

Turismo, Interculturalidade e Educação Patrimonial: tradições orais Apinayés e Krahô

Tourism, Interculturality and Heritage Education: Oral Traditions Apinayés and Krahô

Khalla Ribeiro Tupinambá
Francisco Edviges Albuquerque
Universidade Federal do Tocantins-UFT
Araguaína- Tocantins-Brasil

Resumo

Este artigo trata sobre a oralidade, por meio de relatos das lendas e mitos das etnias indígenas Krahô e Apinayé, ao realçar a relevância desse acervo enquanto patrimônio cultural e discutir através da educação patrimonial o potencial da oralidade desses povos, como atrativo turístico a ser desenvolvido tendo em vista a alteridade das comunidades indígenas. Esta pesquisa foi realizada por meio do levantamento do acervo do Laboratório de Línguas Indígenas-LALI, da Universidade Federal do Tocantins-UFT, que possui vários trabalhos, parcerias e publicações voltadas para tradição oral Krahô, Apinayé, entre outras. Para isso, a análise deste material foi realizada por meio de estudos turísticos voltados para patrimônio, memória e interculturalidade dos povos Apinayé e Krahô, além das reflexões do antropólogo Júlio Mellati, renomado na área de análise da organização social e tradição oral do povo Timbira (Krahô). Portanto, espera-se, por meio deste estudo fomentar outros paradigmas de turismo étnico em comunidades indígenas.

Palavras Chaves: Tradição Oral; Educação Patrimonial; Turismo.

Abstract

This article deals with orality, through reports of the legends and myths of the indigenous Krahô and Apinayé ethnic groups, by highlighting the relevance of this collection as a cultural heritage and discussing through education the potential of orality of these peoples, as a tourist attraction to be developed in view of the otherness of indigenous communities. This research was conducted through the collection of the collection of the Laboratory of Indigenous Languages -LALI, Federal University of Tocantins-UFT, which has several works, partnerships and publications focused on oral tradition Krahô, Apinayé, among others. For this, the analysis of this material was carried out through tourism studies focused on heritage, memory and interculturality of the Apinayé and Krahô peoples, as well as the reflections of the anthropologist Júlio Mellati, renowned in the area of analysis of the social organization and oral tradition of the Timbira people (Krahô). Therefore, it is hoped, through this study, to foster other paradigms of ethnic tourism in indigenous communities.

Keywords: Oral Tradition; Heritage Education; Tourism.

1 Introdução

Para Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO,2009) para as minorias étnicas, o patrimônio imaterial, é uma forma de representação indenitária, em que a filosofia e formas de pensar são refletidas em suas tradições orais e diversas manifestações, que constituem a vida comunitária. Neste sentido, este estudo visa investigar a tradição oral das populações indígenas Krahô e Apinayé, ao considerar sua relevância enquanto patrimônio imaterial, e, conseqüentemente, para a atividade turística, que tem entre suas motivações a cultura e idiossincrasias de traços singulares pertinentes a ela.

Nestas comunidades a tradição oral é constituída pela memória coletiva dos mais velhos, a partir da simbiose da riqueza de sua cultura, que alia sociobiodiversidade e conhecimentos tradicionais, por meio de signos que traduzem o modo de vida através de danças, rituais, cerâmica, medicina popular, pesca artesanal, entre outros.

Neste contexto, este estudo está voltado para as comunidades indígenas Apinayé e Krahô, que são pertencentes ao Tronco Macro-Jê e a família linguística jê, pois conforme Rodrigues (1986) as comunidades Apinayé estão localizadas no norte do Tocantins, na região do Bico do Papagaio, com uma população de aproximadamente 1.597 índios distribuídos em 19 aldeias (Albuquerque, 2011). Por outro lado, as comunidades indígenas Krahôs, encontram-se no nordeste do Estado do Tocantins, situadas nos municípios Goiatins e Itacajá, localizadas entre os rios Manoel Alves Grande e Manoel Alves Pequeno, permeadas a margem direita do Tocantins, segundo dados do Distrito Sanitário Especial Indígena [DSEI] (2019), possui uma população aproximada de 3.265 indígenas, distribuídos em 29 aldeias.

