

Um olhar antropológico sobre autenticidade e deslocamento nos estudos do turismo

Cecilia Bastos (PPGAS/MN/UFRJ)¹

Palavras-chave: cultura; antropologia do turismo; deslocamento; choque cultural

Introdução

Este texto, apesar de teórico, começou a ser pensado durante o trabalho de campo do mestrado e do doutorado² realizado em algumas cidades da Índia, onde me relacionei com diversos viajantes. Meu objeto de estudo foram viajantes que estavam no país em busca de espiritualidade. Particpei das viagens de alguns, que foram selecionados por critérios estabelecidos tanto prioritariamente quanto no próprio local, devido a possibilidade e abertura dos interlocutores. Em meu percurso, pesquisei as percepções e vivências dos viajantes que na Índia encontrei, bem como as diversas formas de interação entre visitantes e visitados, observando principalmente a percepção da diferença de referenciais. Observei a questão de a viagem influenciar a visão e sentimentos das pessoas que se aproximam com o outro, não apenas fisicamente, mas no sentido de uma aproximação de um grupo social com outro, cujas crenças e sensibilidade são diferentes.

Busco aprofundar discussões relacionadas à antropologia do turismo analisando a questão do deslocamento cultural inerente às viagens, bem como a questão da mudança local e sua relação com a autenticidade. Ao discutir os conceitos de cultura e identidade, este texto aprofunda sua relação com a noção do centro que é eleito a partir do deslocamento social. Observo que alguns turistas se deslocam situando seu centro fora de sua cultura de origem elegendo um centro ao qual escolheram se deslocar, a fim de experimentar a compreensão na alteridade. Isto é, quando o turista se encontra em uma cultura diferente, precisa se comunicar com as pessoas do local, aprendendo o significado das coisas e, para isso, necessita deslocar a

¹ 44º Encontro Anual da ANPOCS, GT 07 - Ciências Sociais, turismo e territórios: desafios, limites e possibilidades.

² Continuei a estudar o mesmo tema de pesquisa no pós-doutorado em antropologia social no Museu Nacional (PPGAS/MN). Para informações sobre a pesquisa, ver: Bastos (2016a,b,c; 2017a,b; 2018; 2019a,b).

sua própria cultura, colocando-a “de lado” para poder compreender e interagir com o outro. Entendo que esse deslocamento modifica a percepção do referencial cultural do viajante (no sentido de como agir e entender as ações dos “nativos”); algo que em muitos casos ocasiona o que se entende como choque cultural. Assim, quando o conjunto de conceitos de uma pessoa entra em conflito com o de alguém de outra cultura – quando é transportada a um meio cultural diferente –, ela pode dar-se conta de que os conceitos são relativos. Observo então os significados de se estar em outra cultura e o choque produzido nesse encontro e discuto, a partir disso, como o viajante é influenciado e modificado pelo que vê e sente.

Entendo que, se o turismo modifica o significado que antigos símbolos passam a ter e isso pode parecer inautêntico para visitantes, essa mesma experiência pode ser autêntica para os “nativos”, que veem a mudança como um aspecto “natural” da transformação cultural. Essas relações, portanto, nem sempre levam à destruição pela mudança, pois veremos que as diferenças persistem apesar do contato. Se o viajante busca aprofundar o contato com a cultura visitada sem exigir apresentações encenadas para estrangeiros, pode assim encontrar maior autenticidade em sua experiência. Para além da “encenação” turística, veremos como a alteridade, no turismo, possibilita a promoção da distinção cultural.

Alteridade e deslocamento

Os conceitos são ideias referidas a uma sociedade e que dizem respeito à experiência dessa sociedade, à sua história e cultura. De acordo com Durkheim, eles “correspondem à maneira pela qual esse ser especial que é a sociedade pensa sobre as “coisas” de sua própria experiência (1968, p. 621). Configuram-se representações coletivas, compondo um saber comum a diferentes indivíduos. Assim, a conversação e a transação intelectual entre as pessoas consistem em uma troca de conceitos. O conceito é, então, uma representação impessoal, sendo por seu intermédio que as inteligências humanas se comunicam (Durkheim 1968).

Ao passar de uma avaliação sobre como uma sociedade funciona em relação aos indivíduos a uma reflexão sobre o turismo, é possível pensar que a experiência que a pessoa adquire no contato com outra cultura seja uma maneira de formar sua consciência a respeito do outro, ainda que seu conhecimento adquirido por meio de livros ou filmes seja capaz de alcançar o mesmo intento. Porém, há de se levar em conta que o conhecimento adquirido em livros, além de ser uma interpretação do autor sobre outras culturas, pode ser dado como incorreto. Said critica a ideia de que as pessoas, lugares e experiências podem ser descritos por um livro, de

modo que o livro (ou texto) adquira maior autoridade e uso que a própria realidade que descreve (1990).

Nessa perspectiva, com a qual concordo, a experiência da pessoa deve ser vista como a base para que seus conceitos sejam formados. Quando ela entra em contato com uma cultura alheia, sua consciência crítica pode ser desenvolvida no ato de verificar (e/ou analisar criticamente) o quanto é diferente do outro, sem intermediários. Dessa perspectiva, Krippendorff (1989) afirma que é bem conhecido o fato de ser precisamente em um ambiente incomum e estranho que a pessoa retoma a consciência de sua própria realidade. Nesse ambiente, ela pode se conhecer (ou reconhecer) e repensar sua maneira de viver, reavaliando sua identidade junto a essas culturas. O encontro com a alteridade seria, para Bauman, uma experiência que coloca a pessoa “em teste” (1999, p. 17) pois seria quando ela passa a refletir sobre sua própria cultura, viabilizando assim a “reconstrução” de sua identidade.

