”, como é popularmente conhecido, representa a articulação da Puxada do Mastro. Permanece em constante contato com o poder público, gerenciando e intermediando os interesses entre os diferentes grupos da comunidade.

Foi a última entrevista realizada, isso por escolha do próprio entrevistado, o qual preferia dar seu depoimento somente depois que todas as entrevistas tivessem sido coletadas, bem como depois de se ter acompanhado a celebração. Seu Camisa também intermediou contatos, indicando ao pesquisador nomes e contribuindo com a rede de contatos e informações. São inegáveis a sua liderança e a sua presença na comunidade. Os outros depoentes, por vezes, ao se referirem à associação, mencionavam o seu nome naturalmente. A vinculação de sua figura à AMAO é algo muito forte, e os resultados de

sua gestão se faziam presentes e formaram o imaginário de muitos. Seria equívoco considerar que fosse uma percepção unânime, mas era a mais expressiva sem dúvida.

A entrevista foi realizada de forma mais rápida. Expressar-se diante de um aparelho eletrônico não o intimidava, mas era notável seu comportamento institucional e também como as relações entre o entrevistado e entrevistador influem na construção da fala. Seu Camisa via um pesquisador e uma instituição à qual o pesquisador pertencia, e essas relações não são isentas na construção do depoimento. Sua fala é muito precisa e diretiva e traduz nitidamente os desafios e os anseios que tem, enfatizando a reivindicação de políticas públicas necessárias para a continuidade da celebração e da associação na sua democratização cultural. Seu Camisa demarca o terreno da identificação e pertença com ação e diligência.

5.2.1.3 Cinara Mendes de Andrade

Cinara é uma das moradoras de Olivença que acompanham desde muito jovem a celebração da Puxada do Mastro, além de participar na organização e manutenção da tradição na comunidade. Ela acompanhou mudanças mais recentes nos ritos e modos de se praticar a celebração. Hoje, trabalha na cozinha do Balneário Tororomba, atrativo turístico do local, mas já prestou serviços administrativos ao Estado, principalmente relativos à organização e captação de recursos para a festa. Cinara, além de Secretária na Associação e cozinheira no Balneário Tororomba, atua como voluntária em atividades na Igreja de Nossa Senhora da Escada.

Os contatos com Cinara foram intermediados por Alisson Oliveira Leão, primo do pesquisador. Apesar de ter vínculos familiares e afetivos com o local, não tinha, de antemão, um contato com Cinara, o que, ao longo do período de pesquisa, foi se fortalecendo, ao identificar laços mais profundos. A primeira entrevista versou sobre a história da festa de São Sebastião e da comunidade; a segunda, por sua vez, deu-se para abordar a temática sobre o período de mudança da gestão do município de Salvador, capital baiana, para a prefeitura de Ilhéus na década de 1970.

O momento da entrevista se configurou como um espaço de denúncia e reivindicação – ao poder público – das políticas sociais para a comunidade. Essa linha construtiva, contudo, não caracteriza uma forma de discurso exclusiva de Cinara, mas uma forma de discurso comum quando se questiona sobre o tema da mudança de gestão pública municipal em Olivença. Contrastando a segunda entrevista com a primeira, em

que o tema girava em torno da festa de São Sebastião, o depoimento veio carregado de detalhes, histórias, estórias e narrações sobre o universo simbólico da celebração na formação cultural local. A primeira teve, portanto, um caráter descritivo, pois foi norteadada pela análise e interpretação do processo histórico. Outro ponto relevante e que determinou o caminho de ambas entrevistas foi a noção de posteridade, ou seja, as expectativas futuras para com o destino de Olivença e o futuro da Puxada do Mastro.

Além de Cinara, fora entrevistada sobre a mesma temática, Cristina Maria Santos de Souza. Ela foi indicação de Cinara, como está no depoimento, porque, além de serem amigas, Cristina teve uma participação considerável no processo de transição dos governos estadual para o municipal, e também por ter sido uma das funcionárias da prefeitura efetivadas no cargo público, passando de Salvador a Ilhéus como governo gestor. O relato enfático de Cinara, traço semelhante ao que se observou no depoimento de Cristina, demonstra as dificuldades e os conflitos que a comunidade, representada pela Associação dos Machadeiros, vêm enfrentando na obtenção de apoio público para a organização da Festa da Puxada do Mastro, que envolve não somente ritos religiosos, mas um conjunto de celebrações imateriais, como desfile de Mascarados, Terno de Camponesas, desfile de Boi Estrela (semelhante ao Boi Bumbá) e programação lúdica de shows. Além do apoio para a realização da celebração, a sobrevivência, a autonomia e a qualidade de vida dos moradores são elementos de destaque.

5.2.1.4 Cristina Maria Santos de Souza

Cristina entrou na lista de entrevistados por indicação de Cinara. Funcionária da Secretaria de Educação, com 52 anos à época, Cristina acompanhou de perto como se deu a troca de gestão de Olivença, de Estância Hidromineral de Salvador a distrito e – atualmente - bairro de Ilhéus e os impactos desse episódio. O contato foi intermediado por Mary Ane, tia do pesquisador, a qual fez as apresentações.

A entrevista foi um pouco mais rápida, pois Cristina preparava a viagem de um familiar e tinha uma agenda um pouco cheia. Por essa razão, a entrevista se deu de forma mais direta a alguns aspectos. Seu depoimento também teve como ênfase muito mais as questões administrativas e os impactos locais de uma troca de política pública e, indiretamente, as relações disso com a organização e execução da celebração da Puxada do Mastro, bem como as influências dessa troca nos aspectos organizacionais e operacionais da celebração.

Em todos os aspectos, a fala de Cristina ensejava uma crítica aos processos por que Olivença passou, sendo difícil delimitar, dentre as categorias interpretativas estabelecidas, onde estava pontuada a sua fala. O tom de reclamo se fazia presente na maior parte da construção oral, e seu protesto aparecia até mesmo em falas de memória, lembranças e identificação com a celebração.

5.2.1.5 Edirani Dantas dos Santos

A entrevista de Edirani foi mais curta. 63 anos, machadeiro com 11 anos atuando na organização, era a pessoa que falava com os gestos, com a sua devoção e com seu zelo pelo que representa a Puxada do Mastro. Foi difícil entender se se tratou de timidez, medo ou se sentiu intimidado, mas o assunto não pode ser explanado, porque o entrevistado se limitava a encerrar as perguntas o quão rápido pudesse.

Sua entrevista deu-se de uma forma muito diferente das outras. Irmão de Elisdete Dantas dos Santos, ambos vivem na mesma rua em casas geminadas. Edirani, defensor e entusiasta da Puxada do Mastro, discordara do que ouvira de sua irmã, posto que o depoimento de Elisdete foi carregado de certa aversão a aspectos e a problemas de segurança pública que enfrentara e que tendem a crescer no período em que o destino conta com um maior número de pessoas, ou seja, Elisdete o correlacionou à Puxada do Mastro. Edirani, do pouco que ouviu de reclamação, de forma descontextualizada e incompleta, sentiu-se na obrigação de falar sobre o significado da festa, narrando inclusive como funciona a escolha e derrubada do mastro, momento em que mais participa como machadeiro.

Assim, em seguida à conversa feita com Elisdete, permiti que Edinari expressasse suas considerações sobre a festa. A entrevista não se estendeu, mas sua fala, poucos dias antes do arrasto do mastro, foi corroborada por meio de sua participação no grupo de machadeiros a que pertence. Sua amizade com Arivaldo (Seu Camisa) é muito forte, e ambos são atuantes na AMAO. Da mesma forma que seu amigo, Edirani demarca o terreno da identificação e pertença com ação e uma devotada responsabilidade para que a festa continue.

Seu depoimento foi um dos mais ricos no que se refere à identidade, continuidade e troca entre as gerações. No processo de transcrição, já na transposição do áudio para a escrita, era evidente o quão simbólica era a festa para a sua personalidade. Sua preocupação com a transmissão para as futuras gerações tinha algo de muita

responsabilidade e seriedade, ao mesmo tempo que se percebia um encantamento religioso e identitário.

5.2.1.6 Elisdete Dantas dos Santos (“Dona Neguinha”)

Dona Neguinha, de perfil mais conservador, pouco acompanhou da puxada no que diz respeito à mata e ao trajeto à beira mar. Sua aversão à festa carrega muito de saudosismo, e os traços de identificação com a manifestação surgem somente em um tempo passado, impreciso ou quando evoca as lembranças de seus trabalhos na igreja de Nossa Senhora da Escada, cuidando da imagem de São Sebastião e participando da missa dedicada ao santo. Acuada e apreensiva, sua memória da celebração é construída pelo medo, amparada por riscos iminentes e justificada em qualquer alteração da ordem, da moral, dos costumes, do silêncio e da tranquilidade que almeja para si desde então. O não gostar da festa, mas conhecê-la e dela ter participado por anos, soa no seu depoimento como negação de uma identidade na qual, nesse momento da vida, Dona Neguinha não consegue encontrar os traços de identificação: pertence a uma ordem e a um tempo que não se fazem mais presentes. Desse modo, nega-se, permitindo-se encontrar pequenas marcas que ainda a façam se reconhecer na celebração.

Este é um claro exemplo de como a memória opera no presente e em função de expectativas futuras. Sua aversão, muito legítima, dados seus problemas do cotidiano, ainda assim se mistura com traços de identificação. Pontualmente, na noite anterior ao dia da entrevista, houvera uma ronda policial e boatos de trocas de tiros na região. Tal fato influenciou a sua percepção, iniciando seu depoimento e repetindo, quando entendesse necessário, como a violência estava presente em Olivença e na Puxada do Mastro.

Quando ela foi indicada para coleta de depoimento, dois fatos foram marcantes na caracterização que lhe fizeram: era umas das pessoas que mais anos vivera em Olivença e trabalhara por anos na igreja, acompanhado a celebração. Todas essas informações foram confirmadas e, não por acaso, são representativas do depoimento de Dona Neguinha. Era no aspecto religioso que ela sutilmente revelava tanto os seus traços de pertencimento quanto os de aversão aos aspectos comemorativos que envolvem festas e bebidas. Os depoentes, sobretudo os de idade mais avançada, assim fizeram suas críticas e considerações a respeito das transformações. A diferença de Dona Neguinha foi exaltá-los no tom que tomou sua construção narrativa.

Elisdete foi uma das pessoas entrevistadas que, ao término da entrevista, demonstrou suas marcas territoriais e identitárias, revelando idade, estado de origem e relatos familiares com intimidade e sem medir palavras, ainda que iniciara a conversa mais acanhada e indisposta a falar sobre a celebração.

Ah tem muito tempo. Sou sergipana. Sou quase baiana. Eu vim ia fazer quatro anos, ainda no pau de arara. Naqueles carro, que passa o dia todinho nessas estradas ai. E depois meu pai não pode mais voltar, ai nós ficamos até hoje. Já se foi. Ai como diz a música de Luiz Gonzaga [canta trecho]. (Elisdete, 2016).

Sua história de migração de Sergipe para a terra do cacau, no século passado, aos quatro anos de idade, é um relato muito característico de um momento de migração ao sul da Bahia, em busca da riqueza do cacau. No entanto, os trabalhadores viveram a duras penas, sob a exploração do trabalho nas roças. Sobre esse momento, o escritor Jorge Amado, dedicara o seu romance “Cacau”, a partir de uma história narrada por um sergipano, a contar poeticamente sobre o cenário da Ilhéus daquele tempo.

5.2.1.7 Joselita Santana Mendonça (“Dona Jó”)

Na época de realização da entrevista, Dona Jó somava 78 anos vivendo em Olivença. Como ela mesmo narrara, fora a primeira vez em 1938. Desde a década de 1940, passara todos esses anos vivendo nesse reduto e, com muita devoção, acompanhara as Puxadas de Mastro. Sem dúvida, é uma das participantes mais antigas. A lembrança de Dona Jó é feita com detalhes minuciosos, e a narrativa sobre as transformações que presenciara na forma de se celebrar é evocada com muita felicidade e brilho nos olhos. O ato de rememoração tornara-se um momento de fé e partilha. Seu depoimento converteu-se num dos mais belos relatos de tantos anos de vivência da celebração a São Sebastião. Dona Jó falecera ainda no processo de construção da pesquisa, em junho/julho de 2018.

Segundo a entrevistada, mudanças ocorreram na forma de se realizarem os ritos, nas comidas divididas, nas vestes, no público participante. Ela também destaca e analisa criticamente o caráter de socialização que tomaram os festejos, inclinando-se para os aspectos profanos da celebração (bebidas, músicas e socialização festiva). Apesar do tom vital de sua narrativa sobre a festa ter como norte a veneração devota da festa, ela não hesita em dizer que, dentre o que mais gostava de acompanhar, eram os momentos em que se dançava e as músicas entoadas enquanto se puxava o mastro. Nitidamente trata-se de um dos momentos mais comemorativos e eufóricos de toda a celebração.

Mesmo acostumada ao ritmo mais calmo e tranquilo que Olivença tem, ela demonstra lucidez ao fazer o que a maior parte, se não todos, os depoentes fizeram: reivindicar e denunciar as omissões do poder público para com o desenvolvimento de Olivença. Os anseios de Dona Jó não eram tão incisivos e veementes, se comparados com os dos demais, mas foram notórias suas reivindicações para a melhoria da qualidade de vida do seu bairro. Sua resignação e passividade são compreensíveis, dada sua idade, história de vida e, principalmente, as grandes transformações que vivera, dentre elas as políticas de habitação, tecnologia, desenvolvimento de estradas, etc.