Este artigo é idealizado com base na revisão teórica das narrativas orais indígenas, através do acervo bibliográfico de publicações de relatos indígenas do Laboratório de Línguas Indígenas-LALI, criado no ano de 2005 através de uma parceria da Fundação Nacional do Índio-FUNAI/Araguaína com a UFT/Araguaína, na qual a FUNAI realizou a doação de grande parte de seu acervo para contemplar os alunos indígenas matriculados na UFT, bem como para contribuir com os avanços da pesquisa voltada para oralidade indígena no Estado do Tocantins.

É relevante ressaltar, que atualmente devido o número de projetos, pesquisas e publicações do Laboratório de Línguas Indígenas-LALI, o número do seu acervo duplicou e continua crescendo em larga escala, além possuir vários bolsistas de graduação e pós-graduação de origem indígena, que estão atrelados a vários projetos significativos, como: Núcleo de Estudo e Pesquisa com Povos Indígenas/NEPPI, Grupo de Práticas em Pesquisa com Povos Indígenas do Tocantins: Perspectivas Interdisciplinar e Intercultural, e ainda Programa do Observatório da Educação Escolar Indígena, entre outros.

Neste paradigma, as narrativas orais indígenas do LALI foram analisadas, tendo como amparo reflexivo os estudos de Júlio Cezar Melatti, antropólogo que desde o início da década de 1960, possui uma pesquisa densa sobre a organização social Indígena Timbira (Krahô), e outras etnias do Estado Tocantins, como a Apinayé. Acompanhado por autores, os quais discutem a relação do turismo com o imaginário, interculturalidade e patrimônio cultural, e ainda correlaciona esses conceitos com educação patrimonial, à medida que o imaginário mitológico das lendas funciona como um vetor de valorização da identidade cultural das minorias étnicas para os turistas.

Portanto, este artigo pretende complementar a investigação científica de estudos que abordam questões fundamentais quanto à dinâmica das tradições orais indígenas em relação ao turismo, considerando a alteridade nas comunidades investigadas. Neste contexto, a principal contribuição deste trabalho é dar “voz” a etnia Krahô e Apinayé para que sejam percebidas e valorizadas enquanto propagadoras de sua história e memória.

2 Tradição oral indígena: memória, patrimônio cultural e interculturalidade

Quando se investiga a oralidade, de um modo geral, sempre paira a reflexão de como se originaram as histórias, lendas e mitos, que são perpetuadas entre as gerações. Neste ínterim, vale recordar que o aprendizado de várias manifestações da cultura nas comunidades é adquirido pela tradição oral participativa, no processo de observar os mais velhos, escutar, fazer e reproduzir. Neste sentido, a cultura popular não possui um autor reconhecido de modo geral, pois ela é um conhecimento transmitido entre gerações, de forma oral que demarca características da identidade cultural de determinado povo, comunidade ou etnia (TIRAPELI, 2006).

Percebe-se, portanto, que o conceito de tradição em comunidades indígenas não tem a mesma conotação que nas sociedades urbanas industriais, pois as produções

artísticas dos antepassados históricos ficam expostas em museus e galerias, com intuito de serem lembradas e evitar que se “apaguem” da memória coletiva urbana. Porém, as comunidades indígenas, como a Krahô e Apinayé, embora tenham sofrido muitas modificações socioculturais desde o “descobrimento do Brasil”, cultivam seu saber tradicional representado pelo artesanato, rituais, culinária, lendas e mitos, entre outros, através do ensino e aprendizado que é transmitido de forma oral entre as gerações. Para Cascudo (1978), a cultura, assim como o folclore, são elementos vivos que nunca morrem, perpetuando-se ao longo do tempo de acordo com a história norteadora de cada povo.

