

AUN 816 - SEMINÁRIO 4

— CONFERÊNCIA

OS “USOS CULTURAIS” DA CULTURA Contribuição para uma abordagem crítica das práticas e políticas culturais*

ULPIANO T. BEZERRA DE MENESES

As reflexões aqui expostas foram selecionadas pela contribuição que imaginei poderem trazer para melhor analisar a problemática do turismo, especialmente do chamado “turismo cultural”. Elas estão enunciadas por um título que necessita de alguns esclarecimentos, a fim de delinear com precisão o horizonte que circunscrevi. Antes de mais nada, a expressão *usos da cultura* poderia fazer supor uma visão objetiva e reificada de cultura, como se fosse algo passível de aplicação empírica. Essa concepção seria completamente inadequada, pois a cultura não é externa aos sujeitos sociais, mas, onipresente, incorpora-se à vida social. Também não está na mira, aqui, considerar, em nossa sociedade, o emprego da cultura como demarcador de fronteiras (identidade étnica, nacional, classificações e hierarquias sociais etc.), ou como base de sustentação do *status* e de alimentação do prestígio, investimento de capital simbólico, e assim por diante. Também não devo falar sistematicamente da cultura como vetor de alienação em nosso mundo e do papel desempenhado pelo consumo em suas múltiplas formas e efeitos. Muito menos o tema dominante seria a indústria cultural.

Embora questões como essas estejam forçosamente presentes no texto, não se apresentarão em primeiro plano. Na realidade, desejo apenas discutir o que normalmente se tem denominado *usos e funções culturais*. Com efeito, nossa sociedade formulou conceitos restritivos e deformantes de cultura, de valores culturais, de bens culturais, que se projetam também num certo tipo específico de “uso”, restritivo e gerador de deformidades, ainda que apresentado como nobilitante, mas, na realidade, desqualificador de outros usos e funções. O problema que retém minha aten-

ção, portanto — por julgá-lo relacionado à problemática do turismo, que nos diz respeito —, poderia ser definido, sem tautologia, como o do *uso cultural da cultura*.

Para iniciar o caminho, conviria sumariamente mapear o campo da cultura. Não se trata, é claro, de expor um conceito definido, que procurasse dar conta de seu objeto aproveitando criticamente um longo caminho já trilhado pelas ciências sociais. Na década de 50, aliás, dois importantes antropólogos, Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn cadastraram mais de uma centena de conceitos e definições, aos quais outro tanto poderia ser hoje acrescentado, atendendo a todos os gostos: desde aqueles, em voga já no século passado, quando a Antropologia se enraíza em torno da problemática da cultura, como aquele “todo complexo organizado”, até o estruturalismo, que privilegia as configurações simbólicas, passando por enfoques que ressaltam objetos, normas, regras compartilhadas, ações, comportamentos aprendidos e todas as formas de adaptação extra-somática ao meio ambiente físico e social etc. etc. Sem mencionar cristalizações como cultura letrada, alta cultura etc., por oposição a cultura popular e daí por diante. De um ponto de vista operacional, não penso que um trabalho dessa natureza seja necessário, aqui. O que nos interessa, no momento, é apenas referenciar o campo e trabalhar dentro das referências sugeridas.

Assim, para estabelecer essa necessária triangulação, eu situaria a cultura no universo do sentido. Isto é, a problemática da cultura, o domínio cultural, tudo isso diz respeito à produção, armazenamento, circulação, consumo, reciclagem, mobilização e descarte de *sentidos*, de *significações*. Por consequência, diz respeito, igualmente, aos *valores*. Por certo, não estamos falando de sentidos e de valores abstratos, em si, mas de sua inserção num circuito de vida social. Dessa forma, a cultura engloba tanto aspectos materiais como não-materiais e se encarna na realidade empírica da existência cotidiana: tais sentidos, ao invés de meras elucubrações mentais, são parte essencial das representações com as quais alimentamos e orientamos nossa prática (e vice-versa) e, lançando mão de suportes materiais e não-materiais, procuramos produzir inteligibilidade e reelaboramos simbolicamente as estruturas materiais de organização social, legitimando-as, reforçando-as ou as contestando e transformando. Vê-se, pois que, antes que um refinamento ou sofisticação, a cultura é uma condição de produção e reprodução da sociedade.