Outro detalhe relevante foi o contexto de realização da entrevista: o depoimento de Dona Jó foi acompanhado pelas memórias de Geovaldo Santana, que também participou da entrevista. O pesquisador esteve numa posição muito mais técnica e passiva de escutar as lembranças de ambos, mediando quando necessário algumas perguntas pontuais. A amizade e os anos de experiências que tinham desenharam o ambiente da entrevista em um espaço de conversa e receptividade íntima e amigável. Por vezes, algumas questões feitas a ela foram encaminhadas sensível e descontraidamente por Geovaldo, dados o convívio, a proximidade e a ambientação. Foi o depoimento que mais se distanciou da forma de perguntas e respostas, privilegiando o compartilhamento de lembranças.

O impacto da festa na vida dela fica claro, no momento em que lamenta estar impedida de participar, porque apresentava problemas para locomoção e dependia de um andador para sua mobilidade. Apesar da tristeza, a queixa é feita com bom humor. “Eu hoje não gosto de nada, porque não posso participar de forma nenhuma (risos)”. No entanto, ela participa hoje na lembrança dos que seguem realizando a celebração, mantendo viva a ancestralidade da tradição. Dona Jó segue viva como legado.

5.2.1.8 Josival Teixeira de Magalhães Cacique Sussuarana (“Nani”)

Cacique em exercício da Aldeia Igalha, Nani, nascido em Olivença, viveu anos fora do território e retornou no período de fundação da Aldeia. A entrevista ocorreu em uma manhã na sua casa, dentro da Aldeia, com seus familiares próximos, assistindo à entrevista. De todos os depoimentos, foi o que a questão indígena mais se fez presente. Sua construção narrativa trazia uma fala com tons de resistência e reclamo.

O depoimento foi prolixo, pois Josival utilizava digressões e contextualizações históricas para construir suas respostas. Se, por um lado, isso representava seu

conhecimento sobre a questão indígena e a negação da identidade étnica dos descendentes de índios em Olivença, por outro lado, soava como uma afirmação frente a uma pesquisa formal e institucional. O entrevistado conta a história a partir de um lugar e com as interferências do presente. Sua fala é, portanto, construída em um ambiente socialmente complexo e conflituoso, principalmente se tratando dos Tupinambás em Olivença.

Era perceptível, em sua construção narrativa, que, ao contrário dos outros depoentes, Josival não se apropriava da Puxada como formadora de sua personalidade e sua identidade, ficando clara a sua apropriação tardia. Questões relativas à sua participação ou identificação com a celebração recaiam em apontamentos genéricos e impessoais. Apesar disso, a percepção coletiva sobre a festa e sobre o turismo na comunidade foi feita com apontamentos precisos e sensatos. Suas reivindicações, de cunho coletivo ou percebidas como uma consciência e demanda da coletividade, foram muito legítimas e bem pontuadas. Nelas, havia uma fala mais subjetiva e aspirações ditas com naturalidade.

Essa relação um tanto quando ambígua com as memórias e identidade da festa revelam não só a complexidade que ela congrega, mas responde como a identidade dominante não responde ao que as identidades sobreviventes e resistentes realmente expressam. Para Marcis (2004), forças dominantes negam a identidade étnica dos descendentes de índios em Olivença, contudo “os índios, mesmo considerados como “civilizados”, continuaram sendo identificados e se identificando como índios” (MARCIS, 2004, p. 63).

O depoimento de Josival retrata o impacto das forças dominantes na cultura indígena e como isso se construiu tanto em campos simbólicos, como em campos físicos e materiais. Além disso, retrata o depoimento da apropriação social, da resistência, da luta por reconhecimento étnico e territorial e de como o patrimônio é também instrumento de luta política.

5.2.1.9 Zélia Cardoso de Melo (“Dona Zélia”)

Zélia de Melo ou Dona Zélia, como é conhecida, é um caso à parte na série de entrevistas. Construir uma entrevista linear, regimentada por perguntas e respostas não correspondiam aos pensamentos e à sabedoria que ela acumulara em sua existência. Suas ideias, concepções e impressões residiam no plano espiritual e imagético. Identidade e identificação, para Dona Zélia, se misturavam com a devoção e a fé de maneira

sobrenatural: a celebração de São Sebastião, para ela, transcendia qualquer aspecto de identificação pelo bem patrimonial. Ousa-se dizer que ela faz parte da sacralidade e do que se pode compreender como manifestação da Puxada do Mastro em Olivença.

A seguir, fotografia de Dona Zélia. Ela pausa para a foto na mata, no dia em que se realizava a Puxada. Leva roupas e adereços sempre bem expressivos, feitos artesanalmente com materiais coloridos e reciclados. Ela exprime o poder da celebração. “Rapaz, não tem um canto que eu vou meu filho, todo canto graças a Jesus, que eu sou benção e vida. Pode nunca ir num lugar que eu não conheço, quando eu chego todo mundo tem amor, né não?” (Depoimento de Zélia, 2017).

Figura 10 - Zélia Cardoso de Melo

Fonte: arquivo pessoal do autor (2017).

De idade avançada, com anos de vivência, ou como ela mesmo dissera, “*desde mocinha*” participando da festa, a memória de Dona Zélia está referenciada nos elementos sagrados que a manifestação expressa. Seu depoimento, portanto, é uma transcrição das canções e cantigas que aprendera com o poder divino de “*Deus que me dá o poder de saber, aprender e rezar tudo*”, como afirmara. Cantar, para ela, era a forma mais sublime de narrar e descrever o significado e a importância da celebração. Pelo contato e por

alguns dos relatos que “entonara”, percebeu-se que a dimensão religiosa e toda a sabedoria que ela carrega não são coisas encerradas na manifestação ou devoção ao santo. É uma anciã da cura, da bonança, da arte musical, da dança e de conhecimentos de toda ordem divina.

Seu depoimento não seguiu rigorosamente as categorias de análise estabelecidas, sendo entendido como marca de identidade e identificação ou até mesmo um elemento de transcendência espiritual característico de sua personalidade. O turismo aparece em algum momento de sua fala como descrição da euforia que a festa promove na região e, em seu discurso, percebe-se o tom de orgulho, felicidade e altivez que se põe ao se aproximar da data de Puxar o Mastro de São Sebastião.

Dona Zélia representa a máxima da sabedoria popular, um patrimônio da cultura viva, um “Tesouro Humano Vivo representante do patrimônio oral e imaterial” ou, na concepção francesa de “Maître d’Arts”, como definiriam as políticas de enfoque mais antropológico e personalista sobre a percepção patrimonial. É ela própria uma marca da Puxada do Mastro de Olivença, que só o tempo dirá como salvaguardar.

5.2.2 Depoimentos

Quando eu chego lá, né? Quem corta o pau primeiro é eu, do machado, aí eu chego canto:

“Glorioso São Sebastião/ Hoje chegou o seu dia/ acompanhando com seus romeiros/ Com prazer e alegria”.

Ai eu tô batendo o pandeiro e cantando, sabe? Ai quando termino de eu cantar, aí pego o machado, os homens me dá o machado aí eu dou três, quatro machadada no pau. Ai entro o pau dos homens e saio. Fico na pista esperando puxar ele, pra gente trazer até Olivença.

Aí eu pego na corda e vem todo mundo cantando:

“Aruê dão, Aruê dão, dão/ Vamo puxar esse mastro/Que é de São Sebastião/Aruê dão, aruê dão dão/ Aruê dão dão virou e Aruê dão dão virá”

E eu só virando! Venho na frente só dançando com o pandeiro e tocando na frente e dançando no meio do povo, até a hora que chega aí na, de junto da igreja. Quando chega na igreja a gente vai pra dentro da igreja aí eu faço minhas oração.

“Que gosto eu cheguei/ Aqui neste lugar /Que o menino Deus/ Viemo adorar/ Viemo adorar/ Com muita alegria / Que o menino Deus / Filho de Maria /Filho de Maria/ Nasceu em Belém /Que louvemo a Deus/Para sempre amém”

Ai [pigarro]

“Nessa igreja eu cheguei/Pra Jesus Cristo nos abençoar/Salve a nossa estrela guia/Salve o santo do altar/Essa estrela é tão formosa/Quem anda com ela é Jesus/Com a sua linda força e também com a sua luz/Oh, meu Jesus querido/De nós tenha compaixão /Pelo cálice e pela hóstia/ Que meu Jesus está na mão/ Jesus Quando veio ao mundo /Aos seus discípulos ensinou/ Quem do meu sangue beberei /Quem de minha hóstia comereis/Do seu sangue fez o vinho/E do seu corpo fez o pão/Para dar aos bentos filhos/ Porque todos somos irmão”.

Todos nós somos irmão! Filhos de Jesus, né não? Só tem um pai que aquele lá de cima, que é o nosso pai. (Depoimento de Zélia Cardoso de Melo, 2017)

5.2.2.1 Categorias A e B: (a) Continuidade e transmissão e (b) Educação não-formal e trocas de vivências entre gerações

Elegeram-se apresentar ambas as categorias em conjunto, posto que, na análise dos depoimentos, se percebeu que transmissão e vivências entre as gerações são concebidas como preocupação com o impacto para as futuras gerações, bem como as possibilidades educativas que isso acarreta. Nesse sentido, é fulcral a colocação de Queiróz (1991, p. 3), em que diz: “o relato oral constitui sempre a maior fonte humana de conservação e difusão do saber”.

Com relação ao impacto nas futuras gerações e as vivências entre os mais novos com os mais velhos, um dos primeiros relatos é o seguinte:

Os mais novos são bem aceitos. Eles fazem a parte dele porque os pais, cada pai tem o dever e a obrigação de manter esses filhos desde os 5 anos, que no caso meu neto, meus filhos, começaram a andar pra mata com 5 anos de idade, então eles estão inseridos nessa festa com muito carinho pra que acabe. A gente se vai. Os velhos se vão. E eles ficarão. [...] Bom, isso é os pais realmente ter consciência pra que essa festa nunca tenha fim. E levar seus filhos, levar seus amigos como participante. Que isso é muito bom. Não é só o nossos filhos, os filhos indígenas que terão que ir: somos todos nós que temos que participar dessa festa. (Depoimento de Arivaldo, 2017).

Edirani, mencionando inclusive Seu Camisa (Arivaldo), fizera uma colocação semelhante:

Eu já falei pros meus filhos, meus netos: “eu tenho 63 anos, quando eu não puder cês vai no meu lugar”. É igual camisa [Arivaldo] ali, já leva ali o mocinho dele, tem João Grilo que é machadeiro, meu cunhado. O que gente não puder os netos ou filho, eu tenho um filho que já vai já. Já vai com a gente. (Depoimento de Edirani, 2016).

No sentido de continuidade e das maneiras de se perpetuarem as práticas e costumes da celebração, muitas das considerações mencionaram diretamente o papel da AMAO, tanto pela sua razão de existir e porque surgira em Olivença, quanto pelo modo como atua e as contribuições que visualizavam.

A finalidade da Associação dos Machadeiros? É pra o resgate mesmo da Puxada do Mastro de São Sebastião, porque ela foi idealizada pra isso, né? Pra que esse, essa cultura não venha acabar na comunidade. (Depoimento de Adriana, 2017).

Para Cinara, o surgimento da AMAO tem relação direta com a preservação e com o desejo dos mais velhos em manter viva a tradição:

Olha bem, lhe dizer ao certo como surgiu [a associação] eu não sei lhe falar, porque eu já peguei o bonde andando. Como se fala né, “peguei o bonde andando”. Mas surgiu justamente disso, dessa consciência de se manter a festa, porque se você não cuidar, entendeu? Ela pode se perder, é tanto que se você for olhar o pessoal de coordenação da festa, são pessoas já idosas né?, tem uma turma já antiga, que já mora aqui há muito tempo e não quer ver a festa se acabar. Então eu acredito, já é uma opinião minha, que a Associação surgiu – é uma associação sem fins lucrativos. O principal dela é a festa Puxada do Mastro, né – ela é quem corre atrás de tudo, é quem vai pra mata marcar, escolher o mastro, é quem organiza a missa, entendeu?, junto com o padre, faz toda a programação cultural também junto, então ela surgiu acredito, com certeza, nesse intuito de poder manter a festa, né. É uma festa antiga, e a gente tem que conservar, não pode deixar morrer essas coisas. (Depoimento de Cinara, 2016).

Enquanto as duas primeiras, membros da AMAO, mencionam a razão e o surgimento da associação, Cristina, Elisdete e Joselita citam suas impressões.

Eu espero assim, que o pessoal, tem os machadeiros, né? o grupo dos machadeiros e tudo e que eles consigam segurar porque é uma festa tradicional, e pra que não morra, não morra, entendeu? (Depoimento de Cristina, 2017).

Um detalhe comum é mencionarem o nome do diretor da Associação, para referirem-se a ela. Para Joselita, “melhorou muito, eu achei com [seu] Camisa. Porque ele sempre tá fazendo um evento, ontem mesmo disse que fizeram um pras crianças, né? E agora já consegui arrecadar. Tem conseguido um bocado de coisinhas ”.

Melhorou cem por cento depois que colocam esse negócio da Associação dos Machadeiros. Eu achei que melhorou. A organização é mais. [...] Agora depois da associação, melhorou muito. Tem com quem conversar se você não sabe, você quer saber alguma coisa você vai a [seu] Camisa, a Edinari, que é meu irmão aí. Tem muitos deles aí, então eles explicam, né? pode reunir se não for, a pessoa também pode levar uma assinatura, aquele coisa, lá pra prefeitura pra poder, né? [...] Se não tiver outro que tome conta, né? aí acaba. Depois dessa Associação tá bom. Ainda mais depois que passou. Quando era meu irmão, não prestava não. Agora com [seu] Camisa. Vai ser ele. Até na hora que ele morrer. Ai toma a frente. (Depoimento de Elisdete, 2016).

Josival fora o único que trouxera, para o elemento continuidade, menções ao poder público. Para ele, continuar e manter a festa precisa de mais ajuda do governo. Mas o que ele considera como riscos à manifestação seria a incerteza de políticas favoráveis à permanência indígena em Olivença.