De certa forma, quando ela lida com um meio cultural diferente, há vários confrontamentos com novos fatos, embora ela possa rejeitar ou refletir sobre eles, sendo a interação intercultural um momento oportuno para a reflexão e a análise de sua própria cultura³. Nesse sentido, de acordo com Durkheim (1968), uma pessoa nunca está segura de reencontrar uma percepção tal como havia experimentado uma primeira vez, porque, mesmo se a coisa percebida não mudou, ela não seria mais a mesma. Verifica-se, dessa maneira, que toda experiência é também individual, não sendo possível passá-la para uma outra pessoa tal como foi percebida. Então, somente a pessoa que de fato realizou uma viagem sabe o quanto pôde refletir e observar. Ainda que ela passe pela mesma experiência de um outro, sua percepção será diferenciada⁴. Além do mais, cada sociedade tem seu conjunto de conceitos que a caracteriza e, quando a pessoa se desloca de uma cultura à outra, seu conjunto de conceitos pode entrar em conflito com o da outra cultura. Daí resulta, nos termos de Durkheim (1968), que as pessoas têm tanta dificuldade para se entender e que, muitas vezes, mentem sem saber: é que todos empregam os mesmos termos sem lhes dar o mesmo sentido.

A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias (Goffman 1988). Então, quando um estranho é apresentado a alguém, os primeiros aspectos lhe

³ Segundo Bastos e Keller, ao “construir um esquema mental (‘filosofia de vida’), e confrontá-lo com um fato novo (qualquer acontecimento que fuja ao esquema mental), o homem é levado a rejeitá-lo ou a refletir sobre ele, visando assimilá-lo. A rejeição pura e simples gera o preconceito e o fechamento” (Bastos e Keller 1997, p. 55).

⁴ Para Durkheim, é impossível transmitir uma sensação da consciência de alguém para a de outrem, pois ela diz respeito estritamente a seu organismo e sua personalidade e não lhe pode ser desligada; desse modo, tudo que ele pode fazer é convidar um outro a se colocar diante do mesmo objeto que ele e se submeter à sua ação (Durkheim op. cit., p. 619).

permitem prever a sua categoria e os seus atributos, a sua identidade social. Baseando-se nessas preconceções, a pessoa as transformam em “expectativas normativas”, em exigências apresentadas de modo rigoroso; caracteristicamente, a pessoa ignora que fez tais exigências ou o que elas significam (Goffman 1988). É exatamente isso que leva ao conflito de conceitos com outras culturas, pois o fato de a pessoa ver o mundo através de sua cultura tem como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural (Laraia 1989). A pessoa, com isso, não poderia se afirmar como tal “sem reconhecer o outro como sujeito e, em primeiro lugar, sem se livrar do medo do outro, que leva à sua exclusão”, diz Touraine (1999, pp. 203-5); devido a isso, a diferença e a igualdade não são apenas contraditórias, mas inseparáveis uma da outra.

Quando uma pessoa passa a refletir sobre seus conceitos, dá-se conta de que eles são relativos e de que nem sempre levam à “verdade”. Ela os herda pela linguagem, ou seja, pela experiência comum, sem que tenham sido submetidos a qualquer crítica prévia (Durkheim 1968). Só quando alguma interação tira a pessoa do óbvio – por exemplo, quando é bruscamente transportada a um meio cultural diferente –, e se permite refletir, dizem Maturana e Varela (2001), é que ela se dá conta da imensa quantidade de relações que assume como certas. Dessa maneira, pode-se dizer que a experiência da pessoa em uma outra cultura pode levá-la a refletir sobre seus conceitos e, quando ela sai de sua rotina e tem experiências diversas de seu cotidiano, pode então refletir sobre como sua sociedade pensa e como a outra sociedade se coloca a respeito das mesmas questões.

Por meio da relação intercultural, é possível conhecer hábitos e costumes de outros e, com isso, a compreensão a respeito deles pode ser aprofundada. A trajetória de vida de uma pessoa a faz construir seu conhecimento do mundo; mesmo que, de imediato, ela não perceba, é sempre influenciada e modificada pelo que vê e sente, explicam Maturana e Varela (2001). Nesse sentido, quando se está em sua própria cidade, muitas vezes não se sente tanto a presença das pessoas; estas não são novidade no cotidiano. No entanto, em um lugar diferente, o viajante pode sentir muito mais a presença do outro, devido a alteridade ali envolvida pois, ao viajar, ele se sente mais livre do que normalmente: ele também fica um pouco mais perto da natureza e dos outros e pode viver uma “certa mudança” (Krippendorf 1989, p. 119). Isto é, trata-se de um momento significativo para se refletir sobre a diferença.

Além de a reflexão sobre a diferença ser natural em uma viagem, a reflexão sobre a ética é propícia nesse mesmo contexto: como o viajante lida com o outro, como os outros o tratam e como ele gostaria de ser tratado e respeitado são questões que passam muitas vezes pela cabeça de um turista que, de certa forma, precisa confiar em estranhos a todo o momento. A palavra e

o olhar vão dar pistas de como os outros pensam e reagem e de como sua atitude pode estar correta ou não em relação ao outro⁵.

De acordo com Malinowski (1976), é possível aproveitar esses momentos de relações interculturais para mudar a percepção do mundo:

Há, porém, um ponto de vista mais profundo e ainda mais importante do que o desejo de experimentar uma variedade de modos humanos de vida: o desejo de transformar tal conhecimento em sabedoria. Embora possamos por um momento entrar na alma de um selvagem e através de seus olhos ver o mundo exterior e sentir como ele deve sentir-se ao sentir-se ele mesmo. Nosso objetivo final ainda é enriquecer e aprofundar nossa própria visão de mundo, compreender nossa própria natureza e refiná-la intelectual e artisticamente. Ao captar a visão essencial dos outros com reverência e verdadeira compreensão que se deve mesmo aos selvagens, estamos contribuindo para alargar a nossa própria visão (p. 374).

