

O turismo étnico no Campinho da Independência[†]

Lívia Ribeiro Lima
Mestranda em Antropologia Social
FFLCH - Universidade de São Paulo

RESUMO

Através da análise de rituais, em especial os que são oferecidos pelo turismo étnico na comunidade quilombola do Campinho da Independência, pretende-se compreender como os atores sociais criam novas etnicidades. Os múltiplos significados acionados pela experiência turística apontam que há fissuras e contradições acerca do modo como os sujeitos étnicos são identificados.

Palavras-chave: quilombo, etnicidades, turismo étnico.

O objeto foco da pesquisa é a análise dos rituais que contribuem para a instituição da etnicidade quilombola no Campinho da Independência, localizada no município de Paraty, estado do Rio, considerando que a comunidade tem passado por uma transformação social e cultural desde que começou o processo de seu reconhecimento como quilombo.

Os questionamentos versam sobre os diversos campos que concorrem para o entendimento do que sejam as comunidades quilombolas. A instituição dessas comunidades cria um quadro absolutamente novo de referências, em que os campos acadêmico, jurídico e político participam ativamente das disputas pelo poder de definição do mundo social. A investigação da experiência do Turismo Étnico tem por objetivo perceber como os atores sociais no Campinho constroem uma identidade para si mesmos, na medida em que a constroem para os turistas. Supõe-se que essa experiência torna-se um meio privilegiado de objetivação e transmissão de uma etnicidade refratada, através da atuação do movimento social negro que torna pertinentes determinadas diferenças culturais; e do discurso oficial, que ao mesmo tempo cria e reproduz a nova etnicidade das comunidades quilombolas. Interessamos sobretudo o modo como o Estado brasileiro nomeia e institui essas comunidades, contribuindo com a definição do que seja um “modo de ser quilombola”.

[†] Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.
E-mail: livinha.lima@gmail.com.

A auto-identificação como “remanescentes de quilombos” produz a idéia do exótico, do isolamento e da continuidade de uma carga cultural homogênea e autônoma, no caso das comunidades negras rurais. O uso do termo implica para a população que o assume a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, frente aos órgãos e às políticas governamentais, no imaginário social e, finalmente, no seu próprio imaginário. O que se busca são elementos culturais que denotem uma identidade étnica dos remanescentes, que freqüentemente são encontrados nas metáforas de resistência escrava e em manifestações culturais que revelem o “mundo africano entre nós”, as quais se tornam ícones legitimados pelo movimento social, e por vezes, pelo mundo acadêmico, de sua origem comum e de sua história peculiar. (Arruti, 2006, p. 82)

A unidade social da comunidade do Campinho pode ser questionada a priori, quando consideramos que a constituição de uma nova identidade étnica inaugura uma série de disposições que não estavam previstas, ou que simplesmente não condizem com os interesses habituais ou com as distinções de status de algumas pessoas. Uma das principais questões que norteia a pesquisa é a hipótese da produção de “mal-entendidos” quando os significados do que seja um “modo de ser quilombola” são colocados em risco nos rituais cotidianos da comunidade.

A atual área do Campinho está localizada onde existiu, na metade do século XIX, a Fazenda da Independência, com uma significativa população escrava. A decadência econômica e regional que acometeu a região de Paraty em finais daquele século, provocada pela alteração da rota comercial entre o porto paratyense e as Minas Gerais, e pelo crescimento do Vale do Paraíba, fez com que os antigos senhores abandonassem gradativamente suas terras agrícolas. Segundo Neusa Gusmão¹, muitos dos núcleos negros surgidos na região formaram-se a partir da doação dessas terras às famílias de escravos. Os moradores atuais do Campinho seriam assim, remanescentes dos primeiros escravos que conseguiram a liberdade antes de 1888, ainda que muitos não conheçam, segundo ela, essa “história de escravo”. (1979, p. 25)