Enquanto existir o, enquanto o indígena existir aqui dentro, ela vai existir, ela poderia estar em risco se o indígena não existisse né? Mas até enquanto o indígena existir e lembrar que é uma tradição dele, que já veio dos antepassados, e manter ela viva, ela vai continuar, mesmo com ajuda do poder público ou não, ela vai continuar. Ou com um ou com dois, ela vai continuar. Agora a gente espera que ela continue pra melhor né? [...] A Associação dos Machadeiros foi uma coisa muito boa que a comunidade organizou, já é uma organização da comunidade né? Que é onde envolve aqueles indígenas né, que eles já vinham participando da festa, da Puxada do Mastro há muitos anos onde eles resolveram se organizar através da Associação, então se eles se manterem assim, organizados com a associação organizada, a festa só tende a fortalecer, fortalecer mais né? Porque todo ano eles vão pra mata, participam, vem participando, e agora com a associação eles vem participando mais, não ficou solto, né? (Depoimento de Josival, 2016).

Todos os aspectos que remetem à transmissão retratam valores a serem partilhados. Arivaldo trouxera a máxima da imaterialidade e do corpóreo que envolve a celebração e, indagado sobre as formas de se partilhar a festa, ele respondera: “Bom, a transmissão é feita corpo a corpo.”. Para além dos elementos sensíveis ao simbolismo da Puxada do Mastro, a transmissão não se dissocia dos elementos materiais, imateriais e da natureza presentes. O patrimônio e suas categorias tampouco são vividas de forma estanque. Assim, a questão ambiental aparecera tratada como um valor de continuidade da própria celebração.

Hoje também com a questão da consciência ambiental, hoje você tira o mastro, mas você tem que fazer o replantio, o pessoal tá pegando no pé, e a turma aqui tá levando isso a sério. Eu não sei te dizer quantas mudas se replantam, mas ao derrubar uma, é compromisso da Associação com a comunidade - porque a festa é feita Associação e Comunidade – que se faça replantio, né. (Depoimento de Cinara, 2017).

Elsidete expressara uma crítica pontual, comparando como era bonita a Cepa (parte que fica do corte da árvore) e como aquilo causava queda de outras árvores. Joselita trouxera o elemento geracional, referindo-se a “ir com os meninos”, expressão que utilizara para referir-se as crianças. Na imagem a seguir (*Figura 11*), é possível perceber a troca que é feita no replantio, mencionado por Cinara, ampliando as perspectivas sobre a Puxada para além da festa em si. É uma troca constante e plural dos mais velhos com os mais novos.

Porque antigamente cortava, mas não plantava. Mas agora não, quando volta tem de plantar uma, pra deixar lá. Tem de plantar. Mas hoje tá tudo, já. Ai agora o Ibama exigiu esse negócio de corta. Tem vezes que ele até vai com os meninos, mas tem de levar uma pra plantar no lugar que cortou aquela, e é bom né? (Depoimento de Joselita, 2016).

Figura 11 - Replanteio de mudas

Fonte: arquivo pessoal do autor (2017).

Já caminhando para as propostas e possibilidades de educação identificadas pelos depoentes, Cinara fizera uma das afirmações que melhor representam e sintetizam a transmissão e trocas de saberes. O que Arivaldo chamara de “corpo a corpo”, ela relataria como prática e ação do corpóreo. As menções a “corpo” e “corpóreo” são referências que utilizaram para expressar o que seria o contato cotidiano, a vivência do dia a dia e a interação entre as pessoas. Alguns pontos identificadores dos aspectos levantados no estudo são percebidos em práticas da Puxada do Mastro. O rito de puxar um mastro e o mastaréu, o último dedicado às crianças, demonstram a máxima do patrimônio imaterial quando a noção de impacto nas futuras gerações toma forma nos saberes, práticas e costumes inerentes à celebração em Olivença.

A participação dos machadeiros: existe um grupo que faz a escolha do mastro, tá? Existe o grupo que corta esse mastro. Existe também que vem conduzindo o mastro porque você tem que ter cuidado quando é muita gente que puxa, pode acontecer um acidente de alguém passar à frente e bater a perna. Então tem toda essa, essa... Esse trabalho, né? De você... Pra você poder conduzir bem, pra que não aconteça nenhum acidente, né? Os machadeiros. E tem um detalhe: e tem o mastro grande e tem o mastro das crianças, que já é uma maneira de educar eles pra futuramente eles assumirem a festa, porque daqui um dia a gente para. Aí tem o mastro das crianças, o mastaréu – “mastaréuzinho” que a gente fala. Aí tem uma pessoa responsável que evita desses menino puxando, rastando esse mastro – menor é claro – deixa que eu pego [queda de objeto]. Menor é claro, e tem o mastro grande que é da turma

que traz, né? E também nessa luta aí, nessa campanha pra não morrer, né? A gente precisa formar aí uma garotada nova, né? Pra ela poder futuramente conduzir a festa. (Depoimento de Cinara, 2017).

Não há melhor forma de se discutir a educação patrimonial e turística senão partindo das considerações sobre a educação informal, construída no campo simbólico em tempos e espaços cotidianos. As menções mais diretas que declaradamente foram chamadas de educação não formal foram as de Adriana e Josival. Isso porque ambos têm contato e experiência com a modalidade educativa. Os demais fizeram menções a projetos e ações que aludiam a modalidade. O principal elemento que norteou essa pesquisa é como os elementos salvaguarda e manutenção da manifestação são intrínsecos e imanescentes à sensibilização, consciência e apropriação pelos descendentes em Olivença por meio da educação.

Dentro do Ponto de Cultura a gente tem várias oficinas, né? São três anos, essa verba é administrada nesses três anos, então aí tem várias oficinas esse resgate mesmo da parte cultural que a gente faz dentro também do Ponto de Cultura, mas a gente tem outros que é trabalhar com a conscientização para o meio ambiente, que é a reciclagem. Trabalhar com reciclagem, material reciclado. A gente trabalha com artesanato da própria comunidade, com artesanato indígena. É valorizar mais essa área, né? E todo o Ponto de Cultura é no contexto indígena, mesmo, pois, a gente faz parte de uma comunidade indígena e a gente trabalha em cima disso. (Depoimento de Adriana, 2017).

Ela relata ações e projetos que encabeça dentro da AMAO, deixando claro, neste estudo, que as perspectivas de incorporação da educação discutidas já partem de movimentações endógenas. Também fica a cargo da associação o replantio que é realizado posteriormente à Puxada, por isso a menção à conscientização ambiental feita pela depoente. Percebe-se, durante o tempo de realização da pesquisa, um crescimento dos programas e atividades nessa área. O Ponto de Cultura dos Machadeiros aparece como catalisador dessas ações.

Associando a questão indígena, Josival relata o exemplo da escola indígena na zona rural, a Escola Estadual Indígena Tupinambá de Olivença, a qual, além do ensino formal, incorpora práticas da educação não formal no desenvolvimento do ensino-aprendizado. A escola é um modelo de educação na região. Costa (2013) discute-a como concepção de sustentabilidade e educação diferenciada.

Hoje existe uma escola indígena em Sapucaieira né? Ela é uma escola indígena estadual tupinambá de Olivença, é uma escola estadual onde ela tem a aula de ensino diferenciado né? Essa parte diferenciada que é essa parte cultural ela é ensinada lá, os professores já ensinam né. E onde também existem os núcleos escolares, onde nesses núcleos também é ensinado também né, os cantos, os rituais tudo, pras crianças. (Depoimento de Josival, 2016).

Adriana chega a elencar, em momentos distintos do depoimento, dois pontos de necessidade e desejo com relação à educação na comunidade. No primeiro, ela visualiza que não cabe exclusivamente à AMAO o papel de reivindicação pela democracia cultural e ressalta a presença indígena:

[...] que não só a gente como Associação deve lutar pra não acabar a cultura. Mas que a gente trabalhar essa mentalidade nas gerações pequenas. Nas pequenas gerações, pra que elas cresçam já se desenvolvendo em cima da Puxada do Mastro, né? Que é uma festa, uma festa secular, uma festa que foi passada de geração a geração. Uma festa indígena e a nossa comunidade é indígena, entendeu? Então, ela precisa mesmo ter esse olhar especial pra essa festa. (Depoimento de Adriana, 2017).

Em um momento posterior, ela apresenta a necessidade de se:

Trabalhar dentro da comunidade com as pessoas da comunidade. Trabalhar empreendedorismo, trabalhar essa parte mesmo do turismo, capacitar as pessoas pra ser “guia turístico” né? Trabalhar no Turismo. Trabalhar as crianças aqui, “ah, vai vir um turista e nós não sabe a história da igreja, não sabe a história da praça de Olivença”, entendeu? Esse tipo de coisa. (Depoimento de Adriana, 2017).

Cinara trouxera uma percepção muito assente sobre como as trocas entre gerações e como o saber partilhado ancestralmente são princípios muito fortes da educação na comunidade. Inclusive, chega a descrever um exemplo. Ela também defendera uma inserção de matéria e conteúdo sobre a Puxada do Mastro.

Você quer ver um detalhe? O rapaz que organiza o boi estrela, na casa dele ele tem assim uns, uns “trezentos” sobrinhos. Então, aí todo mundo cresceu vendo aquilo. Quando você faz o grupo das camponesas eles tão tudo lá dançando, porque vê o tio dentro de casa armando o boi, cantando, fazendo as coisas, aí elas tudo dançam, participam. Mas quando você parte pra outro grupo “Ah, não quero não” “Não me interessa”, né? Aí precisa-se fazer um trabalho melhor, né? (Depoimento de Cinara, 2017).

A fotografia a seguir (*Figura 12*) mostra crianças participando do cortejo do Boi Estrela no Terno das Camponesas mencionado por Cinara. Na praça de Olivença, em torno do Boi, as mulheres dançam agitando suas saias de pano largas. Adolescentes e crianças participam da dança. O ato na praça ocorre depois do cortejo pelas ruas do bairro. Nos últimos anos, menos adolescentes estiveram dispostos a participar. As crianças costumam ir pela participação com seus familiares, e os mais jovens acabam se envolvendo mais com as festas e shows musicais que ocorrem ali. Este é um dos apontamentos feitos por Cinara, que defende a participação ativa dos familiares na manifestação e a conscientização sobre a celebração para as crianças.

Figura 12 - Crianças participam do cortejo do boi estrela no terno das camponesas

Fonte: arquivo pessoal do autor (2018).

Veja bem, é, é. Não existe assim um projeto, alguma coisa durante o ano. Por si só, por eles verem já é uma escola, né? Como é. Mas assim, tem esse cuidado com as crianças – que também não são tão crianças, né? – são mais adolescentes. [...] houve uma vez, alguém comentou alguma coisa a respeito de se colocar como matéria nas escolas, porque tem criança aqui que é como eu te falei conhece a festa porque vê, né? E como eu também fui vítima disso, a pessoa me fez uma pergunta e eu disse “meu deus, eu tô há tanto tempo vendo isso e não sei responder”, entendeu? Então houve uma vez um projeto nesse sentido de se colocar como matéria pras crianças na escola entenderem. [...] Então, as crianças em si a única preparação que tem é quando chega a festa, mas não existe nada feito durante o ano. Engraçado que teve uma escolinha em Ilhéus, do centro de Ilhéus, que veio visitar aqui. E eles queriam conhecer a festa da Puxada do Mastro. Aí seu camisa, que é o presidente da Associação, levou eles pra o Centro Cultural. Aí quê que ele fez? Improvisou um mastro, botou uma corda e colocou eles pra descer lá do balneário e vir até a praça rastando o mastro, o grupinho da escola de Nossa Senhora da Vitória, da Piedade, não sei. Aí veio esses menino na rua, menino, arrastando esse mastro. Pra eles foi um sucesso. Ave maria, foi uma experiência incrível! Aí ele disse “então, é isso que a gente faz. A gente vem da mata rastando...” – e seu camisa atrás com o grupo cantando, né? E eles rastando esse mastro e foto, foto, e filmando, filmando. Quer dizer, pra eles foi um sucesso. Então com certeza serviu de muita coisa, né? Agora assim, como eu falei, a gente precisa batalhar nesse sentido que se torne matéria, né? Passar um pouco da história da comunidade pras crianças aqui aprenderem, porque assim como eu, eu aprendi vendo e aí eu ia perguntando e comecei a me envolver dessa maneira. (Depoimento de Cinara, 2017).

Por fim, ainda no campo da continuidade, transmissão e educação, houve três expressões de desejos, anseios e prospecções com relação ao cenário da puxada:

A mensagem é que a gente, que os jovens, né? Eles continuem, eles peguem muito os mais velhos, eles estude. Aprenda também as coisas que já passou e que vem acontecendo como a Puxada do Mastro, que eles não deixem morrer essas tradição porque amanhã nós tamo, pode dizer que tamo indo embora, mas eles vão ficar e se eles não guardar isso ai hoje, se eles não guardar isso. Porque isso é uma riqueza muito grande, porque eles guardando isso ai, eles vão passar pros filhos dele, vão passar pros netos e não vai deixar morrer aquela tradição que já vem desde os 517 anos de invasão que o Brasil sofreu. A minha mensagem é essa: não deixar morrer essa festa. (Depoimento de Josival, 2016).

Já Adriana diz:

Não sei, mudanças prósperas. Pessoas que pensem como nós, que queiram arrumar uma coisa em Olivença, que a comunidade abra a mente, né, pro que tá acontecendo e não fiquem com os braços assim cruzados vendo o tempo passar. Porque o tempo vai passando e as coisas junto passam com ela né? E vão ficando pra trás e a gente não resgatar esse e se a gente não mostrar pras gerações futuras o que a gente tem de bom que é necessário porque aí vai se acabar. Então a gente precisa mais dessa, sei lá, da união mais do povo, da comunidade, e que as pessoas que vão gerenciar a Associação que saiba buscar também isso né, as políticas públicas, e o resgate dentro da comunidade que é a Puxada do Mastro de São Sebastião. (Depoimento de Adriana, 2017).