Alargar a visão de mundo seria então uma maneira de repensá-la ao se refletir sobre diferenças de ethos e estilos de vida e, além disso, uma maneira de se compreender as diferenças culturais. Sobre tais diferenças, Malinowski acrescenta que, “nas viagens pela história humana e pela superfície terrestre, é a possibilidade de ver a vida e o mundo de vários ângulos, peculiar a cada cultura”, que sempre o encantou durante seus trabalhos de campo, que despertaram nele “o desejo sincero de penetrar noutras culturas, compreender outros tipos de vida” (op. cit., p. 374).

Diversos autores da antropologia do turismo argumentam que a viagem pode fazer com que o indivíduo perceba o espaço como algo que se torna diferente por causa de seu deslocamento. O deslocamento, neste caso, refere-se a uma aproximação com – ou internalização do – outro, e não apenas um deslocamento físico, em que “tudo o que parece acontecer é as pessoas se deslocarem fisicamente de um lugar para outro. Na realidade, elas sempre se deslocam de um grupo social para outro [...] cujos padrões, crenças, sensibilidade e costumes são diferentes dos seus” (Elias 2000, p. 174). Esse deslocamento de um grupo social para outro faz com que a pessoa perceba seus referenciais como diferentes dos do outro grupo cultural. Assim, trata-se de um tipo de deslocamento que pode ocasionar o que muitos descrevem, em suas viagens, como “choque cultural”, que é sentido a partir do momento em que a pessoa passa por esse processo.

⁵ A esse respeito, descrevo uma avaliação sobre como a população local percebeu os turistas em um vilarejo na Indonésia, na qual Maribeth Erb constata que algumas pessoas do vilarejo pareciam estar se divertindo mais do que nunca observando os turistas: “Um homem relatou como um turista, sem camisa, estava andando pela estrada, e perguntou a ele [...] ‘Quantos quilos até Pota?’ A população do vilarejo achou isso historicamente engraçado” (Erb 2000, p. 725).

Michael Rea sugere que alguns turistas se deslocam como peregrinos e que eles definitivamente situam seu centro fora de sua cultura de origem – em um centro eletivo, para o qual escolheram ser “convertidos” (2000, p. 644). Dann (1999) entende o centro eletivo argumentando como o turista, liberando-se dos laços com seus compatriotas, pode experimentar a compreensão na alteridade, nos espaços das pessoas pelos quais ele atravessa. O deslocamento como observado aqui refere-se ao encontro com uma cultura diferente, um lócus que exige comunicação com o outro e aprendizado do significado de suas coisas. De modo a apreender a nova cultura, faz-se necessário deslocar a sua própria a fim de alcançar a interação e compreensão do outro.

Identidade e diferença

Para Edward Hall (1977), a diferença entre culturas está baseada na questão do significado que cada coisa possui em cada cultura e deixar de compreender isso pode ser um “convite ao desastre”. Seria desastroso, como explica, no sentido de as diferenças culturais se situarem “fora da percepção” e, como resultado, serem geralmente atribuídas à “grosseria ou falta de interesse por parte da outra pessoa” (Hall 1977, p. 119). Portanto, pessoas de diferentes culturas, ao interpretarem o comportamento uma da outra, muitas vezes interpretam a relação, a atividade ou as emoções de maneira equivocada, o que “conduz à alienação nos encontros, ou a comunicações distorcidas” (idem, p. 161).

A questão da distância é também um elemento essencial para perceber as diferenças e pode-se dizer que:

“próximo” é um espaço dentro do qual a pessoa pode se sentir *chez soi*, à vontade, um espaço no qual raramente, se é que alguma vez, a gente se sente perdido, sem saber o que dizer ou fazer. “Longe”, por outro lado, é um espaço que se penetra apenas ocasionalmente ou nunca, no qual as coisas que acontecem não podem ser previstas ou compreendidas e diante das quais não se saberia como reagir [...] Devido a todos esses aspectos, a oposição “longe-perto” tem mais uma dimensão crucial: aquela da certeza e a incerteza, a autoconfiança e a hesitação (Bauman 1999, pp. 20-1).

Tanto a distância quanto a diferença são elementos essenciais para se compreender o outro e é através delas que uma comunidade que recebe visitantes pode perceber suas diferenças nas relações interculturais. Não só os turistas percebem a cultura local em relação as suas diferentes formas e estilos de vida, mas também a comunidade pode enxergar o outro como diferente e, nessa percepção, verificar como sua história, arte e estilo de vida estão sendo

observados e valorizados. Isso permite que uma troca seja realizada bilateralmente e que, se bem planejada, pode não apenas fortalecer a identidade local mas, por meio dessa relação, promover a tolerância ao combater a xenofobia. Quanto aos turistas, por sua vez, também aprendem sobre si nessa relação:

Quanto mais facilmente pudermos abandonar o nosso lar cultural, mais aptos estaremos a julgá-lo, e a todo o mundo, com o distanciamento espiritual e a generosidade necessários para a verdadeira visão. Mais facilmente, também, poderemos avaliar a nós mesmos e às culturas estrangeiras com a mesma combinação de intimidade e distância (Said op. cit., p. 264).