¹ A comunidade negra rural do Campinho da Independência serviu de campo empírico para as pesquisas de mestrado e doutorado da antropóloga Neusa Gusmão. Em sua dissertação de mestrado estava preocupada com questões absolutamente diversas a esta pesquisa, de modo que seu objetivo era apreender o processo de proletarianização dos “caiçaras” do Campinho, que se defrontam com a deteriorização crescente de suas condições de trabalho e de vida, devido à especulação imobiliária a que passam a estar sujeitas as suas terras, para o desenvolvimento do empreendedorismo turístico no final dos anos 70. Sua tese de doutorado foi apresentada ao Departamento de Antropologia Social da FFLCH/USP, sob orientação do Prof. Kabengele Munanga, em 1990, com o título **A dimensão política da cultura negra no campo: uma luta, muitas lutas**.

Em 1999, após um período de décadas de luta pela terra², a comunidade foi reconhecida como remanescente de quilombo, através do artigo 68³, e recebeu a titulação coletiva das terras que ocupam.

O reconhecimento como “quilombo” traz para a comunidade o incentivo para que o trabalhador rural seja auto-sustentável, ainda que muitos homens e mulheres trabalham fora, principalmente como empregados em casas de família em Paraty, ou no condomínio de luxo em Laranjeiras. As famílias mantêm uma roça em seu “terreiro”, todavia a produção de aipim, hortaliças, feijão e milho é para o consumo doméstico.

O projeto para o viveiro de mudas concorreu a um edital e ganhou o financiamento do Ministério do Meio Ambiente. Há quinze agricultores envolvidos no projeto, os quais estão semeando as mudas de pupunha, um tipo de palmito, para a comercialização. Formarão uma associação, na qual o agricultor receberá uma quantidade de mudas para plantar e, ao final dos dois primeiros anos, 50% do lucro do comércio irá para a associação, e 50% fica com o agricultor. O projeto prevê a semeadura da agrofloresta, que é o plantio de uma diversidade de plantas típicas da Mata Atlântica em áreas degradadas. As plantas diversas crescem próximas umas das outras, como na Mata, e suas podas servem como adubo para o solo.

Interessante notar que à frente do projeto do viveiro de mudas estão dois homens que moram na comunidade em razão de seu casamento com mulheres originais do Campinho. Em uma conversa, um deles que se define como caiçara, pois nasceu numa comunidade praieira, disse se sentir mais “quilombola”, porque trabalha muito mais que outros da própria comunidade.

Os jovens são chamados a participar das oficinas do Ponto de Cultura, através do Projeto Cultural Manoel Martins⁴, cuja principal intenção “*é resgatar a cultura e o conhecimento tradicional, que ao longo do tempo vem sendo perdida, além de elevar a auto-estima e integrar socialmente nossa comunidade através dos cursos*”. O Projeto, que oferece diferentes oficinas, como jongo, percussão, capoeira, confecção de tambores, cestaria,

² Desde a década de 60, os moradores do Campinho lutam contra fazendeiros locais, o Estado e a União, que com interesses diversos, disputam a legalidade da terra situada entre as fazendas da Independência e Paraty-Mirim, na qual a comunidade está situada. O Decreto n. 6897, de 13/01/1960 desapropria para fins de colonização agrícola, as Fazendas Paraty-Mirim e Independência, atraindo mineiros, capixabas e baianos para a região, e iniciando um período de invasões e disputas na comunidade. O Decreto Federal n. 89242 de dez/83 cria a Área de Proteção Ambiental do Cairuçu, que abrange a área da comunidade. (Gusmão, 1995, p. 144)

³ O artigo 68 está contido no Ato dos Dispositivos Constitucionais Transitórios, da Constituição de 1988, que reconhece aos remanescentes das comunidades de quilombos, a propriedade definitiva das terras que estejam ocupando, assim como a obrigação do Estado em emitir-lhes os títulos respectivos.