Para clarear tal enfoque, pareceu-me oportuno apresentar quatro proposições simples, que julgo capazes de facilitar o entendimento do universo da cultura, particularmente, é claro, no que se relaciona com o turismo.

6c

Cultura: escolha, sentido, valor

A primeira proposição é a seguinte: a cultura é o universo da escolha, da seleção, da opção.

Que significa isso? Um paralelo do comportamento cultural com o comportamento biológico (por exemplo, o comportamento animal) responderia melhor a essa questão. Não ignoro que as fronteiras entre o homem e o animal não são tão nítidas e estáveis como se pensava há alguns anos e que uma polaridade entre natureza e cultura pode ser improdutivo. No entanto, é possível distinguir *dimensões* culturais e não-culturais presentes na organização da vida e que um confronto homem/animal pode elucidar.

Desse confronto, já sobressai uma diferença capital: os compromissos biológicos que determinam o comportamento animal se inscrevem no organismo e atuam num espaço *a priori* circunscrito. Ao contrário, no comportamento humano, o traço fundamental é a opção, a escolha, a seleção, a possibilidade de mudanças que criam novas condições de escolha — e, por isso mesmo, a variedade e a heterogeneidade. Numa mesma espécie animal impera a homogeneidade. As diferenças existem, sim, mas têm feição adaptativa e abrangem toda a espécie e não são essencialmente dependentes de aprendizado e imitação. Assim, por exemplo, no tocante aos sistemas de comunicação, às linguagens animais, seria impróprio falar, dentro de uma mesma espécie, de variações como as dialetais. Há mudanças evolutivas, mas não há mudanças históricas (salvo em situação dependente da cultura, como na domesticação ou na amestrage). Já no caso humano, a adaptação às mesmas condições ambientais provoca rumos diversificados, no tempo e no espaço — precisamente porque as respostas não estão inscritas no organismo. O mesmo *homo sapiens sapiens*, ao longo dos séculos e territórios, desenvolveu não só um extraordinário leque de línguas, dialetos, sotaques (para não falarmos da personalização e diferenciação situacional da fala, dos enunciados linguísticos), mas também padrões sempre instáveis e sujeitos a transformações, em todos os domínios da existência.

Por que isso? Precisamente porque tais comportamentos e seus padrões não derivam de necessidades puras, abstratamente formuladas, às quais se dêem respostas também puras e abstratas, mas, sim, de necessidades que são formuladas simbioticamente com a representação que se faz delas. Respostas, portanto, que se elaboram absorvendo sentidos e valores: há escolhas, mas elas não são aleatórias e mecânicas, pois dependem das significações que lhes atribuímos e dos juízos com que as hierarquizamos. Assim, não caracteriza o comportamento humano uma articulação automática entre

necessidade e resposta, já que estará sempre presente uma mediação simbólica. É esta mediação que pode ser considerada como a instância da cultura. Não é, portanto, um espaço, eventualmente superior, situado além das necessidades básicas do ser humano, mas uma forma de proceder no interior profundo de todas as necessidades.

Talvez o exame sumário de uma problemática concreta possa esclarecer esta primeira proposição. Alimentar-se, por exemplo, é ingerir uma série de elementos do meio ambiente (na espécie humana, proteínas, carboidratos, sais minerais etc.) necessários à sobrevivência orgânica. No entanto, se estes fossem os limites do fenômeno, não haveria como explicar a variedade de formas de se alimentar, entre os homens, de tipos de alimentação, de contextos de alimentação e, finalmente, da multiplicidade de usos implicados. Mas entre os animais, alimentar-se é basicamente esta operação de natureza econômica, que não teria por que comportar transformações, salvo aquelas que derivam de condições ambientais (como a presença, disponibilidade e acesso no meio ambiente dos elementos que atendem às carências nutritivas). É por isso que os animais não mudam de alimento nos domingos e datas festivas, nem se entediam com a repetição sem-fim do mesmo padrão, alterado apenas por variações ambientais e não de paladar ou valor.