De acordo com Stuart Hall (2000), uma comunidade poderia fortalecer sua identidade por meio do contato (às vezes não tão amigável) com diferentes grupos étnicos. Hall sugere que “o fortalecimento de identidades locais pode ser visto na forte reação defensiva de membros de grupos étnicos que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas” (2000, p. 85). O limite dessa questão pode ser abordado no sentido que a identidade é vista na modernidade: como algo móvel e sempre em construção. Ela vai sendo moldada

no contato com o outro e na releitura permanente do universo circundante. O contato entre turistas e residentes, entre a cultura do turista e a cultura do residente, desencadeia um processo pleno de contradições, tensões e questionamentos, mas que, sincrônica ou diacronicamente, provoca o fortalecimento da identidade e da cultura dos indivíduos e da sociedade receptora e, muitas vezes, o fortalecimento do próprio turista que, na alteridade, se redescobre (Banducci e Barretto 2001, p. 19).

Verifica-se, nesse contexto, a possibilidade de fortalecimento da identidade cultural tanto de uma comunidade quanto do viajante⁶. Viajar envolve, ainda, não só o aprendizado sobre outras culturas ou si próprio, mas também pertencer a um grupo, cuja identidade é adquirida quando o sujeito se desloca e encontra com outros em seu caminho, de alguma forma identificando-se ou não com eles.

Uma das condições básicas para ser reconhecido ou reconhecer-se como turista é adquirir este saber-ver ou este olhar exótico de ordem cultural que possibilita um distanciamento simbólico em relação aos outros que não compõem o próprio grupo. Viaja-se, portanto, não apenas para conhecer o modus vivendi de outros grupos sociais ou regiões, mas também para iniciar-se na forma de ser de sua classe ou grupo social. Trata-se, na verdade, de uma aprendizagem relacional, onde a transação cultural com o outro permite estabelecer uma melhor definição de si e reforçar o sentimento de pertencimento ao seu próprio grupo (Steil 2002, pp. 63-4).

⁶ Wainberg também ressalta o contato com a diferença como sendo algo que reforça a identidade a partir da alteridade, ao sugerir que a “relação com o outro, com o diferente, através da experiência controlada oferecida pelo turismo, estabelece o fortalecimento da sua própria identidade, quando, ao fim da aventura, afirma-se o retorno do mesmo” (1998, p. 62).

Hutnyk argumenta que os turistas que pesquisou na Índia (ou, como ele os chama, “mochileiros”) assumem a identidade do viajante e, dessa maneira, formam um grupo, o qual, inclusive, chega a possuir rituais de inclusão e exclusão. As razões pelas quais os mochileiros formam um grupo podem ser mais adequadamente explicadas em termos de identidade e do senso de comunidade que desenvolvem entre eles em Calcutá e, mais em geral, na Índia (Hutnyk 1996, p. 61). O autor também expõe o que o viajante sente sobre ele mesmo em relação a outros tipos de turistas ao dizer que mochileiros desenvolvem rituais, ritos de inclusão e exclusão e marcas de status em comum com todos os grupos. É importante demarcar que os mochileiros por ele pesquisados se identificam como sendo muito diferentes de outros tipos de turistas, especialmente daqueles que ficam em hotéis caros de cinco estrelas.

Essa questão pode ser vista não somente pelo aspecto da identidade do viajante, mas também pelo fato de que a identidade do lugar é construída pelos mesmos, quando discutem sobre o local, indicam-no (ou não) para outros e contam sobre o mesmo na volta da viagem. Hutnyk escreve que o “terraço do Modern pode também ser o local para se trabalhar a ‘identidade’ de Calcutá em si. Discussões sobre a cidade e a atividade do viajante não são apenas em torno da identidade pessoal – as coisas são multidimensionais. Símbolos orientam a experiência e são o material do qual a identidade e o entendimento são recortados” (op. cit., p. 71). Os turistas, assim, adquirem uma identidade própria quando estão realizando suas viagens, explica Van den Berghe (1994) indicando que, no processo de interação e troca de informações para se socializar, eles modificam não só seus comportamentos mas seus destinos e compras, quer dizer, eles criam sua própria subcultura que, segundo ele, é temporária em sua própria existência, contudo persistente nos lugares que visitam. Ele diz que as pessoas mudam, mas a subcultura persiste, pois é criada pela “interseção da vida incomum dos turistas com a vida comum dos locais” (Van den Berghe 1994, p. 16).

Comercialização da cultura e autenticidade

Além do contato ser decisivo na construção da identidade do turista e da comunidade, foi visto que a população local pode se beneficiar dos recursos gerados pelo turismo aproveitando para desenvolver ainda mais suas habilidades e estilos de vida, pois esse contato (intercultural), segundo Graburn (1976), tem frequentemente levado a novas e criativas formas desenvolvidas pela aquisição de algumas ideias, materiais ou técnicas da sociedade “industrial” e aplicando-as de novas maneiras às necessidades dos povos de pequena escala. Em outras

palavras, o que Graburn quer dizer é que todas as sociedades que estão em contato com outras eventualmente trocam materiais, itens e ideias. De acordo com Roque Laraia, “não resta dúvida de que grande parte dos padrões culturais de um dado sistema não foi criada por um processo autóctone, foi copiada de outros sistemas culturais”, chamados por ele de empréstimos culturais ou “difusão”, sem a qual “não seria possível o grande desenvolvimento atual da humanidade” (1989, p. 109).

Se diversos autores descreveram sociedades nas quais esses empréstimos culturais ressaltaram a identidade local e aumentaram a autoestima, encorajando a apreciação da habilidade local (McKean 1989), chamo a atenção para a perda da identidade cultural através da acentuada relação intercultural produzida pelo turismo – o que pode levar à aculturação. Por um lado, McKean constata que, embora mudanças socioeconômicas estejam acontecendo em Bali, elas andam junto com a conservação da cultura tradicional, confirmando com isso sua hipótese de que o turismo pode fortalecer o processo de conservação, reforma e recriação de certas tradições. Por outro, entendo que o turismo traga mudanças socioeconômicas às vezes não tão bem-vindas, tais como a expulsão da população local de sua própria terra. No entanto, vejo que existe a possibilidade de se planejar um turismo que sustente a relação intercultural derivada daí, que renda frutos aos turistas, mas também consista numa forma de viabilizar a criatividade local.