⁴ O Projeto Cultural Manoel Martins, viabilizado pelo Ponto de Cultura, é uma ação ligada ao Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura. Com o fim do financiamento, o projeto deve seguir agora com recursos próprios. Disponível em: www.quilombocampinho.org, acesso em 26 de junho de 2007.

cerâmica técnica e cerâmica artística, e conta ainda com o voluntariado para as aulas de cidadania “(...) *foi pensado a partir da necessidade que a comunidade tinha de resgatar muitos valores deixados para trás, num processo lento e continuado que surgiu há três décadas, quando o quilombo foi cortado pela Rodovia Rio – Santos (...)*”. A intenção do grupo também é contribuir com palestras, como a história da luta e do conceito de comunidade quilombola, na luta contra o preconceito e a discriminação racial.

Vê-se com isso que a comunidade reorganiza-se após o seu reconhecimento como quilombo. Há um considerável esforço no sentido de resgatar um “modo de ser e viver” próprio do trabalhador rural, mas com uma identidade específica, a quilombola. Com isso, estimula-se o trabalho coletivo e sustentável da atividade agrícola, bem como o “resgate” de manifestações culturais afro-brasileiras associadas a essa identidade. Durante a pesquisa de campo, foi possível perceber que os rituais de interação social com os “de fora” da comunidade, como os agentes externos e os turistas, são eficazes na produção da etnicidade quilombola.

No quilombo Campinho da Independência o projeto de Turismo Étnico⁵ surgiu com a demanda de pessoas que começou a procurar a comunidade por curiosidade, quando ao visitar Paraty, ficavam sabendo que aí havia um quilombo. Diante disso, a comunidade começou a se organizar. Hoje o projeto pretende ser sustentável e serve como fonte de renda para aqueles que participam como guias, ou como contador de histórias, para os que fazem a apresentação cultural do jongo, ou que preparam o almoço, a “comida da roça” para os turistas.

Dentre outras ações, foi formulado um roteiro cultural, em que um grupo de turistas, notadamente estrangeiros, compra o “pacote” oferecido. Estes têm oportunidade de seguir por uma trilha ecológica, de cerca de duas horas; de conhecer a casa de farinha comunitária; o espaço localizado no centro social da comunidade, em que fica a Associação de Moradores, a igreja católica, a escola primária, a casa de venda de artesanato e o posto de saúde, onde acontecem as apresentações culturais, como a dança do jongo, e onde os turistas

⁵ O projeto mencionado começou a ser executado em 2005 pela AMOC, Associação de Moradores do Campinho, e se tornou possível à partir de uma articulação feita pela SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) junto à PETROBRÁS (Petróleo Brasileiro S/A) além de outros parceiros envolvidos como MDS (Ministério do Desenvolvimento Social) e FUBRA (Fundação Universitária de Brasília). Essa iniciativa do governo federal, de apoiar ações comunitárias em comunidades quilombolas com recursos da PETROBRÁS, está acontecendo em outras nove comunidades quilombolas além de Campinho da Independência, a saber: Quilombo de Sumidouro e de Tapuio (PI), Quilombo da Machadinha (RJ), Quilombo de Ivaporunduva (SP), Quilombo de Castainho (PE), Quilombo do Rio de Contas (BA), Quilombos de Oriximiná (PA), Quilombo Mocambo (SE) e Itamataiuiá (MA).

apreciam a “culinária quilombola”; e de ouvir os griôs, segundo o que se diz: “(...) responsáveis pela manutenção do saber, os “mais velhos”, que transmitem a memória oral às outras gerações, hoje passam também para os visitantes, parte da história vivida pela comunidade”.