E Cinara, almejando por pessoas conscientes em zelar pela cultura local: “a gente precisa manter isso vivo, né? Porque assim como minha mãe me conta, eu quero um dia, quando chegar na idade, dela contar também pros outros também, né? Como foi que eu vi aqui, né?”. Não há melhor maneira de se discutir sobre a salvaguarda, senão pelo poder e impacto que os depoimentos revelam sobre a educação e participação da comunidade e seus membros nas trocas de experiências de tal ordem.

5.2.2.2 Categoria C: Salvaguarda da referência cultural imaterial, associada ao turismo enquanto prática de difusão

A menção ao turismo surgira muitas vezes nas narrativas, ainda que não lhe fossem direcionadas perguntas específicas. As características e a interferência do turismo em Olivença são marcantes. É preciso entender que o fenômeno é complexo, suas nuances refletem impactos, percepções e visões muito distintos nos setores sociais. Não somente relativas à Puxada, foram destacadas críticas à política e gestão pública do turismo no município, considerando principalmente a troca de gestão da capital do Estado da Bahia para Ilhéus.

Algumas frases pontuais, mas bem expressiva ditas por Elisdete como “o povo só quer festa. O povo vive de festa e de venda”. (Elisdete, 2016), ou por Arivaldo, que diz “essa festa não é uma festa comum, é uma festa religiosa, tem âmbito religioso e de boa aceitação. Os turistas amam essa festa” (Arivaldo, 2017). Especificamente sobre a

continuidade da festa, Cinara expressa com relação à salvaguarda, “e manter viva a tradição, manter viva” (Cinara, 2017).

Para uns, a difusão da celebração pelo turismo enseja relações de salvaguarda, como nos depoimentos de Adriana e Cinara. Para outros, enseja oportunidade de vendas e associam o turismo aos benefícios econômicos, como descreve Arivaldo. Muitos apontam críticas contundentes direcionadas essencialmente à gestão pública.

Porque assim a gente depende – a questão não é depender – mas a gente tem a contrapartida do município. Pois a festa ela hoje se tornou profana, então o público maior é dessa parte, então a gente necessita que esse público esteja presente pra ver essa cultura acontecer, entendeu? Porque só dependendo da comunidade em si – não é que acabe, não quer dizer que vai acabar – mas a gente precisa mesmo desse público de fora pra tá assistindo, pra tá vendo, entendeu? (Depoimento de Adriana, 2017).

O depoimento de Adriana também demonstra a influência do turismo sobre as transformações na forma de se celebrar. O que muitos descrevem como mudanças que tendem para a socialização que toma os festejos, ela vai descrever usando o termo mais comum de se ouvir por lá: o profano. Isso delimita muito notoriamente como o campo religioso se relaciona com a identidade de alguns moradores, e o campo festivo, com turistas, visitantes e com as novas gerações que buscam nos festejos suas maneiras de se relacionar com a Puxada do Mastro.

Ainda enquanto prática de difusão da celebração e divulgação entre os visitantes, Cinara descreve:

Aí o turista ele age dessa maneira, é mais de olhar, fotografar, quer compra uma camisa. Aí sobre no mastro pra bater foto. Muitos perguntam, né? – o que que é aquilo ali? O porquê daquela festa – então ele participa dessa maneira. Mas assim arriscar arrastar corda, vim lá da mata pra cá pra rua? Ah, são poucos. Mas assim é uma turma legal. E divulga, e divulga que eu tenho amigos fora aí de vez em quando me passam mensagem, né? Que alguém veio aqui, viu a festa, gostou, e chegou lá e contou. (Depoimento de Cinara, 2017).

Entre os entrevistados de maior idade, Zélia e Joselita são as que vão pontuar, com relação aos anos acompanhando a festa, o perfil dos visitantes e a relevância da festa na região. Seus relatos descrevem com certo entusiasmo a propagação que a celebração tem.

De fora vem muita gente. De primeiro não tinha muito assim, porque era mais o povo da roça. Daqui e da roça. Mas depois que começou, a assim, botar no calendário, e começou que tá vindo muita gente de fora. Uma festa tradicional. Então vem muita gente, mas antigamente não, era só o povo de Ilhéus, vinha as vezes, de Itabuna, mas era pouca gente. Assim, agora, mas da roça, o povo vinha da roça. Mas ainda vem, muita gente vem da roça. (Depoimento de Joselita, 2016).

Um pouco mais eufórica é a descrição de Zélia:

Ave maria! Vem turista, que cê vai ver coisa é amanhã. Essa praça aí, rapaz mais de cinco mil pessoa que vem meu filho amanhã. Ave maria! Fica ali de junto com [inaudível] de onde os homem tá tocando, cantando. Fica de gente ali até chegar cá embaixo de gente. Mais de cinco mil pessoa ano passado. Quanto mais agora, no verão. Viu é muita gente de longe, muita gente de Salvador, São Paulo, do Rio de Janeiro, vem gente de todo canto pra essa festa. Essa festa aí é gabada [famosa] por todo canto. (Depoimento de Zélia, 2017).

Quanto aos aspectos econômicos envolvidos nas percepções do turismo como fator para o desenvolvimento, observa-se:

Bom, o turista nisso tudo aqui aparece em tudo que acontece em Olivença. Acontece nas nossas “vendage” [vendas]. Acontece nos nossos alugueis, as pessoas alugam suas casas pra esses grupos que vêm. Eles gastam aqui em Olivença, então são coisas que é beneficiado Olivença através do turismo. O turismo está presente em Olivença, assim como Olivença está presente pra receber o turista. (Depoimento de Arivaldo, 2017).

As complexas relações entre o turismo, a Puxada do Mastro e a cultura indígena foram enfatizadas pelo Cacique Nani. Ele sintetiza os anseios locais com um discurso voltado à participação ativa e à delegação de poder à comunidade indígena. Ele faz denúncias ao afastamento do poder público diante de tais problemáticas.

A percepção do turismo que a gente vê, a gente vê o turismo como uma coisa benéfica pra comunidade, né? Mas desde que esse turismo seja em parceria com a comunidade, onde a comunidade também ganhe com o turismo e onde o turista também que chegue se sintam bem aqui e também ele ganhe também. Então na verdade eu vejo o turismo como uma parceria, onde os poderes públicos ainda não conseguiu organizar essa parte aqui dentro. Eles deixam muito a desejar. Por exemplo, esse ano mesmo, esse ano quem tá organizando aqui essa parte do turismo somos nós. Hoje nós estamos ali com 25 barraca ali só de indígena ali naquela área do lado de cá. Nós lutamos e lutamos até que conseguimos. 25 indígenas ali onde vai tá onde eles vão trabalhar naquele verão agora, vendendo seus produtos, uns vão vender cocada outros vão vender beijú outros vão vender licor. Quer dizer, cada um vai vender seu tipo de produto ali, outros vão vender coco, cada um vai vender seu tipo de produto ali. Mas isso tudo, essa organização tudo tá partindo da gente. Nós não temos ajuda nenhuma nem da prefeitura, nem do Estado, nem do Governo, né? Quer dizer, na verdade nós estamos largados né enquanto ao turismo. [...] Mas como nós somos munícipe, nós temos uma proposta de sentar com ele, com o secretário de turismo, de cultura, pra gente poder viabilizar um projeto de organização na área de cultura aqui, na área de esportes, na área de educação, na área de saúde, tudo isso nós estamos já a comunidade tem um projeto pra apresentar. [...] esse pessoal que tá trabalhando aí que são indígenas que não tinham oportunidade, hoje tem né, tem um espaço pra eles poder vender seus produtos, que eles não vão vender só ali, agora vem a puxada do mastro, então nós já vamos ver um grupo, desse pessoal pra trabalhar na puxada do mastro, que a puxada do mastro também alavanca o turismo, né? O turista. Da puxada do mastro vem o “São João” depois, então nós temos com um projeto de trabalhar o ano todo e que a comunidade consiga ganhar o seu dinheiro, consiga divulgar a cultura, consiga englobar tudo isso. (Depoimento de Josival, 2016).

Com relação à mudança de gestão municipal e respectivas considerações a respeito do impacto no turismo entraram na categoria “reinvindicação e denúncia”, entendida como forma conjunta de solicitações de inúmeras demandas locais.

5.2.2.3 Categoria D: Memória, identidade e identificação

Esta categoria, mais aberta e fluida, contempla, desde os relatos, descrições e lembranças sobre a festa até a subjetividade e as relações de identificação estabelecidas. Abarca, portanto, relatos de transformações, descrições de simbolismos e práticas devotas e uso social como instrumento de resistência e permanência indígena.

O primeiro ponto a se destacar é o poder da memória coletiva na construção e criação do sentido de pertencimento e continuidade da celebração. Conforme Kotre (2013), as memórias “podem não ser precisas, mas são verdadeiras e foram expressas de maneira muito poderosa” (2013, p. 32). Elas são verdadeiras pela utilidade do que revelam, pela força do que evocam. Não há sentido aqui em compreender a verdade narrativa como factual. Confirma-se, nos depoimentos, como as percepções sensíveis são representadas pela força na composição das memórias diante do grupo. Para Halbwachs (2006),

Se a nossa impressão pode se basear não apenas na nossa lembrança, mas também na de outros, nossa confiança na exatidão de nossa recordação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada não apenas pela mesma pessoa, mas por muitas. (HALBWACHS, 2006, p. 29).

O elemento identidade, conjugado com o postulado de identificação, retrata como a concepção sobre a celebração se expressa em uma totalidade que se coloca em “múltiplos planos e as escalas” (MAGNANI, 2009, p. 137). Nesse ponto, concorda Queiróz (1991), declarando que nenhuma sociedade é um todo monolítico, e em seu interior coexistem grupos e camadas sociais de diferentes ordens e formas.

Há uma totalidade que é vivamente experimentada tanto como recorte de fronteira quanto como código de pertencimento pelos integrantes do grupo – o que não significa, evidentemente, ausência de conflitos. (...). Uma totalidade consistente em termos em termos da etnografia é aquela que, experimentada e reconhecida pelos atores sociais, é identificada pelo investigador, podendo ser descrita em termos categoriais: se para aqueles constitui o contexto da experiência diária, para o segundo pode também se transformar em chave e condição de inteligibilidade. (MAGNANI, 2009, p. 137-138).

Os depoimentos revelam memórias vividas fisiológica e afetivamente, tendo, como suporte, o grupo que a mantém, a organiza e a gerencia no seu tempo presente. A

memória é, portanto, atual, e isso reflete as nuances da identidade que por ela se tenha, subjetiva e coletivamente. Aí reside o ponto central dos depoimentos:

Cada ano eles querem melhorar né? Montando sentido e aquele sentido nem é da Puxada do Mastro. Que antigamente a Puxada do Mastro era completamente diferente. Era no dia 06 de janeiro, o dia 06 cair em dia de semana, qualquer dia era 06 de janeiro, o povo da roça já sabia. E a festa era feita, não tinha esse negócio de prefeitura, não tinha nada dessas coisas. Era os comerciantes que davam... [...] patrocinavam. E não fazia negócio de feijoada, que hoje tem que fazer a feijoada, se não for a feijoada ninguém vai lá. Se nem não tem uma camisa não vai. E antigamente não, a pessoa, era quase uma devoção que diziam assim, uma caminhada que eles faziam, aquele sentido, as vezes faziam até promessa pra no dia 06 de janeiro estar lá no mato, cortando o pau e trazendo e tudo. Que hoje ninguém nem respeita, né? hoje é pouco as pessoas que... ninguém ia sem camisa, camisa ia deles mesmo, mas não camisa de fazer. E assim, ficava, as crianças ficava com as bandeirinhas esperando o mastro chegar, tinha os cavaleiros e aquelas senhoras com aqueles chalés, botava no pau e ficava sacudindo. Tinha, era tocava, vinha tocando instrumento, era violão, era pandeiro coisa assim. Cantando, cantava, era “ajuê, ajuê” é ajuda-me, indígena. Mas ai eles botavam, “aruê dão, aruê dão dão”, ai virava um verso. Sabe aqueles versos que, com o sentido mesmo do mastro, vamos puxando o mastro de São Sebastião e eu cantava outro e assim vinha até chegar na porta da igreja, chegava na porta da igreja, entrava com a corda e entrava todo mundo em silêncio. Chegava lá e jogava, assim, a corda nos pés de São Sebastião que ele ficava lá no altar, tinha um altazinho assim do lado. Todo mundo ajoelhava pra agradecer o dia, agradecer aquela caminhada que fizeram com esforço e tudo e tavam ali agradecendo a São Sebastião. Das músicas... cantam assim, mas não cantam muito não. De primeiro cantava mais, vinha cantando de lá até aqui, o pessoal tocando e cantando. Agora não. Cada um pegava na corda, chegava descascava o pau, levava pra fazer chá, né? Diz que é bom pra tudo. Da dança. Vinha dançando puxando a corda [risos altos]. Eles vão cantando “arruê dão dão” cantando e o povo dançando. (Depoimento de Joselita, 2016).

Pensar nas músicas remete sempre à Dona Zélia. Seu depoimento cantado representa muito fortemente como suas memórias e identificação com a festa são formadas no plano espiritual. No plano religioso, Cinara descreve que sua participação passara a ser em virtude do seu envolvimento com a Igreja e descreve o tríduo, as três missas antecedentes ao dia da Puxada. Mas os relatos de devoção particular foram marcantes nos depoimentos de Edinari e e Arivaldo. O primeiro diz: “Pra mim é, em primeiro lugar, da saúde. Eu tenho fé nela, tenho fé em São Sebastião. E é a melhor festa que eu gosto, não gosto de carnaval, não gosto de nada disso. Agora puxada do mastro eu tô colado ali até. (...)” (Edinari, 2016). E Arivaldo, poucos dias depois da puxada, quando, por acidente, havia machucado o pé, relata:

O significado da festa de São Sebastião, é um significado muito autentico. De muita crença. Não adianta a gente fazer uma coisa e não acreditar naquilo que estamos fazendo. Ai é são Sebastião, esse é o nosso São Sebastião porque acreditamos que ele é, força especial que ele tem. Tanto que esse ano eu estava

doente, mas aguentei da mata fazer meu trabalho. (Depoimento de Arivaldo, 2017).