Entre nós, um banquete e um lanche diferem, não essencialmente do ponto de vista nutritivo, mas das múltiplas escolhas e múltiplas significações delas derivadas. A distância principal está, em primeiro lugar, nas circunstâncias em que estas duas modalidades de alimentação se desenvolvem: momentos e duração (que envolvem disponibilidades diferenciais de tempo), recursos pressupostos (os investimentos requeridos, materiais ou não), lugares e equipamentos (a exigir, por exemplo, competência de acesso e manuseio, suponhamos, dos diferentes talheres, pratos e copos), conteúdos (as matérias-primas, formas de preparo, ordem, combinações, alternativas possíveis ou impossíveis), padrões de atuação corporal e de sociabilidade (etiqueta, indumentária etc.) e assim por diante. No entanto, esta forma de alimentar-se não apenas se estrutura e desenrola segundo os sentidos e valores atribuídos às coisas, pessoas e atividades envolvidas, como também se destina a produzir, reforçar e fazer circular sentidos e valores. Participar de um banquete é distinguir-se das pessoas que dele não podem ou não devem participar. Por este ato complexo de atendimento a uma necessidade biológica, minha resposta ultrapassa de muito o orgânico: emito mensagens, classifico meus semelhantes, defino hierarquias e as ponho em funcionamento, crio vínculos para o futuro. Ao mesmo tempo que separa dos demais, o banquete integra os convivas e os situa numa constelação de expectativas,

de direitos e obrigações, em suma, de relações sociais. O lanche também vai muito além do alcance biológico e percorre caminhos semelhantes aos do banquete: os significados, porém, e seus resultados são radicalmente diversos.

Portanto, a natureza das necessidades, nas sociedades humanas, não é dada integralmente pela natureza, mas *instituída* segundo contextos específicos e como decorrência de escolhas e seleções. Deriva daí a amplitude de formas, objetivos, produtos, conseqüências e, mais ainda, a possibilidade permanente de mudanças.

Tem-se falado ultimamente, cada vez mais, em *direito à cultura*. As premissas expostas obrigam a considerar tal direito como *direito à diferença*. É bom lembrar esta conclusão, num mundo que tende cada dia mais à homogeneização, à globalização. O turismo, se respeitar esta dimensão plural da cultura, poderá ser fonte fecunda de renovação; caso contrário, apenas facilitará, mascarando-a, a pasteurização exigida pelo mercado.

Cultura e conflito

Segunda proposição: sendo o universo da cultura um universo historicamente criado, os sentidos e valores que o sustentam precisam ser explicitados, declarados, propostos. Em outras palavras, os valores culturais não são espontâneos, não se impõem por si próprios. Não nascem com o indivíduo, não são produtos da natureza. Decorrem da ação social. As seleções e opções feitas pelos indivíduos e grupos, para serem socializadas e se transformarem em padrões, necessitam de mecanismos de identificação, enculturação, aceitação.

Ora, tal perspectiva ressalta, de imediato, o *caráter político* do universo cultural. Declaram-se valores e propõem-se sentidos que podem entrar em conflito com outros valores e sentidos. O campo cultural, portanto, imbrica-se no do poder. Assim, o conflito deve ser considerado não apenas como ingrediente normal da cultura, mas ainda como instância geradora, força motriz. Como conseqüência, pretender que a cultura tenha funções anestésicas, de harmonização e integração social, já é uma forma cultural de agir (segundo interesses hegemônicos), mas desfigura o fenômeno se pretender eliminar de seu horizonte especificamente o conflito, a desarmonia, a segmentação.

Para finalizar, fica patente que, neste domínio, é não apenas legítima, como igualmente indispensável a formulação de políticas e estratégias de atuação. Formas institucionais de indicação de valor (como, por exemplo, o tombamento), têm relevância social.

Valor cultural e fetichismo

Terceira proposição: o valor cultural não está nas coisas, mas é produzido no jogo concreto das relações sociais.