Os turistas são guiados por moradores da comunidade, os quais aprenderam noções de história da África e do negro no Brasil, num “curso de Turismo Étnico”, ministrado por um membro do movimento negro no local. A comunidade⁶ é promovida nos vários *links* pelo *site*, aonde vai se construindo uma idéia do que seja uma cultura quilombola:

“Em uma comunidade de predominância negra, não poderia faltar uma das principais características que compõem a nossa cultura. (...) As danças típicas, como o jongo e a capoeira angola, trazidas por nossos antepassados, ainda podem ser vistas em nossa comunidade. A capoeira angola é uma das mais belas artes trazidas por nosso povo da África. (...) Essas danças retratam também a *resistência cultural* do nosso povo”. (grifo meu)

Para Grunewald, a experiência turística é um recurso de afirmação étnica, em que se dá a interação criativa de grupos étnicos e onde diversos fluxos culturais circulam simultaneamente. (2001, p. 18) MacCannell caracteriza o ambiente turístico com sendo um espaço de encenação, em que a participação e a interação dos agentes vão se graduando ao longo de um *continuum*, em que atuam os seus participantes, a audiência e os *outsiders*. (Banducci, 2003)

Nestes termos, descrevo que a experiência turística no Campinho é constituída pelos membros da comunidade que encenam um “ritual” para os turistas, pelos turistas propriamente ditos, e por aqueles outros membros da comunidade que assistem também ao ritual, mas de um lugar diferenciado.

Penso, portanto, que se pode contrastar a constituição da etnicidade quilombola em vários níveis, tanto por aqueles que manipulam e apresentam os elementos culturais tomados como sinais diacríticos de sua cultura para os turistas, quanto pelos turistas que estão em busca de uma experiência autenticamente tradicional, como pelos membros da comunidade que se apropriam do ritual, com riscos a produzir demasiados “mal-entendidos”.

⁶ O Campinho da Independência, muito próximo do pólo urbano de Paraty, distante apenas 20 km em direção sul, se localiza geograficamente em um dos muitos estreitos formados pela Serra do Mar, à margem da Rio-Santos, em direção à garganta da Serra de Trindade. De fato, a comunidade faz parte de um município, em que a maior parte do que se arrecada vem do turismo. Já em 1973, época da construção da estrada BR 101, o Projeto Turis decretava que “todas as áreas que margeiam o litoral da Rio-Santos, afastadas ou não do mar, dotados ou não de praias são áreas turísticas”. (Gusmão, 1979, p. 23)

Aqueles que na comunidade produzem a experiência turística são informados por agentes do movimento social que, em certa medida, corroboram a noção do que significa “ser quilombola”, de acordo com uma definição oficial. Pressuponho, no entanto, que a etnicidade quilombola cunhada no âmbito das políticas públicas para os quilombos, ou do movimento quilombola local, pode ser inteiramente diversa daquela que é apreendida na vivência e no saber cotidiano dos moradores.

Entre os Atikum, a noção de “índios” passou a ser referenciada instrumentalmente em relação aos detentores da tradição do Toré, uma exigência do Serviço de Proteção ao Índio, que na década de 40, impôs que os índios que reivindicavam o reconhecimento oficial de seu território dançassem o Toré. A tradição teve de ser atualizada na área com o auxílio dos índios Tuxá. Deste modo, Pacheco de Oliveira propôs a noção de “indianidade”, que decorre de um modo de ser esperado de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor. (2001, p. 181)

Arruti atenta para o fato de que o processo de nomeação por parte do Estado tendeu a reduzir a variedade das experiências e representações sociais a um modelo de denominação jurídico-administrativo, que cristaliza identidades políticas e étnicas. Nesse sentido, o emprego do termo “remanescentes” implica a expectativa de encontrar, nas comunidades negras rurais atuais, formas atualizadas dos antigos quilombos. (2006, p. 80) Por sua vez, a partir do poder que o campo acadêmico tem de criar as próprias coisas nomeadas, a ABA propõe um novo elo de interpretação, a partir da “ressemantização” da categoria institucional⁷.

Pude acompanhar um roteiro cultural que foi organizado para um grupo de franceses que estava visitando o Brasil, formado por dois casais, um com quatro filhos e outro com um filho pequeno, em que uma jovem da comunidade serviu como guia. O grupo estava com uma intérprete, uma francesa que mora no Brasil, que ajudou a planejar a viagem para o grupo, seus amigos⁸.