A expressividade com relação à fé, comumente direcionada à celebração, é destacada por Cinara:

É um resgate né?, da cultura do lugar, tem hora que eu fico parada imaginando “que loucura desse povo”, um monte de gente arrastando o mastro”. Eu fico assim olhando “mas que situação?”, mas é uma coisa envolvente, tem gente que acredita naquilo, tem gente que faz promessa... [...].(Depoimento de Cinara, 2017).

O simbolismo das lascas arrancadas dos mastros, por sua vez, são permanências históricas da sacralidade que envolve a festa. A permanência da crença de que se deve repetir o rito de troca do mastro, como promessa ou pedido sagrado, e a própria crença na representação de poder presente nas lascas de “São Sebastião” revelam comportamentos míticos que sobrevivem nas práticas simbólicas da comunidade, saberes que, antes mesmo de serem narrados, já integram o modo de ser e a forma de estar no mundo do grupo. As simbologias presentes nos atos são antes formas de compreender (-se) e relacionar (-se) com a celebração, do que formas de se construir a celebração em si.

Toda fala e toda explicação sobre qualquer um dos atos são expressas com uma surpreendente naturalidade, tal qual realizar qualquer ação básica da sobrevivência, como comer, respirar e dormir. Tais ritos já fazem parte constitutiva da natureza de quem acompanha a celebração, ou seja, são parte do ser de cada indivíduo que nela crê. Os ritos falam mais do comportamento humano e das crenças que coletivamente foram construídas do que das formas de realizá-las propriamente ditas: fazem-no, não porque entendem como parte do que creem na celebração, mas por serem o corpo da própria celebração.

Segundo Eliade (1994, p. 156-157), alguns aspectos e funções do comportamento mítico são constituintes do ser humano. O “mito”, enquanto narrativa por meio da qual uma sociedade se expressa, pode revelar modelos e fundamentos ao comportamento humano, além de fornecer “significação ao mundo e à existência” (ELIADE, 1994, p. 128). Para Campbell, atos humanos simbólicos se constituem pela força mitológica nas nossas vidas, em que o mito ajuda a colocar a “mente em contato com essa experiência de estar vivo (...)” (CAMPBELL, 1990, p.6).

[...] tradição só é hoje as coisas antiga que o povo leva o umbigo e continua até hoje. E levar o pau, a lasca do pau, leva. Outros leva a corda, tem lugares que a corda quebra, ai fica só aquele, ai torna a fazer outra, outro laço. Ai o povo leva também corda, não sei pra quê, só sei que leva. E como na Lapa, lá por

dentro daqueles buraco, pra pegar a água milagrosa, que diz que é milagrosa lá dentro. Aqui é o pau de Bastião. [...] é santo mesmo. Tem gente que diz que é santo. [...] Eu não gosto em si da festa. Mas das histórias que antigamente tinham. Que uns doente, tomou o chá do pau e melhorou. Não andava, sentia dores na perna, veio desde o lugar de onde [a] ranca, até aqui andando, né? ouvi dizer. E quanto tem fé. [inaudível]. (Depoimento de Elisdete, 2016).

A fé também é prazer e alegria: o prazer profano da carne, a alegria da celebração. Há dois momentos que são sublimes nos atos da manifestação: a caminhada do grupo, em procissão, à mata, representando a máxima da união em torno de um bem comum, de uma fé que congrega a todos; e a sincronia e os esforços no empuxo da corda para o arrasto do mastro. Dentre tudo que haja de divertido, de entretenimento e qualquer forma de sociabilidade, o prazer e a alegria residem na silenciosa união que os identifica com a manifestação da cultura a que pertencem.

São também relatadas no depoimento de membros da comunidade as transformações no rito de benzer a corda com o mastro, o qual era feito na chegada do mastro à igreja, em uma missa que finalizava o ato da Puxada. Em virtude dos problemas decorrentes do excesso de pessoas, da euforia e da embriaguez dos participantes, a missa foi transferida para a manhã, ficando conhecida como missa da alvorada. A presença de visitantes no percurso pelas ruas e praias influenciou o aumento do tamanho da corda que é usada para o empuxo do mastro, em virtude do desejo de as pessoas tocarem a corda e juntarem-se à multidão que leva o mastro até a praça.

As sociabilidades da festa são relatadas por Adriana e Josival:

Acho muito importante essa parte de, a cultura continuar viva e presente, tão presente né, porque assim, quando chega no período do verão, quando passa Dezembro a gente já fica eufórico, pra tá na mata, pra tá confraternizando, a importância pra mim dentro dessa festa e desse contexto todo é isso, é a confraternização, entre as pessoas da comunidade que passa anos aquele ano aquele período todo as vezes nem se fala direito, mas chega la naquele momento e se fala “oi, e aí e tal?” e aí se fala, tem gente que nunca se fala, que num fala, fala lá, entendeu? (Depoimento de Adriana, 2017).

Como espaço de encontros e convivência, observa-se que:

é uma tradição que ela tende a unir. Ela visa a união também de todos, no sentido nosso indígena é esse. É uma festa que acontece, é onde a gente vê muitos parentes nossos, que a gente vê no dia, que eles sempre vêm, eles vêm participar. Tem parente que ele acompanha essa festa ó, as vezes ele vai, ele saiu daqui pra Salvador, mas na Puxada do Mastro ele volta. Ai você consegue ver aqueles parente que nunca mais tinha visto. Então é um sentido de união, ela. (Depoimento de Josival, 2016).

É importante destacar a presença de aspectos relativos à formação étnica do território nos discursos dos depoentes. As impressões com relação aos tupinambás

perpassam questões bem contundentes, como a demarcação de terras, a expulsão do grupo e, mais recentemente, a retomada e reorganização em torno da Aldeia Igalha. Esses elementos não são coincidentes nos entendimentos. Representam interesses e conflitos característicos de uma comunidade que tem sua totalidade em múltiplos planos e escalas. Essa totalidade é experimentada quando observada pela tradição como uma prática ancestral indígena de Olivença.

Porque já é uma tradição, uma tradição que os antigos faziam, iam na mata, iam lá derrubar aquele pau né? Em memória dos antepassados, fazer aquilo ali. Hoje modificou muita coisa, mas mesmo assim ela não perdeu suas características cultural né? Tem muito indígena que ainda participa né? [...] ela [festa] envolve toda uma parte cultural, envolve uma tradição que os antigos já vinham, e hoje a gente quer fortalecer mais isso. (Depoimento de Josival, 2016).

5.2.2.4 Categoria E: Reinvidicação e denúncia

Nesta categoria, é unânime que todas as reivindicações e denúncias se dirigiram ao poder público de alguma forma. Suas nuances giraram em torno da má gestão pública do turismo. Há críticas relativas à organização e à promoção da festa, por vezes associadas à transição de governos (da gestão de Salvador a Ilhéus), bem como críticas contundentes sobre aspectos gerais de tal transição de gestões e alguns elementos de inserção do indígena.

Na realidade Ilhéus precisa, precisa hoje de um, uma política voltada mais pro Turismo, no sentido assim de puder aproveitar melhor o que Ilhéus tem, né? Eu digo nem só Olivença, mas eu digo Ilhéus por um todo, né? Ilhéus tá precisando muito. Ó as vezes eu brinco, eu falo: “Pra gente, que se não fosse Jorge Amado, eu não sei o que seria da gente não”. Eu as vezes eu falo isso, porque é, ele é que jogou essa visão de Ilhéus pra fora, né? Tem muita gente que vem aqui hoje, ver se realmente as meninas aqui são morenas é – como é que se fala? – cravo e canela, da cor cravo e canela. Como ele fala da Gabriela, né? Tem muita gente que vem aqui ainda ver isso. Ilhéus na época do cacau, meu Deus do céu! Era. Se você for olhar as estruturas de construção dentro de Ilhéus é só palacete, palacete, palacete porque era a época de coronéis, né? Então, o que Ilhéus precisa é isso. Porque é ó, hoje a gente não tem mais cacau pra se tornar esse produtor que éramos antigamente, não tem mais. E Ilhéus vive de turismo, agora se não tiver meu filho, uma política voltada nesse sentido, eu não sei não. Porque eu penso assim: “beleza natural ajuda? Ajuda, e muito. Porque se não tivesse ninguém tava aqui. Mas não é só isso, né?”. Porque assim, ó o turista que vem no cruzeiro ele salta ali, desce, visita a cidade, bota a sacolinha dele nas costas e vai embora. Entendeu? Então não é só isso, a gente também tem que valorizar aquele turista que vem e que fica, né? Tem que ter isso. Então não é só Olivença não, mas eu diria Ilhéus. (Depoimento de Cinara, 2017).

Esse tipo de depoimento é recorrente, e Adriana concordara com Cinara, quando aponta que a gestão pública do turismo diz respeito a Ilhéus como um todo, e que os impactos disso em Olivença são muitos.

Não, porque assim, essa parte de turismo, ilhéus, e tô falando no geral, ela caiu muito, entendeu? Não tem um atrativo. O turista não vem pra cá, HOJE. Antigamente sim. Como eu te disse, quando era transmitido e tal, fazendo a divulgação toda sim vinha, direcionado pra essa festa e tal. Mas hoje o povo vem pra Olivença ou pra ilhéus interessado no final de ano: Batuba Beach, né? Daí vai embora todo mundo, e fica aqui os turistas que vão vindo aos migueis, aos pouquinhos. O fluxo caiu bastante, do que? De uns 10 anos atrás. Caiu bastante. [...]. É devido ao que? A um monte de coisa. Ao município em geral, a parte governamental né, a gestão municipal que não trabalha em cima disso. (Depoimento de Adriana, 2017).

Cristina, por sua vez, associa os elementos da gestão pública do turismo às mudanças de governo:

Negativamente, entendeu? Ilhéus não é um polo do turismo? Poderia aí Olivença, hoje, é considerado um bairro? Não é mais Estância Hidromineral! Então, quando era Estância Hidromineral, não sei se era por causa do nome, desse nome Estância Hidromineral, então atraia muitos turistas. E era turista mesmo, aqui bombava. Então depois que tiraram isso, que o estado é... extinguiu ou extinto, então não sei se isso influenciou, sabe? Então Ilhéus pecou e peca. Por exemplo, o turismo vai até ali no meio, as cabanas. Os taxistas trabalham lá pra não sei quem, os ônibus da água branca levam o turismo pra lá. Só vai até ali, de lá pra cá não vem nada. Não vem nada. Então com o que eles trabalham egoistamente. Então o negócio é só lá Ilhéus. E quando era pelo Estado não, era ilhéustur, que era secretaria de turismo, era do Estado, ilhéustur que gerenciava. Então, aqui vinha as coisas pra aqui, tinha festas, altas festas, pessoal particular investia, fazia festa, então trazia muito público de fora, que a única festa agora é? Se resume aonde? Batuba! Final de ano. Cabou. E naquela época que era pelo Estado, tinham as festas no Balneário na noite. Tinha um pessoal que vinha, particular e fazia. Era desfile, é, [inaudível] vinha e fazia altas festas, era maravilhoso. Aqui era muito bom, eu achei que decaiu muito Olivença depois que passou pra Ilhéus, não tem esse turismo mais aqui, não tem. Hoje, toda semana chega navios em Ilhéus, hoje eu tava lá no centro de Ilhéus tinha muito turista, você ver pelo, vamos dizer, cor – que são muito brancos, branco, branco mesmo e eram idosos – você vê que era terceira idade e eles estavam comprando, eles estavam entrando nas lojas e comprando, entendeu? E não era loja de botique não, entrando mesmo em lojas popular, você tá entendendo? Entrando no artesanatozinho. Aqui não vem mais, e naquela época que era pela Ilhéustur, que era pelo estado, vinham. Que era divulgado lá fora, ninguém tem interesse em divulgar nada, entendeu? (Depoimento de Cristina, 2017).

Um dos depoimentos que agregaram certa reflexão quanto aos impactos do turismo na comunidade ao tom de denúncia fora o de Elisdete. Para ela, da mesma maneira que Olivença perde com falta de políticas, a cidade também sofre com aumentos de violência em períodos de alta temporada e dependência econômica da atividade turística, o que, de acordo com a depoente, impacta basicamente nos negócios dos

comerciantes. A segurança pública fora discussão também levantada por Arivaldo, que a relacionara à necessidade de intervenção do governo, entendendo que a realização da festa precisa de um contingente policial e uma logística para mobilidade e organização da multidão durante a celebração.