MacCannell (1989) argumenta que o turismo seria uma estratégia alternativa para conservar e prolongar “o moderno” e protegê-lo de suas próprias tendências autodestrutivas. Um exemplo dessa estratégia é dado por McKean ao relatar que a vinda de turistas a Bali fortaleceu a sobrevivência “popular”, “étnica”, ou “local” da comunidade, ao invés de levá-la à homogeneização do mundo industrializado, já que seus papéis tradicionais como dançarinos, músicos, artistas, ou escultores são agora alternativas e fontes adicionais de renda “para indivíduos e comunidades inteiras” (op. cit., p. 124)⁷. Entretanto, há autores que argumentam que o turismo pode proporcionar uma comercialização de culturas distintas enquanto atrativos turísticos e que isso pode ser um problema (Figueredo 1999). É certo que o turismo, principalmente em sua vertente “de massa”, não é sustentável para o ambiente nem para a cultura local. Também é certo que ele envolve a comercialização de culturas, pois elas são um atrativo turístico e seus símbolos também podem ser confeccionados e comercializados para turistas. Porém, tal comercialização não significa que a população local venha a se tornar necessariamente aculturada. Como já colocado a propósito da questão da identidade, muitas

⁷ A tradução de todas as transcrições em outras línguas foi feita pela autora.

vezes a comercialização de culturas pode gerar não somente a revitalização mas o resgate e até recriações necessárias à dinâmica de qualquer cultura, como argumentam van den Berghe (1994), Graburn (1989) e McKean (1989).

Se a cultura pode ser comercializada sob a forma de atração para os turistas, diz Rodrigo Grünewald (2003) ao estudar a cultura dos índios pataxós, ele demonstra que ela foi “resgatada” devido à sua própria exibição para os turistas, o que gerou uma revitalização de suas tradições e uma reinvenção de sua identidade (Grünewald 2001). Mas se há exibição e se ela é autêntica ou não se configura em outra questão, que MacCannell (1973) discute, argumentando que a encenação não deixa de ser uma forma de recriar e renovar a cultura.

O fato de que o turismo pode vir a “destruir” ou “homogeneizar” a cultura, o que se entende como autenticidade, é discutido por Cohen (1988), que argumenta que o turismo, na verdade, modifica o significado que antigos símbolos passam a ter de acordo com o contato com os turistas. Mas chamo atenção para algo que, de uma perspectiva externa, pode parecer inautêntico ou impuro, poder ser autêntico para os locais, que veem sua transformação como um aspecto “natural” da mudança de sua cultura, que não deixa de ser dinâmica (como é qualquer cultura). Essa ideia vai ao encontro da visão original e referencial de Barth no sentido de que as relações interétnicas não levam à “destruição pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias” (2000, p. 26).

MacCannell (1989) sugere que muitos turistas buscam a autenticidade de outras culturas e não apenas a “encenação” que o turismo pode suscitar, o que implica uma busca pela autenticidade no contato com a alteridade. De acordo com o autor, o ser humano foi condenado a procurar “em outro lugar e em todo lugar” por sua autenticidade, para ver se “ele pode percebê-la por um instante refletida na simplicidade, castidade ou pureza de outros” (1989, p. 41). Van den Berghe (1994) aprofunda a questão quando diz que a modernidade produz homogeneização, instabilidade e inautenticidade e, então, gera entre os mais “modernizados” uma busca pelo oposto disso. Ao mesmo tempo, essa busca “articula-se sobre a consciência de que essa experiência não é possível no mundo moderno. Daí a sua busca em lugares situados fora dos limites desse mundo ou em áreas marginais” acrescenta José Reginaldo Gonçalves (1998, p. 11)⁸.

Outros autores sugerem que a busca por autenticidade pode ser realizada por turistas que procuram ir além de onde os turistas “normais” vão, para, dessa forma, obter uma visão

⁸ Gonçalves (1998) afirma que, “no coração da experiência etnográfica, encontra-se a mesma atitude cultural, presente nos escritores e artistas modernistas, de busca de uma experiência ‘autêntica’” (p. 10).

mais profunda da sociedade e cultura visitadas e que o envolvimento desses turistas com a população local se revela uma peça fundamental no que concerne à obtenção dessa visão.

Em outras palavras, a vergonha turística não é baseada em ser um turista, mas em não ser turista suficiente para ver tudo da maneira que “deve” ser vista. A crítica turística do turismo é baseada em um desejo de ir além dos outros “meros” turistas para uma apreciação mais profunda da sociedade e da cultura, e isto não é de modo algum limitado a declarações intelectuais. Todos os turistas desejam esse envolvimento profundo com a sociedade e a cultura até certo ponto; isto é um componente básico de suas motivações para viajar (MacCannell 1989, p. 10).

Apesar de não concordar com MacCannell quando ele afirma que “todos” os turistas desejam se envolver profundamente com a sociedade visitada, acho válida sua análise de que a experiência que turistas adquirem travando contato com distintas culturas por meio do envolvimento direto e “de primeira mão” com as mesmas poderia dispensar as “criações turísticas”, tais como apresentações teatrais e shows fabricados para os turistas e que a exata falta desses componentes é o que faz da experiência algo autêntico (MacCannell 1989, p. 23). Ele exemplifica seu argumento descrevendo o depoimento de um turista na cidade de Frigilana, Espanha:

Finalmente, Frigilana não tem nenhuma atração espetacular, como a Alhambra de Granada ou a caverna de Nerja. A atração de Frigilana está em sua atmosfera. Ela é curiosa sem ser grudenta ou artificial. Ela é um vilarejo vivo, e não uma “restauração de uma cidade autenticamente espanhola”. Aqui alguém pode ver melhor e entender o estilo de vida andaluz (MacCannell op. cit., p. 96).