⁷ Em 1994, o Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia enunciaria uma interpretação científica que se tornaria dominante para essa ampliação da noção de “remanescentes de quilombos”. Os remanescentes de quilombos foram então definidos como grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução dos seus modos de vida característicos num determinado lugar, cuja identidade se define por uma referencia histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. Nesse sentido, eles constituiriam grupos étnicos, isto é, um tipo organizacional que confere pertencimento por meio de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão”. (Arruti, 2006, p. 92)

⁸ Paulina estava trabalhando como intérprete para o grupo, tendo sido contratada pela ONG francesa Mamatur, que montou o roteiro junto à organização da APA-Cairuçu, uma organização de preservação de áreas de proteção ambiental, cuja área inclui a comunidade do Campinho, que promove projetos culturais na região. O roteiro incluiu além da visita ao quilombo, a visita a uma comunidade indígena e a duas caçaras. No Campinho, o roteiro custou a cada um R\$ 70,00, que incluía a visita à casa do griô, à agrofloresta, ao viveiro, o almoço e a apresentação cultural do jongo.

Depois de ouvirem a origem da comunidade do Campinho, a história mítica da doação de terras feita por um antigo fazendeiro a três ex-escravas, narrada pela guia, os turistas puderam seguir para a casa do griô, um dos homens mais velhos da comunidade, que participou ativamente do processo de seu reconhecimento como quilombo. A partir da curiosidade do turista em saber se a comunidade era mais solidária antigamente, seu Francisco⁹ constrói em sua fala a imagem de “um tempo que as pessoas que moravam na roça, eram rural mesmo”. Tudo era mais difícil, não havia a estrada que ligava a comunidade ao centro de Paraty, não havia a escola. No entanto, havia mais cooperação entre as pessoas que trabalhavam com a terra, os homens faziam mutirões, e tudo o que plantavam e caçavam dividiam entre si.

Na conversa que estabeleceu com os turistas, estes se identificaram com as situações que seu Francisco ia contando em diversos momentos, quando disseram que também não tinham televisão na França há cinquenta anos; ou que seus avós, da mesma forma, trabalharam mais do que eles trabalham hoje; ou que concordam que é comum ter filhos sem marido. Nestes momentos, no entanto, esta identificação se estabeleceu de forma truncada, talvez devido à dificuldade de os grupos envolvidos na conversa, a dona Magnólia, o seu Francisco e a guia da comunidade de um lado, e os franceses de outro, compreenderem se os signos adquiriam os mesmos significados que imaginavam ter quando os emitiam.

Quando fala da lenda das três mulheres, como diz, seu Francisco conta um episódio de sofrimento em razão da sua condição de escravas, que tinham de se submeter ao trabalho dobrado e à crueldade dos seus senhores. Essa história institui sua descendência dos escravos, mesmo que em nenhum momento, ele tenha afirmado que é quilombola ou que esta é a identidade atual da comunidade. Pelo contrário, quando lembra que seus bisavós foram escravos, diz “que trabalhar é em cada classe. Eu sou trabalhador rural. Eu sou rural”. Por outro lado, a identidade associada ao quilombo pode ser acionada se isso ajudar ou for vantajoso para a comunidade.

Lembrei-me então do que seu Francisco havia me falado em uma ocasião em sua casa, que a titulação como quilombo surgiu da necessidade de demarcar suas terras. Eles não queriam que a terra fosse demarcada como quilombo, de fato já tinham entrado há muitos anos com o pedido de usucapião. Mas em virtude de uma lei que saiu no governo Sarney, em 1988, eles poderiam ter a terra demarcada. Então, a Neusa como antropóloga, descobriu através da falecida Paulina, que sabia mais que ele, que essa terra foi um quilombo, doada a três mulheres, que haviam sido escravas.

⁹ Todos os nomes citados são fictícios.