Meu filho, tá perdendo muita coisa com isso. Que a pessoa vem pra aqui só vê sujeira, né? Não faz uma coisa diferente. Não faz um, um. Assim, vai chegando o verão, vou fazer um negocinho, limpar aqui, botar uma coisa pra chamar o povo atenção, mas não faz nada. Daqui até Canavieiras, Una tudo tem coisa. Pode levar a barraca e botar. Então vem pra aqui fazer o que? Se você vem pra descansar e muitos coisa da coisa, ai não tem nada, nada. Só de ir onde tem alguma coisa, né? Olivença já era, já era. Um tempo desse, natal pode dizer que é amanhã, tem nada. Não tem ninguém. As casas tudo, diz que é pra alugar e não tem ninguém que queira, não aluga ninguém. Possa ser que venha no dia pra dormir. Quem de Olivença que vê hoje, chora de tristeza, de abandonada, jogada, assim ao léu. Quem quiser que se lasque. [...]. Agora ainda tem coisa um pouco, dizem eles lá, que aqui o povo é muito – como é que se diz? – que aceita, eu te trato bem, você chegou eu te trato bem e tudo, hospitaleira, o povo de Olivença, então por isso que ainda tem essa grauzinho [um pouco de respeito/reconhecimento], que é de bom coração, então ganha esse grauzinho. [...] Só deixa um monte de sujeira, uns ainda contribui porque, quer dizer, pra aqueles vendedores. Que basta dizer que tem a festa, antes da festa já tá aquela “ruma” [grande quantidade] de barraca vendendo cachaça, vendendo cerveja e tudo. É a única contribuição que tem é pagar, porque pagam aquele ponto ali, dão uma contribuição ali. Mas o resto? Nada, nada, nada. O que devia ter contribuição, que não patrimônio, não sei o que lá, não sei o que lá da prefeitura?! A prefeitura se não baterem, não vão... (Depoimento de Elisdete, 2016).

Com relação à organização da Puxada do Mastro, Cinara comenta, em tom de reclamo: “ainda bem que isso faz parte do calendário de eventos de Ilhéus, né? Da parte cultural de Ilhéus”. Assim como Cristina o fizera, ela associa elementos da gestão da celebração como resultantes das alterações de governo. Para Cinara, isso também se mostrara com um tom de lamentação, pois a participação de Olivença era ativa, e os benefícios para a comunidade se expressavam no emprego e na contratação de mão de obra local para serviços básicos.

Então, todo o projeto era montado do que ia ser gasto, do que não ia ser gasto. O que que precisava, o que que não precisava. Nós enviávamos pra Salvador, eu acho que em questão de um mês ou dois meses a gente já recebia a resposta. Todo aquele dinheiro que a gente pedia pra que a festa fosse realizada, vinha a ser depositado nessa conta. Agora, claro, né? Existia assim todo uma fiscalização de nota fiscal, de tudo. Tudo era, existia uma pessoa lá, desse setor que vinha sempre aqui em Olivença, acho que um período de seis em seis meses, pra fazer essa contabilidade. Então o que eu que eu tô querendo dizer: então, era fácil. Era mais fácil você organizar, porque você tinha o recurso. Salvador enviava esse recurso pra gente, e a gente também sempre tinha algum dinheiro disponível caso fosse necessário, entendeu? E aí quando surgiu a ideia de se passar Olivença pra ser administrado pela prefeitura de Ilhéus, nós perdemos muita coisa aqui. [...] Mas quando era por Salvador a gente não tinha receio de nada. Tudo que a gente colocava no projeto de boi estrela,

camponesas, bumba meu boi, o pessoal que vem aqueles pífanos que vem lá de Itapé, o pessoal dos zabumbas, tudo isso tava no projeto e nada era questionado, apenas via quanto era o valor e “era possível sim, possível era”, pronto. Daqui a pouco chegava a reposta e o dinheiro tava lá disponível e a gente fazia a festa. Agora, claro, como eu te falei, né? Tudo preto no branco, nota fiscal, tudo controlado direitinho. (Depoimento de Cinara, 2017).

Alguns elementos presentes nas falas dos entrevistados revelam traços de projeção da coletividade na subjetividade do depoimento. Isso é reiterado pelas insatisfações relativas à presença de bancos, à gestão da festa, aos projetos internos e às políticas de saúde pública. Percebe-se, portanto, uma certa ideia de desenvolvimento influenciada pela ideia de urbanização. Quanto à ativação de memórias de um período de vida específico, operou-se por meio de descontinuidades e repetições. Observou-se, como traço fundamental, um descontentamento com a mudança de gestões municipais, evocado na produção da entrevista. Nos discursos sobre o período e efeitos da mudança, fica claro que o concebido é o viés pelo qual se recupera o vivido. A rememoração é feita anacronicamente, julgada a partir dos efeitos e não das motivações que levaram os locais a apoiarem, em sua grande maioria, as mudanças de gestão municipais que aconteciam.

Ao ressignificar o passado nos depoimentos, o momento da entrevista se configurou como um espaço de denúncia e reivindicação – ao poder público – das políticas sociais para a comunidade. O passado aqui evocado veio ativado pelo contexto da pesquisa e circunstâncias de construção do depoimento, mas é claramente demarcado em função de expectativas e projeções. A lembrança sobre a mudança de gestão pública partiu de uma perspectiva presente, avaliada pelos efeitos gerados, e não pelo momento em que acontecera, quando talvez se acreditasse muito mais nos benefícios da transformação iminente. O tom de denúncia e inquietação trouxe, em si, o anseio mais amplo de uma população que busca qualidade de vida e bem-estar em sua comunidade.

Josival é um dos depoentes que associam a má gestão pública a questões de inserção do indígena. Cita políticas que excluíram a comunidade tupinambá, negando-lhes o direito à propriedade e o reconhecimento de território. Denuncia os processos de supressão do indígena e reivindica soluções quanto à demarcação. Segundo ele, “hoje nós tá na luta da demarcação da terra”.

Então o turismo vai tá enricando quem? Só vai enricar ele [menção ao setor privado]. Enquanto a comunidade que tá aqui sem poder ter uma perspectiva de trabalho. Então a gente tá lutando pra mudar isso, e que a própria secretaria de turismo no ano que vem – que já mudou o prefeito – possa sentar com a gente, ver no que pode tá ajudando a gente, ver as propostas que a gente tem. Então a gente vê isso, turismo com uma perspectiva boa, agora precisa mais do apoio do poder público, que o poder público participe mais, porque boa

vontade nós temos. Porque você não vê aí o índio pedindo, você não você não vê nenhum índio aí pedindo, você vê todo mundo quando chega essa época trabalhando, um tá vendendo uma vassoura, outro tá vendendo uma cocada, outro tá vendendo uma piaçaba, tá procurando trabalhar pra ganhar o dinheirinho, mas só não tem ajuda. [...] esse descaso é em Ilhéus toda. Ilhéus toda. Aquelas comunidades em que ainda conseguem se organizar, que tem sua associação dentro, presidente dos moradores né? Que eles conseguem se organizar ainda vai pra frente. Mas aquelas que fica à mercê da prefeitura ou do estado, não desenvolve. Você ainda vê aí muitos bairros aí que nem a rua é organizada, você vê aí, no bairro o esgoto a céu aberto. Então aqui a gente tá buscando tudo isso, saneamento básico, é educação, cultura, saúde. Então a gente tá buscando isso, só que tamo buscando por nós mesmos, nós não estamos tendo ajuda de... Porque tem um descaso do poder público, da prefeitura em geral. (Depoimento de Josival, 2016).

Parece nítido que existe uma certa consciência geral no que se refere à necessidade de uma gestão integral e endógena na comunidade. Isso se observa no depoimento de Cinara, que expressara saudosismo de um período em que a comunidade tinha recursos financeiros e realizava autonomamente sua gestão, sob supervisão da capital. Já o depoimento de Josival apresenta uma necessidade de investimento da prefeitura para articular as propostas que menciona terem. Arivaldo sintetiza esses apontamentos defendendo, inclusive, uma mobilização que não seja dependente do Estado.

Bom, desafios são muitos. Primeiro porque a Associação não tem fins lucrativos. Não temos como fazer a festa. Então nós temos que arrecadar, nós temos que pedir e isso é um desafio muito grande para os organizadores dessa festa que não é só eu. Tem toda a diretoria executiva, o vice-presidente que está inserido em ajudar a fazer essa festa. [...]. Sinceramente, nós precisamos mudar a situação da gente não esperar pelo só pelo governo. O governo municipal. Nós devíamos ter um apoio do governo estadual, do governo federal. Ele tem conhecimento dessas ações, principalmente da AMAO. Então, não vejo porque a partir de agora a gente trabalhar em alguns ofícios, em alguns projetos encaminhando para os órgãos competentes que queiram ajudar a Associação. (Depoimento de Arivaldo, 2017).

Os relatos enfáticos demonstram as dificuldades e os conflitos que a comunidade vem enfrentando para obter apoio público para a organização da Festa da Puxada do Mastro, a qual envolve não somente ritos religiosos, mas um conjunto de celebrações imateriais, como desfile de Mascarados, Terno de Camponesas, desfile de Boi Estrela (semelhante ao Boi Bumbá) e programação lúdica de shows. Além do apoio para a realização da celebração, a sobrevivência, a autonomia e a qualidade de vida dos moradores são o elemento em questão, ao que o turismo, como está organizado, não tem correspondido em primazia.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encontra-se, nos resultados e contributos deste estudo, como as relações entre educação, património e turismo estão intimamente ligadas. As discussões de educação no âmbito patrimonial e turístico perpassam os movimentos sociais, as organizações e entidades comunitárias, os quais se entrelaçam intimamente de modo que a educação e a celebração são entendidas nos arranjos sociais em que se constituem.

O património representa a iminência da perda. Sua preservação depende de um conjunto complexo de ações e responde a muitas e distintas demandas. Ela pode, de alguma forma, não se concretizar. A dialética entre lembrança e o esquecimento estará sempre posta. A salvaguarda de uma celebração como a Puxada do Mastro pode se dar pela sua simples existência. Os elementos em risco de desaparecimento podem ser preservados por inúmeras razões: o sentido de uso social é a mais forte delas. A força da manifestação entre os seus participantes, o impacto na vida da comunidade e os sentidos que são transmitidos são instrumentos poderosíssimos para a sua continuidade. As ações desenvolvidas, em desenvolvimento, as propostas e as possibilidades de incorporação se somam ao instrumental das estratégias de salvaguarda presentes em Olivença.

A festa, como património sagrado, enfatiza a pluralidade étnico-cultural de patrimónios reconhecidos localmente e também a expressão de identificação de diversos e numerosos grupos, à margem dos pertencentes ao grupo de património institucionalizados, os quais são fruto de legislação e reconhecimento institucional pelos órgãos de patrimónios competentes. A celebração representa uma totalidade que abarca comportamentos, hábitos, valores e reconhecimentos do domínio da vida coletiva em Olivença, da mesma maneira que seus conflitos e modos de percepção. A celebração ainda permite discussões mais amplas sobre a concepção de património, aproximando-se de um cenário de apropriação endógena da referência cultural: gerida pelos grupos locais e definida, antes, segundo os valores do próprio grupo

A análise da festa e das noções de identidade (s) – conceito tomado numa perspectiva pluralizada – permite identificar que as relações e construções simbólicas sobre a celebração a constituem tradição por meio de uma organização comunitária complexa. Os depoimentos de moradores traziam preocupações com a continuidade da festa, recaídas sobre discussões relacionadas à transmissão e à vivência da celebração entre as gerações. No mesmo sentido, a expressão de identidade se reforçava no aspecto de amparo ancestral, ou seja, na consideração da festa enquanto tradição familiar. A noção

de identidade comunitária apresentada nos depoimentos se materializava na adesão dos moradores à celebração, tema, por vezes, controverso, quando se via a dificuldade em obter participantes para as celebrações culturais, como o Terno das Camponesas e o Desfile dos Mascarados. O conceito de identidade também se situa entre expectativas distintas sobre a festa, pois cada geração congrega diferentes, mas não excludentes, sentidos de identificação: os mais velhos voltados aos instantes religiosos da celebração, e os mais novos inclinados ao caráter de sociabilidade.

O seio de nascimento e construção da ideia de educação não formal reflete a dimensão de novas concepções de desenvolvimento social que se está gerindo nos movimentos e mobilizações sociais. O contexto histórico de formação e discussões da educação não formal como campo, do estabelecimento institucional da educação patrimonial e sua difusão no campo educativo e das mobilizações e fortalecimento do terceiro setor são análogos e respondem, primordialmente, à reivindicação, participação e coordenação da sociedade civil para com demandas e representações não correspondidas pelas estruturas dominantes de produção e validação do conhecimento.

Os resultados demonstram o quão forte é a educação informal, representada pelas vivências e trocas geracionais construídas no dia a dia, na oralidade e em circunstâncias do cotidiano. Esse campo educativo parece fortalecer-se quando a celebração é posta em cena: evidencia-se como a transmissão de saberes é fundamentalmente marcada por traços da sabedoria popular. A educação informal é, em última instância, o principal instrumento de salvaguarda da celebração. Nesse contexto, a educação não-formal, aproveitando-se de todas as capacidades educativas presentes, vislumbra-se como uma potencialidade educativa transformadora e emancipatória, se bem construída e aplicada. Parece evidente que o ponto central consiste na educação não formal como modo de empoderamento e salvaguarda, proposta como forma de articulação comunitária em busca de maneiras para obtenção da participação no poder e nos manejos de seus interesses. A educação não formal, na perspectiva dos depoentes, contribuiria para a salvaguarda da referência cultural e também para o empoderamento frente à governança do turismo na comunidade. Logo, ela possibilita o desenvolvimento de vocações das comunidades e o surgimento de lideranças, impactando, assim, as mobilizações do território.

Deve-se considerar, também, que não cabem generalizações simplórias frente à educação não formal. Afirmar incisivamente que ela seja integralmente participativa,

democrática ou que caminha obrigatoriamente para o desenvolvimento seria ingênuo. É um campo que está aberto a toda a dialética e a todas as conturbações possíveis em sua constituição. O modo de operar e a forma como se estabelece é que definem e amplificam sua inclinação construtiva para a autonomia, emancipação, identidade e trocas coletivas de saberes. Da mesma maneira, é incorreto afirmar que, com as movimentações endógenas e os movimentos associativos representados pela AMAO, indígenas de Olivença e a gestão do Ponto de Cultura caminham obrigatoriamente ao sucesso. A sociedade não é um todo monolítico, de modo que as dificuldades, transformações e intervenções de distintas ordens podem influenciar o encaminhamento das propostas que vêm sendo estabelecidas e que se se identificam nesse estudo como potenciais. A forma como persiste, resiste e é gerida determinará os resultados no destino.