Neste contexto, a tradição oral nas comunidades Krahô e Apinayé foi se consolidando no seu cotidiano quando um índio guerreiro chega com uma caça e os demais sentam ao redor para degustá-la e escutar a sua história, ou em rodas de histórias formadas ao redor da fogueira em noites de lua, no pátio. Portanto, conforme Le Goff (1996), enquanto a reprodução mnemônica está literalmente ligada à escrita, nas sociedades de tradição oral as práticas de memorização atribuem à memória mais liberdade e mais possibilidades criativas.

Nos dias de hoje, após o processo de genocídio sofrido durante a colonização, infelizmente faz-se necessário que muitos traços culturais sejam rememorados em escolas indígenas desde a língua materna das tribos como suas respectivas lendas. Nesta perspectiva, é interessante ressaltar que os elementos da tradição oral como lendas, mitos e causos são utilizados como recursos didáticos, pelos professores nas escolas indígenas, o que auxilia na valorização e sentimento de pertencimento das comunidades em relação a sua identidade.

Nesse viés, a educação intercultural, que passou a ser garantida aos povos indígenas a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, sendo consolidada com a Lei de Diretrizes e Bases de Educação Nacional (Lei nº 9.394/96), tem papel relevante, no sentido de que os povos autóctones têm direito a uma educação escolar indígena que lhes proporcione “a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas, a valorização de suas línguas e ciências”, conforme reza o artigo 78 da Lei acima mencionada (BRASIL, 1996). Cumpre salientar que a interculturalidade contribui de forma positiva no processo educacional dos povos indígenas, posto que permite que suas lendas, mitos e demais tradições culturais sejam preservadas, mesmo apesar do conhecimento e

convivência das comunidades indígenas com a cultura do homem branco. Conforme afirma Grillo (2006, p. 20):

A interculturalidade considera a diversidade cultural no processo de ensino e aprendizagem. A escola deve dar um tratamento aos valores, saberes e conhecimentos tradicionais, às práticas sociais de cada cultura e garantir o acesso de conhecimentos e tecnologias da sociedade nacional relevantes para o processo de interação e participação cidadã na sociedade nacional. Com isso, as atividades curriculares devem ser significativas e contextualizadas às experiências dos educandos e educandas e de suas comunidades. A nova escola indígena propõe ser espaço intercultural, onde se debatem e se constroem conhecimentos e estratégias sociais sobre a situação de contato interétnico.

Assim, a interculturalidade permite aos povos indígenas se autoconhecerem e trocarem conhecimentos com a sociedade não indígena, mediante o relato de suas lendas, mitos e demais patrimônios culturais; seja na escola, seja por meio do turismo ou pelas demais relações interculturais com a sociedade majoritária, com a qual as comunidades indígenas também devem adquirir novos conhecimentos que lhes serão úteis em algum momento do contato interétnico.

Portanto, esse recurso didático abarca um passo fundamental para o processo de educação patrimonial endógeno, pois mais relevante que demonstrar ao turista a riqueza do acervo da comunidade indígena receptiva, está na força da identificação e emponderamento que a comunidade indígena detêm em relação a composição da sua tradição e memória. Assim, segundo Queiroz (2004) *apud* Santos e Ribeiro (2008), uma reflexão sobre educação patrimonial e cidadania, estaria na forma de educação torna-se um “poderoso instrumento” de reencontro do indivíduo consigo mesmo, resgatando sua autoestima através da revalorização e reconquista do seu legado cultural.

Para Dominique Gallois (2006), a compreensão de patrimônio cultural imaterial atribui-se em diferentes vertentes da organização social, que abrangem as tradições orais incluindo suas expressões, danças, músicas e artesanato correlacionados ou não aos rituais e eventos festivos. Enfim, todos os conhecimentos e os usos relacionados à natureza e ao universo do imaginário coletivo que faz referência a ela.

2.1 Mitos Krahô e Apinajés descortinados pelo antropólogo Júlio Mellati

O Laboratório de Línguas Indígenas-LALI, em parceria com Programa do Observatório da Educação Escolar Indígena/OBEDUC, deu origem a publicações que tem

como autores os próprios alunos e professores das escolas indígenas, sendo assim foram selecionados quatro mitos considerados mais representativos para as comunidades, e ainda por terem sido analisados por Melatti em um estudo denominado “O julgamento do Mito” (1992), o qual embora tenha sido publicado em 1992, é fruto dos seus estudos etnográficos de 1963, nos quais foi detectada uma lacuna em relação aos mitos.