Durante a conversa com o griô, não estavam presentes outros “quilombolas”, somente em alguns momentos a neta de seu Francisco. Depois conheceram a casa de farinha, que fica no núcleo de seu Francisco. A casa tem um maquinário para produzir farinha de mandioca, em que é necessária a habilidade manual durante todo o processamento. No fundo da casa, seu Francisco e dona Magnólia expõem o artesanato que fazem, que já estão com os preços etiquetados, para quando os turistas vêm visitar.

Os franceses compraram algum artesanato e depois disso, dona Magnólia lhes ofereceu um chazinho na varanda de sua casa. Enquanto isso, a guia me chamou e também a neta de seu Francisco; queria que ajudássemos a colher jambo para mostrar aos turistas, uma fruta que, segundo ela, é típica da África.

Então, seguimos para a agrofloresta e, no caminho, eu perguntei ao grupo de onde surgiu o interesse em visitar essas comunidades tradicionais. Uma das francesas me disse que não estavam interessados no turismo convencional, na visita somente dos pontos turísticos como Copacabana e as praias. Não vieram de tão longe para isso, gostariam de conhecer as comunidades, a *vida autêntica* do Brasil.

Conheceram o projeto da agrofloresta e depois do almoço, teve a apresentação cultural do jongo, em que participaram apenas algumas pessoas da comunidade. Esta dança dispõe as pessoas em torno de uma roda, os homens se vestem de branco e, as mulheres, com uma saia rodada e estampada. As canções, ou os pontos como dizem, são puxadas por uma pessoa, e depois em seguida pelos outros, repetidas vezes, ao som dos tambores, confeccionados pelos próprios moradores do Campinho. A comunidade criou muitos pontos infantis, talvez devido a grande participação das crianças no jongo. Quando a dança começa, uma pessoa tira a outra para dançar, e assim normalmente um casal se apresenta no meio da roda. Os franceses filmavam e tiravam fotos, quando fomos convidados a entrar na roda e a dançar. O significado do jongo foi explicado pela Carla como uma forma de resistência afro-brasileira. Os versos que cantavam já foram usados pelos escravos para combinar estratégias de fuga. Hoje seu significado estaria na roda, que colocaria a todos em posição de igualdade. Durante a apresentação do jongo, não havia muitas pessoas da comunidade participando, nem ao redor, apenas algumas crianças.

Depois que os turistas foram embora, iniciou-se uma reunião na Associação para discutir os motivos pelos quais o jongo, ou quem sabe a apresentação do jongo para os turistas, não estava atraindo tanto os moradores do Campinho.

De qualquer modo, pude perceber que o roteiro cultural preparado para os turistas no Campinho produz um efeito de simbolização e categorização eficaz para os moradores da comunidade.

A apresentação de uma “comunidade quilombola” para os turistas se realiza quando estes, que procuram por uma “experiência autêntica” aceitam as condições de realização desta autenticidade, ou seja, que o turismo produz realidades situadas ao longo de um largo espectro que vai do pólo dos bastidores preparados para a visita turística, ao pólo da “autenticidade encenada”. (Banducci, 2003, p. 60) E deste modo, as atividades turísticas se sustentam em sucessivas apresentações da realidade, em que as situações se encontram deslocadas de seu tempo real, sendo ordenadas segundo os interesses daqueles que elaboram o roteiro cultural.

“A crença de todos, preexistente ao ritual, é a condição de eficácia do ritual. Prega-se apenas aos convertidos. E o milagre da eficácia simbólica desaparece quando se percebe que a magia das palavras faz funcionar dispositivos__ as disposições__ previamente montados”. (Bordieu, 1996, p. 105)

A eficácia da encenação turística também é exercida entre as pessoas da comunidade, ainda que nem todos participem diretamente do ritual. Os roteiros culturais acontecem com uma certa frequência na comunidade. A primeira vez que observei turistas na comunidade, estava passando pelo caminho que leva ao centro da comunidade, com uma criança que ao saber que eu era visitante, brincou comigo como se fosse um guia: “ali é uma casa, ali é outra casa, ali é uma mulher fazendo artesanato”. Referia-se a dona Sônia e a dona Margarida, sua sogra. Elas faziam artesanato com um material característico da região, a tapuia. Estavam do lado de fora da casa, a dona Sônia sentada numa cadeira e a dona Margarida sentada no chão. Como o grupo de turistas tinha passado por ali, o modo como estavam posicionadas para fazer artesanato me fez pensar que se colocaram de tal forma para que fossem vistas.