O estudo enfocou, prioritariamente, as potencialidades e as perspectivas que a educação não formal oferece como caminho de participação e mobilização social, incorporadas pela ideia de autonomia e cidadania no processo decisório, de descentralização e de delegação de poder comunitário frente à gestão pública. A educação foi a ótica afinada para este estudo. Contudo, a governança e os mecanismos de participação social nos processos de gestão pública são um campo que merece e pode ser incrementado por pesquisas e investigação.

Identificou-se pouco material em que se desenvolvem os conceitos e aplicações da educação patrimonial associada à sua vertente imaterial, ainda que sua concepção enquanto metodologia seja aplicável a todas as dimensões e esferas do patrimônio natural e cultural. De uma forma mais abrangente, as publicações institucionais pouco exploram as estratégias de educação que não as destinadas ao patrimônio material, universo dos museus ou associadas à rede formal de ensino. É paulatina a construção das políticas educativas que se distanciam de referências isoladas e passam a tratar do território e das diferentes leituras educativas que o patrimônio possibilita.

Essa lacuna não reflete diretamente uma negligência, senão um direcionamento de políticas do próprio órgão nacional que estrutura a educação patrimonial prioritariamente em três eixos: a inserção do tema Patrimônio Cultural na educação formal, a gestão compartilhada das ações educativas e a instituição de marcos programáticos no campo da Educação Patrimonial. Da mesma maneira, a educação turística voltada à comunidade e vinculada à educação não formal em grupos étnicos é um campo em construção. São referências que pouco são sistematizadas e difundidas.

Isso sugere, portanto, um vasto campo para exploração e aprimoramento das discussões levantadas neste estudo.

Parece evidente, contudo, que já existem movimentações endógenas que se articulam numa perspectiva de empoderamento sobre o turismo, trazendo à tona, ainda que de maneira incipiente, a propositiva de envolvimento da comunidade para com seu patrimônio e anseios com o turismo local. Essa mobilização é reforçada pela AMAO, ratificando-se nos projetos e ações que vêm se desenvolvendo nos últimos anos com a criação do conselho de turismo comunitário, que se concretiza pelo desmembramento do workshop de empreendedorismo voltado ao turismo local, além de ações e atividades no âmbito social e de lazer. A AMAO tem correspondido diretamente a um caminho de possibilidades de concretização da educação e interpretação patrimonial. No que se refere à educação não formal, desde a inauguração do ponto de cultura, ainda no ano de construção desta pesquisa, até hoje, há um conjunto de atividades e ações sendo promovidas. Nos últimos meses, acompanharam-se oficinas voltadas à costura, ao artesanato, à música e a similares. Isso reitera e confirma que existe uma perspectiva de incorporação da educação não formal que vem paulatinamente acontecendo.

No que diz respeito ainda à associação, destaca-se ainda, a gestão do ponto de cultura como instituição sociocultural capaz de operar mudança social e veículo de participação, cidadania, e autonomia por meio da democracia cultural. Dessa maneira, é primordial a manutenção da instituição como estrutura organizada de ação social em prol do desenvolvimento das potencialidades locais. Muitas cidades e centros históricos patrimonializados no Brasil possuem Pontos de Cultura, os quais agem na educação patrimonial, realizando oficinas voltadas para estudantes, guias de turismo, comerciantes, professores e comunidade em geral. Espelhando-se nessas iniciativas e experiências, o caso de Olivença, sua associação e Ponto de Cultura, têm a diferença de não estarem diretamente subordinados à política institucional que não ao fator comunitário.

Mesmo não sendo objeto de discussão desta pesquisa, identificou-se que a Interpretação Patrimonial pode resultar em outros meios para as formas de gestão, mediante criação de placas, roteiros e distintas mídias interpretativas. A criação e o desenvolvimento dessa perspectiva como instrumento de orientação de visitantes e coordenação dos recursos emergiriam, por ora, como expansão e ampliação das estratégias que a educação não formal proporciona na cessão de protagonismo para a inteligência local, capacitadora e fomentadora de um destino inteligente. É mister que a

interpretação patrimonial parte dos agentes locais, os quais possuem saberes e práticas fundamentais ao entendimento do patrimônio local. As menções, nos depoimentos, a aspectos que remetem à Interpretação Patrimonial surgiram de uma maneira reivindicativa somente na entrevista com Adriana Santos, a qual visualiza isso como uma ausência e urgência para a manutenção e aprimoramento do turismo em Olivença.

Nesse ponto, a “Princesinha do Sul” nada tem de realeza quando o assunto é turismo. A falta de políticas efetivas é latente, e, não por acaso, isso se tornou uma categoria de análise nos depoimentos, tendo em vista o quanto esse aspecto foi apontado na construção das entrevistas. Nesse sentido, organizações comunitárias, em resposta às ausências ou ineficiências de políticas públicas, contribuem na mobilização de comunidades para a gestão interna dos seus interesses para com o patrimônio cultural, natural, educação, turismo e demais aspectos latentes de seus respectivos territórios. A Associação dos Machadeiros de Olivença (AMAO) se apresentou, portanto, como uma estratégia efetiva de atuação da comunidade junto ao seu patrimônio e políticas endógenas de lazer. A existência da AMAO, os seus objetivos e as ações por ela revelam uma superação da dicotomia entre o setor público e privado no turismo, na medida em que mobiliza a comunidade para a organização e realização da Puxada do Mastro de São Sebastião.

A participação das comunidades no desenvolvimento de seus territórios, por meio de espaços de participação, indica outras possibilidades e novos modos de se refletir sobre os sentidos da apropriação do patrimônio e do turismo. Não se pode esperar que o Estado seja o único agente articulador e promotor do desenvolvimento. As realidades locais não podem ser explicadas por simples generalizações e descrições, mas por diferentes interpretações que os atores sociais forneçam sobre os fenômenos que assumem. O turismo que parte de uma perspectiva endógena, ou seja, a partir dos problemas e anseios da comunidade, e é gerido por seus grupos de indivíduos contribui para o fortalecimento dos sentidos de identidades e salvaguarda de seus bens simbólicos em uma perspectiva de desenvolvimento que privilegia não somente os aspectos econômicos, mas também os de ordem social.

No cerne de permanências e transformações entre o sagrado e profano, religiosidade e sociabilidade, representação comunitária e luta política, a investigação dessa referência cultural vem ampliando as discussões sobre convergências e controvérsias entre o turismo e o patrimônio cultural. No território da Puxada do Mastro,

pouco é matéria, físico, concreto, engessado, duro, pedregoso. Tudo é memória e vive em uma linha tênue entre as lembranças e os esquecimentos. É o império do festivo, da alegria, da devoção. É também permanência, resistência e representação da cultura indígena em Olivença. É sagrado, tanto quanto profano. É máxima da vida. São milhares de experiências e vivências que formam o complexo imaginário do patrimônio dessa quente, ‘amada’ e festiva zona tropical. Celebrar em Olivença é, sem dúvida, uma Manifesta(ação) de fé.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, E. Z. Sobre patrimonio y desarrollo. Aproximación al concepto de patrimonio cultural y su utilización en procesos de desarrollo territorial. **PASOS: Revista de turismo y patrimonio cultural**. v. 9, n.1, p. 101-113, 2011.
- AIREY, D.; TRIBE, Jonh. (org.). **Educação internacional em turismo**. Tradução de Carlos Szlak. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008.
- ARNSTEIN, S. R. Uma escada da participação cidadã. **Revista da Associação Brasileira para o fortalecimento da Participação – PARTICIPE**, v.2, n.2, p.4, 2002.
- ALBERTI, V. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- AMADO, J. **Gabriela, Cravo e Canela**. São Paulo: Círculo do livro, 1975.
- AMADO, J. **Mar Morto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- AMADO, J. **São Jorge dos Ilhéus**. 19.ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1970.
- AMARAL, A. S.; SANTOS, C. J. F. Mãe terra Olivença: território de nossa ancestralidade sagrada. In: ONG THYDÊWÁ. **Memória da Mãe Terra**. Premiação do Instituto Brasileiro de Museus – IBRAM, 2014, p. 24-27.
- ANSARAH, M. G. dos REIS. **Formação e capacitação do profissional em turismo e hotelaria: reflexões e cadastro das instituições educacionais no Brasil**. São Paulo: Aleph, 2002.
- BARRETTO, M. **Manual de iniciação ao estudo do turismo**. 14. ed. Campinas, SP: Papirus, 2003.
- BARRETTO, M.; TAMMANINI, E.; SILVA, M. I. P. da. **Discutindo o ensino universitário em turismo**. Campinas: Papirus, 2004.
- BAUMAN, Z. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In.: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1975.
- BONI, V; QUARESMA, S. J. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Revista Eletrônica de Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, v. 2, n.1, jan-jul, 2005, p. 68-80.
- BOTERF, G. L. Pesquisa participante: propostas e reflexões metodológicas. In: Brandão, C. R (org.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 51-81.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 11 jan.2002, Seção 1, p. 1. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm>. Acesso em: 06 jun. de 2017.

BRASIL. Portaria nº 137, de 28 de abril de 2016. Estabelece Diretrizes de Educação Patrimonial no âmbito do Iphan e das Casas do Patrimônio. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 29 abr. 2016. Seção 1, p. 6. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_n_137_de_28_de_abril_de_2016.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2018.

BRAYNER, N. G. **Patrimônio cultural imaterial**: para saber mais. Brasília, DF: IPHAN, 2007.

CAMPBELL, J.; MOYERS, B.; FLOWERS, B. S. (org.). **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CANTON, A. M. **Eventos**: ferramenta de sustentação para as organizações do terceiro setor. São Paulo: Editora Roca, 2002.

CASCUDO, L. da C. **Antologia do folclore brasileiro**. 9.ed. São Paulo: Global, 2003.

CHAGAS, M. Educação, museu e patrimônio: tensão, devoração e adjetivação. **Dossiê Educação Patrimonial nº 3**, Iphan, jan./fev., 2006a.

CHAGAS, M. **Há uma gota de sangue em cada museu**: a ótica museológica de Mário de Andrade. Chapecó, Santa Catarina: Argos, 2006b.

COLE, S. Educação de comunidades receptivas. In: AIREY, D.; TRIBE, J. (org.). **Educação internacional em turismo**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008.

COSTA, E. F. de J. **Da Corrida de Torra ao Poranci**: a permanência histórica dos Tupinambá de Olivença no sul da Bahia. Dissertação (Mestrado) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília (Unb). Brasília, 2013.

COSTA, F. R. **Turismo e patrimônio cultural**: interpretação e qualificação. São Paulo: Editora Senac São Paulo: Edições SESC SP, 2009.

COUTO, E. S. **A Puxada do Mastro: Transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença (Ilhéus-BA)**. Ilhéus: Editora da Universidade Livre do Mar e da Mata, 2001.

DIAS, M. H. A inserção econômica dos aldeamentos jesuíticos na capitania de Ilhéus. In.: DIAS, M. H.; CARRARA, Â. A. (orgs.). **Um lugar na história**: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau. Ilhéus: Editus, 2007.

DÓRIA, M. A. A.; BARROCO, H. E.; LOHMANN, G. **História, cultura e turismo em Olivença – Ilhéus, Bahia**. Evento: Responsabilidade e Inovação: Produtos turísticos complementares a Destinos Sede de Grandes Eventos, Foz do Iguaçu, 2010.

ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins fontes, 1993.

- ELIADE, M. **Mito e realidade**. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. 3.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.
- ESTEVA, G. Development. In.: SACHS, W. (org.) **The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power**. 2.ed. London: Zed Books Ltd, 2010.
- FARIA, A. B. G. Espaço educativo. In: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Educação patrimonial: programa mais educação**. Brasília, DF: Ministério da Cultura / Ministério da Educação, 2010.
- FERNANDEZ, A. M. Patrimonio y Turismo. **Revista Turismo em Análise**, v. 28, n.1, p. 169-181, 2017.
- FERNANDES, R. S.; LIMA, L. M. G.; MIRANDA, A. C. Abordagens teórico-metodológicas em educação não formal e animação sociocultural. **Rev. educ. PUC-Campinas**, v. 22, n.3, p. 497-513, 2017.
- FONSECA FILHO, A. S. Educação e turismo: Reflexões para elaboração de uma Educação Turística. **Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo**, v.1, n.1, p. 5-33, 2007a.
- FONSECA FILHO, A. S. **Educação e turismo: um estudo sobre a inserção do turismo no ensino fundamental e médio**. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2007b.
- FONSECA FILHO, A. S. **Educação turística: formação continua de professores da educação básica para o ensino do turismo**. Tese (doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2013.
- FONSECA, M. C. L. A salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no IPHAN: antecedentes, realizações e desafios. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN 1937 – 2017**. n. 35, p.157-171, 2017. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/revpat_35.pdf>. Acesso em: ago. 2018.
- FLORÊNCIO, S. R.; CLEROT, P.; BEZERRA, J.; RAMASSOTE, R. **Educação Patrimonial: histórico, conceito e processos**. Brasília, DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), 2014.
- FLORÊNCIO, S. R. R. Educação patrimonial: algumas diretrizes conceituais. In: PINHEIRO, A. R. S. (org). **Cadernos do patrimônio cultural: educação patrimonial**. Fortaleza: Secultfor: Iphan, 2015.
- FLORÊNCIO, S. R. et al. **Educação Patrimonial: inventários participativos: manual de aplicação**. Brasília-DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), 2016.
- FRAZER, James George. **O Ramo de Ouro**. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

GARCÍA CANCLINI, N. Los usos sociales del Patrimonio Cultural. In: AGULIAR CRIADO, E. **Patrimonio Etnológico. Nuevas Perspectivas de estudio**. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía, p. 16-33, 1999.

GARCIA, V. A. **A educação não formal como acontecimento**. Tese (doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2009.