Dissemos que o universo da cultura é o universo da escolha, da opção e, portanto, do sentido, do valor. Mas conviria observar que os valores que qualificam os objetos, práticas e idéias não são imanentes, não surgem a partir desses mesmos objetos, práticas e idéias. Aquilo, por exemplo, que chamamos de bens culturais não tem em si sua própria identidade, mas a identidade que os grupos sociais lhe impõem. Assim, para falar da arte — que é um campo que não esgota a cultura, mas permite compreendê-la em aspectos cruciais —, pode-se afirmar, por exemplo, que não existem valores estéticos universais e permanentes. Os objetos não têm, intrinsecamente, propriedades que não sejam físico-químicas. As sociedades é que mobilizam tais e quais propriedades físico-químicas, sensorialmente perceptíveis, como produto e vetor de seus sentidos e valores. E esta mobilização é contingente, instável, mutável. A história demonstra a oscilação do gosto e dos critérios de valorização e consumo. Os gregos clássicos desprezavam sua arte arcaica (sécs. VII, VI a.C.) por a considerarem um ponto de partida grosseiro e insatisfatório de uma plenitude que seria evolutivamente atingida nos séculos V e IV a.C., e nisto foram secundados pelo Renascimento e pelo século XIX. Já em nosso século, inverteram-se os valores e marginalizou-se o classicismo, em benefício seja da arte arcaica, seja da arte helênica (sécs. III, II a.C.) — esta última já considerada expressão de "deca-dência".

O que é um quadro se não uma articulação de superfícies e pigmentos, que são produtos e vetores de sentidos e valores, os quais não se encontram embutidos nessa organização material, mas têm matriz na sociedade e nas relações que se travam em seu seio? Dessa forma, os sistemas estéticos (que precisariam ser considerados como sistemas perceptivos), são históricos, historicamente constituídos, operando historicamente e se transformando sem cessar. Não se trata de cair num relativismo estéril, mas de localizar na sociedade e nas suas contingências a gênese da cultura. E é claro que não estamos prisioneiros de um idealismo panteísta. Os sentidos e valores não se confinam no universo mental. Para que tenham existência social, para que se traduzam em práticas, para que induzam a comportamentos, em síntese, para que se encarnem na materialidade da vida, eles precisam manifestar-se. Daí a relevância dos fenômenos sensoriais no campo da cultura. O chamado patrimônio cultural, portanto, para ser identificado e entendido,

carece de conhecimento sobre os circuitos de produção e consumo de sentido e valor, numa sociedade (e não, prioritariamente, do levantamento e reconhecimento de traços empíricos *a priori* categorizados como culturais). Esta ótica teria que impor mudanças radicais de rumo e procedimentos nos trabalhos de inventário e cadastramento cultural, ultrapassando as câmodas sintomatologias positivistas a que os especialistas e técnicos tanto se afeiçoaram. Tal problema, muito importante, escapa, porém, da alçada deste texto. Lembre-se apenas que o eixo da compreensão terá que estar, não nas coisas, mas nas relações da sociedade com as coisas e, mais ainda, dos homens entre si, na sociedade.

O que foi dito até aqui sustenta a afirmação de que é indispensável desfeticizar o campo da cultura. Fetiche, feitiço são objetos cujas propriedades imanentes determinam sua potência de ação. O feitiço não age porque alimentado por certa lógica externa ao objeto, mas porque o objeto é eficaz pelo que é. Ora, a cultura, mundo da opção e das alternativas, não comporta quintessências.

Políticas culturais

Quarta e última proposição: as políticas culturais devem dizer respeito à *totalidade da experiência social* e não apenas a segmentos seus privilegiados.

Mais uma vez, é preciso referir-se ao que se disse acima: a cultura, como universo da escolha, como universo histórico das opções, da produção, circulação e consumo de sentido e de valor, não pode ser relegada às esferas do supérfluo da existência, ainda que revestida de brilho e prestígio. Seu lugar é o domínio das *necessidades*, aquelas mesmas que determinam a sobrevivência orgânica, psíquica e social. Poderíamos até mesmo empregar o adjetivo *cultural* como significando o que responde a uma *necessidade* (qualquer *necessidade*) conforme um *sentido e um valor*.

Entretanto, a tendência dominante, entre nós, toma a cultura redutoramente como um *segmento* compartimentado, privilegiado, em vez de localizá-la na totalidade da vida social. Ao contrário, vemos agregar-se aos diversos níveis e instâncias de fenômenos sociais (econômicos, políticos, religiosos, etc. etc. etc.) mais um, ainda que tido por importante.