Esse tipo de experiência se revela concretizável a partir do momento em que a pessoa busca ir, segundo MacCannell, além das fronteiras do tradicional preconceito e da injustiça em sua busca por uma identidade moral, estando, dessa forma, aberta à reflexão. A maior questão por detrás do processo de autenticidade seria aquela relativa ao número de turistas, sugerem Waller e Lea (1999) ao afirmar que quanto maior esse número, menos a pessoa estaria descobrindo a “verdadeira Espanha”. Eles concluem apontando para a necessidade de se perguntar às pessoas sobre suas motivações de viagem a fim de perceber “que papel a autenticidade tem em suas experiências turísticas” (idem, p. 128).

Experiências no turismo e na antropologia

Edward Bruner (1986) hipotetiza que uma pessoa somente pode experimentar sua própria vida e o que é recebido por sua própria consciência, quer dizer, ela nunca pode saber

completamente a experiência de um outro, mesmo que tenha muitas pistas e faça interferências todo o tempo. Como o turismo se baseia concretamente em experiências, entendo que a dos viajantes seja autêntica, pois cada turista terá sua própria experiência, mesmo que todos façam a mesma viagem e os mesmos programas. Salazar também concorda que “a experiência real que turistas têm é autêntica para eles e irá impactar neles mesmos de diversas maneiras” (2004, p. 85).

A consciência que a experiência interna nos dá é o que se chama de realidade e a realidade primária é o que se chama de experiência vivida, que pode ser tanto pensamentos e desejo quanto palavras e imagens, diz (Bruner 1986), pois a experiência não se apresenta à pessoa apenas verbalmente, mas também em imagens e impressões. A experiência seria, então, algo pessoal e impossível de ser vivida da mesma forma por outra pessoa, mesmo que alguém tenha passado exatamente a mesma experiência que ela. Da mesma forma como a própria pessoa, adverte Bruner, quando está contando a outros sobre uma experiência às vezes percebe, mesmo quando está falando, que sua descrição não comporta tudo o que pensa e sente durante aquela experiência. Devido a isso, o autor diz que seria possível superar as limitações da experiência individual por meio da interpretação das expressões, as quais se apresentam à pessoa pelas culturas que ela conhece. A experiência individual poderia ser superada, segundo ele, quando os antropólogos experimentam estados humanos, dão expressões a eles e entendem estas expressões. Mais adiante, continua dizendo que

[...] nós entendemos outras pessoas e suas expressões a partir de nossas próprias experiências e entendimentos. Mas as expressões também estruturam a experiência nas narrativas dominantes de uma era histórica, importantes rituais e festivais, e trabalhos de arte clássicos definem e iluminam a experiência individual (Bruner 1986, p. 6).

Bruner entende que a experiência é “culturalmente construída” e que suas expressões sempre envolvem uma atividade processual, ou seja, uma ação enraizada em uma situação social com pessoas reais em uma cultura particular e em uma era histórica. Ele sustenta que os antropólogos sempre estudaram as culturas em seus aspectos “mais habituais e menos interessantes” e que as culturas são mais bem comparadas por meio de seus rituais, contos, óperas do que pelos seus hábitos, pois os primeiros seriam as maneiras pelas quais eles tentam articular seus significados. Dessa perspectiva, os momentos de total realização que pontuam as experiências – entendidas como uma erupção da rotina – são aqueles em que a vida é vivida mais intensamente.

A experiência evocaria, assim, uma “presença participativa”, observa James Clifford (1998), que a entende como um contato sensível com o mundo a ser compreendido, uma relação de afinidade emocional com seu povo, uma “concretude de percepção”. Não haveria, para Gonçalves (1998, p. 11), fronteiras definidas entre “a etnografia, enquanto escrita, e a experiência”. Em contraste, para Bruner, se a pessoa participa da ação mas também a relata, ela seria parte da experiência, mas também testemunha separada desta. Pode-se dizer que um viajante, com isso, seria mais livre para se envolver e sentir as experiências do que um antropólogo que estaria preocupado em relatar e analisar. Não importa quão intensa é a experiência da pessoa, argumenta Bruner, mesmo assim ela estaria consciente da presença crítica de uma parte de si, como se não fosse uma parte de si mas um observador, não compartilhando experiências, mas as anotando.

Por muito tempo, a antropologia se baseou na oposição radical entre a experiência do antropólogo e a do turista. Isso decorria, segundo Araújo, da noção “de que o turista era aquele que não viajava a sério, ao passo que o antropólogo estaria, por contraste, associado a um tipo genuíno de viajante” (2001, p. 50). Bruner alega que, no passado, os antropólogos tinham uma tendência a depreciar objetos turísticos e performances, mas assegura que uma antropologia da experiência deveria tomá-los mais seriamente. “Devemos nos perguntar quais são as diferenças entre expressões culturais e performances encenadas para estrangeiros, em oposição às encenadas para eles próprios” (Bruner 1986, p. 28).