Conversando com dona Margarida em frente a sua casa ou na soleira de sua porta, é possível perceber que ela quase sempre está atenta se está passando alguém, parando de conversar e olhando para o caminho que dá para o centro, com a curiosidade de quem espera encontrar alguém “de fora” visitando a comunidade.

É interessante registrar ainda a impressão que a jovem que costuma ser guia da comunidade teve de um acontecimento durante um roteiro cultural. Chamaram-na na última hora para guiar um grupo pela comunidade, no qual havia uma africana. Quando estavam na casa de seu Francisco, fizeram uma roda como sempre, e ela começou a sentir-se mal, a pressão baixa, então abaixou a cabeça e dormiu por 40 minutos. Acordou com dona Magnólia benzendo; esta explicou que ela havia sentido a ligação forte que acontece quando os negros estão juntos. Segundo ela, sentiu “todo o sofrimento por que passaram, a força da África, que a gente imagina que é tudo um deserto”. Aquela turista africana confirmou então essa versão.

A eficácia simbólica dos ritos de instituição refere-se ao poder que lhes é próprio de agir sobre o real ao agir sobre a representação do real. O ato inaugural de instituição também pode ser inculcado através da educação a disposições duradouras, hábitos e usos. Segundo Bordieu, a estratégia adotada para eximir-se duradouramente da tentação de sair da linha consiste em naturalizar a diferença através da inculcação e da incorporação sob a forma de *habitus*. Este é o trabalho da inculcação dos signos exteriores ao corpo, como os gostos de classe, os quais, ao determinarem a escolha de signos como a posição social, o uso de roupas, estendendo-se à *hexis* corporal ou à linguagem, fazem com que todos os agentes sociais sejam portadores de signos distintivos.

Do mesmo modo os signos incorporados, ou seja, tudo aquilo englobado na rubrica das maneiras (maneiras de falar, os sotaques e as pronúncias, maneiras de andar ou de se comportar, o andar, a pose, a postura, maneiras de comer etc), e o gosto enquanto princípio de produção de todas as práticas destinadas, intencionalmente ou não, a significar a posição social através do jogo das posições distintivas, funcionam como atributos simbólicos que fazem reconstituir a instituição. (Bordieu, 1996, p. 103)

O rito turístico no Campinho tem criado e redefinido uma identidade social para os outros e para si mesmos. O discurso dos agentes internos, como os participantes da Associação de moradores, torna-se referência para os outros moradores, quando estes participam de alguma forma da encenação turística, transformando assim a visão que eles tinham sobre si e sobre os comportamentos que crêem ter de adotar para se conformarem ao seu papel.

Bibliografia:

- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- BANDUCCI, Álvaro Jr. (org.) **Turismo e identidade local: uma visão antropológica**. Campinas, Papirus, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. "A Ilusão biográfica". **Usos e Abusos da História Oral**. Ed. FGV 2001, 1986.
- _____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989.
- _____. **A Economia das Trocas Lingüísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro. Museu Nacional-Departamento de Antropologia. LACED Contra Capa, 2001.
- GUSMÃO, Neusa M. Mendes de. **Terras de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro**. Ministério da Cultura- Fundação Cultural Palmares, Brasília, 1995.

_____. **Campinho da Independência__ um caso de proletarização caiçara.** Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP, 1979.

_____. **A dimensão política da cultura negra no campo: uma luta, muitas lutas.** Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da FFLCH-USP, 1990.