Esta visão concentradora e espasmódica de cultura está consubstanciada, por exemplo, nos centros de cultura. O próprio termo *centro* introduz como necessária a idéia de periferia. Privilegiar o centro é se descompromissar com o que não é central. É hierarquizar os espaços da vida social e qualificá-los de forma discriminatória. Por essa razão é que Victor Hell,

após analisar a trajetória das "casas de cultura" na França, concluía que a prioridade deveria ser "a cultura nas casas", porque é nessa trama esparsa que se tece o essencial de nossa existência. A "musealização" da cidade e dos centros históricos, em lugar da "culturalização" de todo o espaço urbano, as ruas de lazer e outros enganosos paliativos aos desequilíbrios da vida contemporânea caem também nesta perspectiva.

Em suma, reiterando, não se deveria considerar a cultura como um *nível* específico da vida social, mas como uma *dimensão* sua específica, referente a todos os níveis, espaços e campos. É a dimensão das mediações simbólicas.

As implicações práticas desta postura são muito amplas. Basta examinar rapidamente a questão das políticas culturais.

A legitimidade e necessidade de políticas culturais já ficou declarada quando se apontou que a cultura não é espontânea, mas construída e necessitada de cultivo. (Cabe recordar que etimologicamente a palavra *cultura* está associada a *cultivo*.) Mas as políticas culturais não deveriam ser, como ocorre, diretrizes e estratégias para ação de órgãos e áreas culturais, destinadas ao uso de órgãos e áreas culturais e respectivos públicos. No tocante a políticas públicas, o importante seria saber, não qual a política de uma Secretaria ou de um Ministério da Cultura, para os teatros, a música, o cinema, a literatura, o patrimônio cultural, os museus e arquivos, o folclore, a culinária tradicional, o artesanato, o lazer e os espetáculos populares, etc. etc. — mas qual a *dimensão cultural* nas políticas de habitação, de saúde, transportes, na política econômica, administrativa ou previdenciária e assim por diante. Como pode uma política educacional eximir-se de explicitar os valores culturais sobre os quais se assenta ou que pretende trazer à tona? (Por certo, não estou falando aqui de meras premissas filosóficas ou conceituais.)

Usos culturais

Infelizmente, nossa sociedade de massas e da indústria cultural, sob a égide do mercado, significativamente trata a cultura como mais um mecanismo de segregação e fragmentação e circunscreve seu raio de ação balizado por produtos, produtores, órgãos, lugares e equipamentos culturais. E, é claro, consumidores culturais. Como decorrência, enquistam-se igualmente os feudos e guetos culturais. Nessa sociedade que compartimenta a cultura como segmento, ignorando-a como uma qualificação capaz de iluminar todo e qualquer segmento, a lógica da separação também determina a existência de usos e funções culturais específicos, topicamente convenientes e apropriados e intransferíveis.

Um cartum publicado há muito tempo numa revista francesa, que acredito ser *Paris-Match*, permite visualizar cruamente o que seja o *uso cultural* de um *bem cultural*. No interior hierático, solene e penumbroso de uma catedral gótica, aparece uma velhinha ajoelhada diante do altar-mor, profundamente imersa em oração. Em torno dela, a contemplá-la interrogativamente, uma horda de turistas japoneses. O guia lhe toca os ombros e diz: — “Minha senhora, a senhora está perturbando a visitação”.

O que afirma o guia está absolutamente correto na ótica do bem cultural entendido, não como um espaço para uma prática da existência corrente, como a oração, mas como um espaço de *representação cultural*. A pobre anciã, ao utilizar a catedral como templo, está de fato perturbando (nem que seja pelo anacronismo de sua atitude) o padrão agora dominante, em que o edifício se transformou num exemplar arquitetônico de “interesse cultural”. O caráter transgressor decorre do uso existencial que outrora justificava a existência da igreja e que hoje cria um campo de fricção com o novo uso cultural próprio de um bem cultural.