Observo, no campo da antropologia do turismo, que há diversos autores que comparam os cientistas sociais aos viajantes. Galani-Moutafi apresenta como principal diferença entre ambos o fato de que, por um lado, os viajantes não estão conscientes de que as imagens e histórias que eles produzem sobre o outro estariam diretamente ligadas às próprias identidades e interesses que se encontram em sua própria cultura (2000, p. 222). Por outro lado, a autora observa que tanto turistas quanto antropólogos, além de compartilhar uma mesma origem, podem ser considerados “observadores” que olham para outros locais e para o outro enquanto procuram seu próprio reflexo. Como o viajante, o etnógrafo buscou o (exótico) outro porque isso prometia uma oportunidade de aventura, bem como desafios (físicos e intelectuais) inerentes à diferença – qualidades que, de acordo com Galani-Moutafi, ele não pôde encontrar no mundo moderno. Dessa forma, ambos, antropologia e turismo, produzem representações do outro que embasam um contexto para a mediação da experiência da modernidade e, assim como a antropologia, Steil considera que o turismo se apresenta como um “discurso possível e singular sobre o exótico” (2002, pp. 57-8).

Defendo que o conceito de experiência, como analisado aqui, seja “capacitador”, constituído por viajantes assim como por outros visitantes e que a “observação participante” antropológica seja dependente da mesma concepção⁹. A relação entre o que turistas pensam sobre suas experiências e os comentários e explicações de “disciplinados” pesquisadores pode ser reajustada, afirma Hutnyk, considerando o fato de que muitos cientistas sociais, enquanto “no campo”, tiram fotos e colecionam souvenirs. Apesar de haver outros limites que condicionam diferenças, como por exemplo as ciências sociais se apresentarem como mais sofisticadas e “eruditas”, como as define Hutnyk, entendo que, mesmo permitindo diferenças de hierarquia entre ambos “viajantes”, o desejo de conhecer o “exótico” outro e compreender experiências e estilos de vida seja convergente.

Considerações finais

Este artigo buscou esclarecer que, quando a pessoa se desloca de uma cultura à outra, seu conjunto de conceitos pode entrar em conflito com o da outra cultura, já que ela vê o mundo através de sua “lente” cultural e, com isso, tem a propensão em considerar o seu modo de vida como mais “correto” e “natural”. No entanto, quando ela passa a refletir sobre seus conceitos – quando por exemplo é transportada a um meio cultural diferente –, dá-se conta de que eles nem sempre levam à “verdade” pois são, acima de tudo, relativos.

Ao influenciar e modificar a visão e sentimentos, a viagem, como observo, leva a uma percepção do espaço como algo que se torna diferente por causa de seu deslocamento. O deslocamento foi analisado referindo-se a uma aproximação com – ou internalização do – outro e não apenas como um se deslocar fisicamente, mas de um grupo social para outro, cujos padrões e costumes são diferentes. Verifico ser essa percepção da diferença de referencial que ocasiona o que se entende como choque cultural.

Vimos como o turismo modifica o significado que antigos símbolos passam a ter e que, se isso pode parecer inautêntico para o turista, pode ser autêntico para os “locais”, que veem essa mudança como um aspecto “natural” da transformação de sua cultura. É fato que eles enxergam sua cultura como algo dinâmico, mas que, por causa dessa transformação, pode

⁹ A partir da noção da experiência do antropólogo e do turista, Malcolm Crick (1994, p. 206) vê uma relação entre os mesmos enxergando-os como “parentes distantes”, “que se supõem superiores aos turistas, devido aos seus esforços para aprender sobre outras culturas, [e assim], são, claro, não iguais aos bobos e ingênuos tão frequentemente pegos pelos malandros locais. Não seriam eles simplesmente “sofisticados” turistas que são merecidamente pegos por “sofisticados” malandros?” (apud Hutnyk 1996, p. 137).

parecer tanto ao turista quanto ao antropólogo como algo “impuro” e que conduz à homogeneização. Defendo, com isso, que as relações entre culturas nem sempre levam à destruição pela mudança ou aculturação, pois vimos que as diferenças persistem apesar do contato intercultural. Observo isso mais claramente no caso de turistas que, assim como antropólogos que produzem conhecimento e compreendem experiências, procuram vivenciar a autenticidade no contato com a alteridade, para fugir da homogeneização, instabilidade e inautenticidade a fim de buscar, com isso, algo além da “encenação” que o turismo pode suscitar. Se existe uma busca pelo contato e envolvimento direto com distintas culturas podendo ser dispensados as criações “fabricadas” para turistas, entendo, como MacCannell, que a exata falta disso traz autenticidade a suas experiências.

Busquei também discutir que, ao mesmo tempo em que mudanças socioeconômicas acontecem nas comunidades receptoras, em alguns locais um processo concomitante de conservação, reforma e recriação de certas tradições pode ser visto. Com isso, julgo que, se bem elaborado, o turismo pode não apenas viabilizar, mas fortalecer esse processo. Se a cultura pode ser comercializada sob a forma de exibição para os turistas e se essa exibição é autêntica ou não, isso se configura na questão da encenação que, como entendo, não deixa de ser uma forma de recriação e renovação culturais, já que, como os antropólogos dizem, “toda cultura é encenada”!

Referências

ARAÚJO, Silvana. Artifício e autenticidade: o turismo como experiência antropológica. In: BANDUCCI, A. e BARRETTO, M. (orgs) *Turismo e identidade cultural: uma visão antropológica*. Campinas: Papirus, 2001, pp. 49-63.

BANDUCCI, Álvaro; BARRETTO, Margarita. (orgs) *Turismo e identidade cultural: uma visão antropológica*. Campinas: Papirus, 2001.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (org). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BASTOS, Cleverson; KELLER, Vicente. *Aprendendo a aprender: introdução à metodologia científica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

BASTOS, Cecilia. *Em busca de espiritualidade na Índia: os significados de uma moderna peregrinação*. Curitiba: Editora Prismas, 2016a.