GARCIA, V. A. Educação não formal: um mosaico. In.: PARK, M. B.; FERNANDES, R. S.; CARNICEL, A. (org.). **Palavras-chave em educação não-formal**. Holambra, SP: Editora Setembro; Campinas, SP: Unicamp/CMU, 2007.

GONÇALVES, J. R. S. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. **Estudos Históricos Rio de Janeiro**, v. 28, n. 55, p. 211-228, jan.-jun., 2015.

GONÇALVES, J. R. S. Os limites do patrimônio. In: BELTRÃO, J. F; ECKERT, C.; FILHO, M. F. L (org.). **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 239-248.

GONH, M. da G. **Educação não-formal e cultura política: impactos sobre o associativismo do terceiro setor**. São Paulo: Cortez, 2001.

GONH, M. da G. **Educação não-formal e o educador social: atuação no desenvolvimento de projetos sociais**. São Paulo: Cortez, 2010.

GONH, M. da G. **O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias**. 2ed. São Paulo: Cortez, 2008.

GONZÁLEZ-VARAS, I. **Conservación de bienes culturales: teoría, historia, principios y normas**. 6.ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.

HALBWACHS, M. Memória individual e Memória coletiva. In: HABWACHS, M. A **memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006. p. 29-70.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HORTA M. L. P.; GRUNBERG, E.; MONTEIRO, A. Q. **Guia Básico de Educação Patrimonial**. 3ed. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Museu Imperial, 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. [website]. (2014). Cidades: Bahia: Ilhéus: histórico. (2014). Disponível em: <[http://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=291360&search=||info gr%20E1ficos:-hist%20F3rico](http://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=291360&search=||info%20gr%20E1ficos:-hist%20F3rico)>. Acesso em: ago. 2017.

INSTITUTO PRO BONO, INSTITUTO FILANTROPIA, INSTITUTO MARA GABRILLI. **Novo Manual do Terceiro Setor**. Paulus: São Paulo, 2014.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Patrimônio Imaterial: O registro do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades**

da comissão e do grupo de trabalho. Brasília, DF: Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2006.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois:** princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil. 2.ed. Brasília, DF: Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2010.

JAFARI, J. El turismo como disciplina científica. **Política y Sociedad**, v. 42, n.1, p. 39-56, 2005.

JOHAM B. von S.; KARL F P. von M. **Viagem pelo Brasil 1817-1820**. Belo Horizonte, Itatiaia, 1981.

JOLY, M. **Introdução à análise da imagem**. Campinas, SP: Papirus, 1996.

KOTRE, John. A verdade e a utilidade das histórias. In: MAGALHAES, V; SANTHIAGO, R. (Orgs.). **Depois da Utopia:** A história oral em seu tempo. São Paulo: Letra e Voz/ Fapesp, 2013. p. 29 –38.

KRIPPENDORF, J. **Sociologia do turismo:** para uma nova compreensão do lazer e das viagens. São Paulo: Aleph, 2009. (Edição comemorativa de 25 anos).

LANG, A. B. S. G.; CAMPOS, M. C. S. S.; DEMARTINI, Z. B. F. **História Oral, Sociologia e Pesquisa:** a abordagem do CERU. São Paulo: Humanitas, 2010.

LARAIA, R. de B. **Cultura:** um conceito antropológico. 22.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LEMO, Carlos A.C. **O que é patrimônio histórico?** São Paulo: Brasiliense, 1981.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LIMA FILHO, M. F.; ABREU, R. M. A antropologia e o patrimônio cultural no Brasil. In: BELTRÃO, J. F; ECKERT, C.; LIMA FILHO, M. F. **Antropologia e patrimônio cultural:** diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 21-43.

LIMA, L. M. G. **Turismo cultural e educação não formal em fazendas históricas paulistas:** uma abordagem inovadora no campo do patrimônio histórico-cultural. Tese (doutorado) - Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2015.

LIMA, L. M. G. Turismo cultural e o campo da educação não formal no meio rural paulista. **CULTUR**, v.9, n.2, p. 73-91, 2015.

LOHMANN, G; PANOSSO NETTO, A. **Teoria do turismo:** conceitos, modelos e sistemas. 2.ed. São Paulo: Aleph, 2012.

LOPES, M. S. **Animação Sociocultural em Portugal**. Chaves – Portugal: Intervenção, 2006.

MAGNANI, J. G. O velho e bom caderno de campo. **Revista Sexta Feira**, n.1, p. 8-12, 1997.

MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MAGNANI, J. G. C. A etnografia como prática e experiência. **Horizontes antropológicos**, v. 15, n. 32, p. 129-156, 2009.

MALINOWSKI, B. K. Introdução: tema, método e objeto desta pesquisa. In: MALINOWSKI, B. K. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCIS, T. A **“hecatombe de Olivença”**: construção e reconstrução da identidade étnica – 1904. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, 2004.

MARCELLINO, N. C. **Pedagogia da animação**. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

MARCONI, M. de A.; PRESOTTO, Z. M.N. **Antropologia**: uma introdução. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2005.

MAXIMILIANO, W. N. **Viagem ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

MCCLEARY, L. História oral: questões de língua e tecnologia. In: MAGALHAES, V; SANTHIAGO, R. (Orgs.). **Memória e diálogo**: escutas da Zona Leste e visões sobre a história oral. São Paulo: Letra e Voz, 2011, p. 93-125.

MELLO, L. G. **Antropologia cultural**: iniciação, teoria e temas. 18.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MELO, V. A. de. **A animação cultural**: conceitos e propostas. Campinas, SP: Papyrus, 2006.

MENDES, A. (org.). **Anciões em Contos e Encontros**. Ilhéus: ONG Thydewá, 2014.

MONTOYA URIARTE, U. Podemos todos ser etnógrafos? Etnografia e narrativas etnográficas urbanas. **Redobra**, n.10, p. 171-189, 2012.

MORIN, E. **Ciência com consciência**. 2. ed. Portugal: Publicações Europa-América, 1990.

MURTA, S. M.; GOODEY, B. **Interpretação do patrimônio para o turismo sustentado**: um guia. Belo Horizonte: SEBRAE-MG, 1995.

NIEVES, S.G. **Educación Superior e Investigación Turística**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2012.

OLIVEN, R.G. Patrimônio Intangível: considerações iniciais. In: ABREU, R. CHAGAS, M. (org.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 80-82.

OLIVEIRA, A. P. de. **Representações sociais sobre elementos naturais e culturais como subsídios ao planejamento turístico sustentável em Olivença, Ilhéus-Bahia**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual Santa Cruz (UESC). Ilhéus-Bahia, 2005.

ORFÃO, V. [website]. (2016). Um pouco de ilhéus. (2016). Disponível em: <https://sonhandocomaproximaviagem.com.br/2016/12/08/um-pouco-de-ilheus/>. Acesso em: 26 set. 2018.

PANOSSO NETTO, A. **O que é turismo**. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 2010.

PARK, M. B. Cultura e contextos culturais. In: PARK, M. B.; FERNANDES, R. S.; CARNICEL, A. (org.). **Palavras-chave em educação não-formal**. Holambra, SP: Editora Setembro; Campinas, SP: Unicamp/CMU, 2007. p. 107-108.

PASTOR HOMS, M. I. Orígenes y evolución del concepto de educación no formal. **Revista Española de Pedagogia**, v. 59, n. 220, p. 525-544, 2001.

PORTA, P. **Política de preservação do patrimônio cultural no Brasil: diretrizes, linhas de ação e resultados: 2000/2010**. Brasília, DF: Iphan/Monumenta, 2012.

PUIG, J. M.; TRILLA, J. **A pedagogia do ócio**. 2ed. Porto Alegre: Arthmed, 2004.

QUEIRÓZ, M. I. Relatos Oraís: Do dizível ao indizível. In: **Variações sobre a técnica do gravador no registro da informação viva**. São Paulo: TA Queiróz, 1991, p. 01 – 26.

RAMOS, K. V. Indianidade e turismo: trocas interculturais em Olivença (Ilhéus-BA). In.: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da comunicação. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 31., 2008. Natal, RN. **Anais...** Natal, 2008. p. 1-15.

REBELO, S. M. Plano Municipal de Educação Turística - PMET: um modelo para os municípios brasileiros de potencial turístico. **Turismo: Visão e Ação**, v.1, n.2, p.89-103, out. 1998/mar.1999.

REJOWSKI, M.; SOGAYAR, R.L. Ensino superior em turismo buscando novos paradigmas educacionais: problemas, desafios e forças de pressão. **Turismo: Visão e Ação**, v. 13, p. 282-298, 2011.

REJOWSKI, M. **Turismo e pesquisa científica: pensamento internacional e situação brasileira**. Campinas: Papirus, 1996.

SANCHEZ FILHO, S. E. M; MESQUITA FILHO, O. P. de. Puxada do Mastro de São Sebastião: institucionalização de uma festa popular. In: Enecult – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 5., 2009, Salvador. **Anais...** Salvador: UFBA, 2009, p.1-12.

SANTANA, A. **Antropologia do turismo: analogias, encontros e relações**. São Paulo: Aleph, 2009.

SANTOS, A. S dos. **Acervo Cultural dos Machadeiros**: documentação interna da Associação dos Machadeiros de Olivença (AMAO). AMAO: Olivença, Ilhéus-BA, 2014.

SCIFONI, S. Para repensar a educação patrimonial. In: PINHEIRO, A. R. S. (org). **Cadernos do patrimônio cultural**: educação patrimonial. Fortaleza: Secultfor: Iphan, 2015.

SCÓTOLO, D.; PANOSSO NETTO, A. Contribuições do turismo para o desenvolvimento local. **CULTUR**, v.9, n. 1, p. 36-59, 2015.

SILVEIRA, M. A. T. Planejamento territorial e dinâmica local: bases para o turismo sustentável. In.: ADYR, B. R. **Turismo e desenvolvimento local**. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

SILVEIRA, F. L.A. da; BEZERRA, M. Educação patrimonial: perspectivas e dilemas. In. BELTRÃO, J. F; ECKERT, C.; LIMA FILHO, M. F. **Antropologia e patrimônio cultural**: diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 81-97.

SPAZZIANI, M. de L.; BIASOLI, D. A. Coletivos educadores. In.: PARK, M. B.; FERNANDES, R. S.; CARNICEL, A. (org.). **Palavras-chave em educação não-formal**. Holambra, SP: Editora Setembro; Campinas, SP: Unicamp/CMU, 2007. p. 89-90.

SOUZA, M. J. Como pode o turismo contribuir para o desenvolvimento local. In.: ADYR, B. R. **Turismo e desenvolvimento local**. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

TRIGO, L. G. G. **A sociedade pós-industrial e o profissional em turismo**. Campinas, SP: Papirus, 1998.

TRIGO, L. G. G. A importância da educação para o turismo. In: LAGE, B. H. G.; MILONE, P. C. (Orgs). **Turismo teoria e prática**. São Paulo: Atlas, 2000. p. 243-255.

TRILLA, J. (org.). **Animação Sociocultural**: teorias, programas e âmbitos. Tradução de Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget – coleção horizontes pedagógicos, 2004.

VEAL, A.J. **Metodologia de pesquisa em lazer e turismo**. São Paulo: Aleph, 2011.

VIANA, J. A. G. **Educação não formal e cultura popular**: o trabalho do Projeto Gente Nova. Trabalho de Conclusão de Curso - Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2006.

VINHÁES, J. C. **São Jorge dos Ilhéus**: capitania ao fim do XX. Ilhéus: Editus, 2001.

ZANIRATO, S. **Patrimônio e identidade: retórica e desafios nos processos de ativação patrimonial**. Tese (Livre Docência) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2017.

APÊNDICE A - ENTREVISTAS REALIZADAS

Adriana Souza dos Santos. Depoimento sobre a Puxada do Mastro e a Associação dos Machadeiros (AMAO). Entrevista concedida a Luiz Felipe Mendes de Oliveira em 16.01.2017.

Arivaldo Batista dos Santos. [Seu Camisa]. Depoimento sobre a Puxada do Mastro e a Associação dos Machadeiros (AMAO). Entrevista concedida a Luiz Felipe Mendes de Oliveira em 26.01.2017.

Cinara Mendes de Andrade. Depoimento sobre a Puxada do Mastro. Entrevista concedida a Luiz Felipe Mendes de Oliveira em 03.01.2017.

Cinara Mendes de Andrade. Depoimento sobre a gestão municipal de Olivença. Entrevista concedida a Luiz Felipe Mendes de Oliveira em 18.01.2017.

Cristina Maria dos Santos de Souza. Depoimento sobre a gestão municipal de Olivença de Salvador a Ilhéus. Entrevista concedida a Luiz Felipe Mendes de Oliveira em 23.01.2017.

Edirani Dantas dos Santos. [Dirani]. Depoimento sobre a Puxada do Mastro. Entrevista concedida a Luiz Felipe Mendes de Oliveira em 23.12.2016.

Elisdete Dantas dos Santos. [Dona Neguinha]. Depoimento sobre a Puxada do Mastro. Entrevista concedida a Luiz Felipe Mendes de Oliveira em 23.12.2016.

Joselita Santana Mendonça. [Dona Jó]. Depoimento sobre a Puxada do Mastro de São Sebastião. Entrevista concedida a Luiz Felipe Mendes de Oliveira em 21.12.2016.

Josival Teixeira de Magalhães [Cacique Nani]. Depoimento sobre a Puxada do Mastro e a comunidade indígena tupinambá de Olivença. Entrevista concedida a Luiz Felipe Mendes de Oliveira em 25.12.2016.

Zélia Cardoso de Melo. [Dona Zélia]. Depoimento sobre a Puxada do Mastro com relatos e canções de devoção pessoal a São Sebastião. Entrevista concedida a Luiz Felipe Mendes de Oliveira em 07.01.2017.