A oposição entre a velhinha e os turistas não poderia ser mais flagrante. Em primeiro lugar, a velhinha, ao que tudo indica, é uma habitante do espaço que também abriga a catedral. Sua ação, portanto, está plenamente territorializada: nada, nela, indica que seu procedimento se dissocie dos demais espaços contíguos em que se desenrola sua vida cotidiana. A noção de *habitante*, aliás, implica a cotidianidade. *Habeo/habere*, em latim, quer dizer possuir, manter uma relação com, apropriar-se de. Com um prefixo iterativo, o verbo *habito/habitar* significa manter relações intensas e permanentes (esta conotação de constância está claramente presente em termos como *hábito, habitualidade*). Trata-se, portanto, de uma relação de *pertença* (*appartenance, belonging*), mecanismos nos processos de identidade que nos situam no espaço, assim como a memória nos situa no tempo. Conseqüentemente, a relação da velhinha com a catedral não deve ser pontual, de exceção, que se consuma num momento privilegiado e depois não mais se repete (ou se repete de forma descontínua). A relação da velhinha é existencial.

Já para os turistas, a atividade que executam é desterritorializada, seccionada de seu cotidiano, opondo-se a ele de forma radical, pois se desprende da habitualidade e pode, até mesmo, apresentar-se como uma compensação explicitamente momentânea de uma habitualidade quem sabe cinza e desinteressante. De qualquer forma, pressupõe-se um fosso entre o cotidiano desses turistas e o tempo/espaço espasmódico da visita à catedral.

Em segundo lugar, a forma de relacionar-se que visitantes e habitante desenvolvem com o ‘bem cultural’ é fundamente diversa. A vida cultural (como forma de qualificação é, portanto, matriz de consciência) só tem con-

dição de aprofundar-se no quadro da habitualidade. Rompido este, restringe-se a fruição. É por isso que a fruição da velhinha é profunda, vivenciada, e sua oração na catedral deve envolver não só uma apropriação afetiva e, sem dúvida, estética (perceptiva) e cognitiva da catedral, mas o comprometimento de outras importantes esferas de sua vida. Para ela o ‘bem cultural’ é, antes de mais nada, um *bem*, coisa boa. Boa de conhecer, boa de ver, boa de sentir como um vínculo da subjetividade e, finalmente — por que esquecer esta categoria de valor? —, boa de usar, pragmaticamente, bom lugar para rezar.

Por sua vez, a fruição dos turistas consuma-se na mera contemplação. A gama diversificada de apreensões possíveis estreita-se, assim, ao limite da visão. Quase poderíamos falar de *voyeurismo cultural*. O *voyeur*, com efeito, restringe sua gratificação essencialmente à visão e não se expõe, não se compromete. Seu espaço de habitualidade, aquele em que podem ocorrer transformações, não é mobilizado. Além disso, pode ser presumida a superficialidade desse tipo de fruição visual: como agudamente observou Donald Horne, estudioso do que em inglês se diz *public culture*, em princípio nas visitas guiadas o que conta é o que se diz aos visitantes que eles estão vendo e não, precisamente, o que eles seriam capazes de ver pessoalmente. A fama do objeto, continua esse autor, torna-se seu significado. Ou, segundo a formulação de Daniel Boorstin, poderíamos dizer que aqui nos encontramos diante de um pseudo-evento, em que o que se conhece é a repercussão do evento, sua celebridade, e não ele próprio.

Por último, a individualidade representada pela velhinha opõe-se à massificação prefigurada pelo magote de turistas. O ritmo individual garante a possibilidade de envolvimento mais amplo e fecundo, adaptado às oscilações de ritmos e trajetórias da subjetividade. O foco uniforme da visita dos turistas, ao contrário, dissolve a riqueza potencial das individualidades.

Diante desse panorama, impõe-se redimensionar o horizonte da cultura, contra esse recorte que confina precisamente aquilo que faz do homem humano: o valor, o sentido, a consciência, a capacidade de escolha.

Acredito que a melhor forma de neutralizar esta redutora conceituação de *uso cultural* e abrir espaço para irrigar todo o tecido vivo da existência é fazer com que a ação cultural passe, precisamente, pelos terrenos mais importantes dessa mesma existência. Dois eixos, assim, me parecem prioritários: o universo do *cotidiano* e — parte dele, mas com personalidade própria — o universo do *trabalho*. Políticas culturais, programações culturais, equipamentos culturais, criação cultural e seja mais o que for, que passe à margem desses dois eixos, passará também à margem daquilo que, em nossas vidas, importa mais que tudo qualificar culturalmente.