BASTOS, Cecilia. “Uma espiritualidade ‘hindu’ no Ocidente: a influência do Vedanta no contexto Nova Era”. *Ciências Sociais e Religião*, 18(24):33-53, 2016b.

BASTOS, Cecília. “A construção social de uma ideia de Índia”. *Novos Olhares*, 5(2):98-111, 2016c.

BASTOS, Cecília. “Perspectivas antropológicas sobre o turismo religioso: atravessando as fronteiras do turismo e da peregrinação”. *Debates do NER*, 18(31):307-330, 2017a.

BASTOS, Cecília. “A busca espiritual de viajantes à Índia: filosofia e prática de um estilo de vida”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 09(27):229-255, 2017b.

BASTOS, Cecília. “Em busca do sentido da vida: a perspectivas de estudantes de Vedanta sobre uma ‘vida de yoga’”. *Religião e Sociedade*, 38(3):218-238, 2018.

BASTOS, Cecília. “Meditação e yoga nas camadas médias do Rio de Janeiro: análise do campo nos estudos da Bhagavad Gita”. *Religare*, 16(2):659-691, 2019a.

BASTOS, Cecília. “Devoção e yoga nas camadas médias do Rio de Janeiro: análise do campo nos estudos da Bhagavad Gita”. *Revista AntHropológicas*, 30(1):281-306, 2019b.

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

BRUNER, Edward. Experience and its expressions. In: TURNER V.; BRUNER, E. *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986, pp. 3-30.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Organizado por Gonçalves, J. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

COHEN, Erik. Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of Tourism Research*. v. 15. Pergamon Press, 1988, pp. 371-386.

CRICK, Malcolm. *Resplendent sites, discordant voices: Sri Lankans in international tourism*. Harwood Academic, Chur, 1994.

DANN, Graham. Writing out the tourists in space and time. *Annals of Tourism Research*. v. 26, n. 1, 1999, pp 159-187.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. 5ª ed. Presses Universitaires de France, 1968.

ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

ERB, Maribeth. Understanding tourists: interpretations from Indonesia. *Annals of Tourism Research*. v. 27, n. 3. Pergamon Press, 2000, pp. 709-736.

FIGUEREDO, Silvio. Turismo e cultura: um estudo das modificações culturais no Município de Soure em decorrência da exploração do turismo ecológico. In: LEMOS, A. *Turismo: impactos socioambientais*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1999, pp. 207-222.

GALANI-MOUTAFI, Vasiliki. The self and the other: traveler, ethnographer, tourist. *Annals of Tourism Research*. v. 27, n. 1, pp. 203-224, 2000.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4a ed. Rio de Janeiro: Guanabara S.A., 1988.

GONÇALVES José. Apresentação. In: CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Gonçalves, J. (org). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998, pp. 7-16.

GRABURN, Nelson. *Ethnic and tourist arts: cultural expressions from the Fourth World*. Berkeley: University of California Press, 1976.

GRABURN, Nelson. Tourism: the sacred journey. In: SMITH, V. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. 2a ed. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1989.

GRÜNEWALD, Rodrigo. Turismo e o “resgate” da cultura pataxó. BANDUCCI, A. e BARRETTO, M. (orgs) *Turismo e identidade cultural: uma visão antropológica*. Campinas: Editora Papirus, 2001, pp. 127-148.

GRÜNEWALD, Rodrigo. Turismo e etnicidade. *Horizontes Antropológicos*, v. 20, 2003, pp. 141-160.

HALL, Edward. *A dimensão oculta*. 2a ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 4a ed. São Paulo: Editora DP&A, 2000.

HUTNYK, John. *The rumour of Calcutta. Tourism, charity and the poverty of representation*. Londres/Nova Jersey: Zed Boobs Ltd., 1996.

KRIPPENDORF, Jost. *Sociologia do turismo: para uma nova compreensão do lazer e das viagens*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

LARAIA, Roque. *Cultura: um conceito antropológico*. 5a ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

MACCANNELL, Dean. Stage authenticity: arrangements of social space in tourist settings. *American Journal of Sociology* (79), 1973, pp 589-603.

MACCANNELL, Dean. *The tourist: a new theory of the leisure class*. Nova Iorque: Schocken Books, 1989.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MATURANA, Humberto.; VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MCKEAN, Philip. Towards a theoretical analysis of tourism: economic dualism and cultural involution in Bali. In: SMITH, V. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. 2a ed. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1989.

REA, Michael. A furusato away from home. *Annals of Tourism Research*. v. 27, n. 3, Pergamon Press, 2000, pp. 638-660.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALAZAR, Noel. Developmental tourists vs. development tourism: a case study. In: *Tourist behaviour: a psychological perspective*. Nova Delhi: Kanishka Publishers/Aparna Raj. Ed., 2004, pp. 85-107.

STEIL, Carlos. O turismo como objeto de estudos no campo das ciências sociais. In: RIEDL, M; ALMEIDA, J e VIANA, A. *Turismo rural: tendências e sustentabilidade*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2002, pp. 51-80.

TOURAINE, Alain. *Poderemos viver juntos?* Petrópolis: Vozes, 1999.

VAN DEN BERGHE, Pierre. *The quest for the other: ethnic tourism in San Cristóbal, Mexico*. Seattle/Londres: University of Washington Press, 1994.

WAINBERG, Jacques. Anotações para uma teoria do Turismo: a indústria da diferença. In: GASTAL, S. (org) *Turismo: nove propostas para um saber-fazer*. Porto Alegre, Ed. dos Autores, 1998, pp. 42-64.

WALLER, Jo.; LEA, Stephen. Seeking the real Spain? Authenticity in motivation. *Annals of Tourism Research*, v. 26, n. 1, Pergamon Press, 1999, pp.110-129.