Turismo cultural: questões em aberto

Não sendo especialista no tema, haveria muita pretensão em querer desde já equacionar as questões mais problemáticas. Utilizando o referencial possível de ser extraído das reflexões expostas até aqui, limito-me apenas a propor problemas para um encaminhamento ulterior, pelos especialistas.

O primeiro problema que me parece merecer tratamento aprofundado é o da desterritorialização, já que a cultura desterritorializada corre o risco não só de empobrecimento, mas de alienação. Como aliar a pertença, fator indispensável da cultura, com o desenraizamento espacial desses "novos peregrinos", para usar a expressão do já citado David Horne? Como evitar casos como o de Parati, em que a cidade, como *bem cultural* não é, para seu habitante, cidade *boa para viver*, enquanto cidade, mas boa, enquanto cenário, para *fruição cultural* dos proprietários, paulistas ou cariocas, de seus imóveis mais carregados de valor? (Uma procissão como a do patrono da cidade, caída em dia de semana, com os *habitantes* percorrendo as ruas assombradas por janelas e portas trancadas das casas, é emblemática dessa situação fantasmagórica da cultura.) Como evitar que o turismo crie alucinações culturais, zumbis que voltam ao mundo dos vivos apenas para atender a solicitações externas de consumo? Como inverter tais prioridades, concebendo círculos concêntricos em que cabem todos — mas o centro é daqueles que mantêm relações de habitualidade com os bens, coisas boas e desfrutáveis, em foco? Que significa um "patrimônio da humanidade" (selo de qualidade cunhado pela Unesco), quando ele mesmo não funciona como patrimônio local, municipal, regional?

Segunda questão: como é possível, no turismo, ultrapassar a fruição *voyeurística*? Quanto tudo — e principalmente a presença difusa do mercado — leva à pulsão superficial da visão, à cenarização, à sociedade do espetáculo, ou àquilo que Michel De Certeau denunciava como sendo "um crescimento canceroso da visão, medindo cada coisa pela habilidade de mostrar e ser mostrado e transmutando a comunicação em viagem visual"?

Terceira questão: como estabelecer um equilíbrio entre massa e indivíduo? Num museu, por exemplo, a extraordinária fecundação mútua do cognitivo e do afetivo só pode realizar-se quando respeitados os ritmos pessoais. Como preservar, numa sociedade massificada e numa atividade que tende à massificação, o controle, pelo indivíduo, de seus legítimos ritmos culturais?

Quarta questão: como calibrar, nesse universo das diferenças que é a cultura, a relação identidade/alteridade? Em outras palavras, como evitar

que o etnocentrismo tome a diferença (o outro) como extensão nossa (negativa ou positiva), apenas marcada por diferenças acidentais; ou então como exótica e pitoresca, isto é, segundo um juízo de valor aparentemente inocente e amistoso, mas no fundo hierarquizador, já que o outro é concebido como aleatoriamente externo às categorias "normais" de inteligibilidade (nosso avesso cordial)? Como pode o turismo introduzir, ao inverso, a noção de complementaridade?

Questão final: como desfetichizar, no turismo o universo cultural? Torna-se em mente a importância, para objetivos turísticos, de categorias como o "típico", que são poderosa forma de reificação. Represar a diversidade cultural no típico (paisagem típica, comida típica, roupa típica, linguajar típico...) facilmente conduz ao estereótipo, condensando uma quintessência congelada e independente das situações e contextos da ação humana. A desterritorialização, a fruição *voyeurística*, a massificação, a identidade como mecanismo de exclusão — tudo isso leva fatalmente à fetichização.

Esta questão introduz uma última reflexão. Gostaria de fechar esta lista de problemas que, a meu ver, estão ainda em aberto, chamando a atenção para um dado capital: no turismo, com em outras faixas da cultura, o que está em pauta, em última análise, não são bens, sentidos e valores. São relações entre os homens. O tipo de turismo que propusermos e praticarmos dependerá do tipo de relações que julgarmos aceitáveis e desejáveis entre os homens, isto é, do modelo de sociedade pelo qual optarmos.

Nota

- * O presente texto transcreve palestra proferida no encerramento do Congresso Internacional de Geografia e Planejamento do Turismo/Sol e Território. Apesar de correções e revisão da redação, o autor manteve o tom original e a estrutura de um texto oral. Transcrição de Cintia Nigro; copidescagem de Eduardo Yázig.