Nessa trajetória o próprio autor pontua a importância de se retomar alguns relatos míticos, devido o sentimento de arrependimento de ter deixado uma interessante ‘peça de louça’ tanto tempo relegada (MELLATI, 1992). Com efeito, estes dois primeiros mitos estão presentes na obra do Laboratório de Línguas Indígenas- LALI: “Arte e cultura do povo Krahô” (Albuquerque, 2012), bem como nos estudos de Mellati. O primeiro se trata sobre o mito “Topkáhnã Cwêcwê”:

Antigamente [...] uma mulher perigosa ficava escondida no buraco grande [...] A noitinha ela observava os bebezinhos chorando e pedia a criança para mulher e falava assim: “Eu posso segurar um pouquinho, eu dou banho nela pra você descansar e deitar um pouco, e a mãe nem desconfiava [...] e logo ia dormir; a mulher velha ia cantar pro bebezinho, ia cantando, ia cantando ia embora pra casa dela [...] Chegando em casa [...] a mulher velha pegava uma pedra redondinha, batia na cabeça do bebezinho, comia o corpo todo e deixava só os ossos. Alguns anos depois um homem estava caçando no mato e viu a mulher velha dormindo com muitos ossinhos de criança ao redor. O homem voltou correndo pra aldeia e contou pra comunidade. A comunidade foi logo [...] mataram a mulher velha e jogaram no fogo (ALBUQUERQUE, p. 92-99, 2012 a).

Com relação a este mito em si, Melatti (1992) afirma que a tradução do nome seria to (olho), Khá (ligar) e Cwêcwê (zangão) acrescentando, que o sentido geral deste mito tem haver com olhos furados, o que demonstra a dimensão do temor dos indígenas em relação a Topkáhnã Cwêcwê. Por conseguinte, a compreensão dos mitos não pode ser percebida de forma unilateral é preciso fazer a junção de vários elementos que circunda a sociedade, pois segundo (Melatti, 2001) a inclusão na história de um mito, de algum item que lhe veio de fora, por exemplo, uma técnica, ou um conhecimento, ou um rito.

Enfim esses diferentes elementos exteriores aos mitos, em muitos casos, não vem numa ordem cronológica, e certos episódios de um mito como o do sol e lua, podem vir indiferentemente. Conforme Albuquerque (2012), nesta história do mito “Hôhpore”:

Quando todos homens iam para o mato caçar, uma mulher saía também para o mato, subia numa árvore grande e cheia de galho e ficava cantando em voz alta para encantar os homens. Ela mesma convidava para relação sexual [...] e falava assim: “Onde estão vocês homens o veado passou aqui perto. Vem sobe

eu vou deitar assim.” O homem ia até lá e ela chutava ele com os pés, o homem caía no chão, quebrava o pescoço e morria. Todo dia ela enganava um homem, matava, mas ela era desconhecida e já havia matado muitos homens [...] Um dia um homem pensou, quem será que já matou muitas pessoas? Mas essa coisa não vai me matar, fez um arco e flecha bem feito [...] e foi sozinho caçar e ouviu o canto dela, ela o tentou seduzir e pediu para que ele subisse na árvore mas ele respondeu “Desça daí vamos conversar”, mas ela respondia “ Ah! Eu não posso descer, você é que sobe. Nós podemos conversar aqui” [...] ele respondeu “Desce logo se não eu te mato”, ela disse, “ Por favor não em mate”. Ela ficou teimando. O homem afinal atirou a flecha bem no peito, ela caiu morta [...] Os rapazes foram buscar um velhinho na aldeia para que ele cantasse quem era ela. O velhinho cantou que era a mulher assassina que matava os homens (ALBUQUERQUE, p.128-139, 2012 a).

Em sua percepção sobre este ser encantado Melatti (1992) observa, que embora tenha matado muitos homens Hôhpore é uma jovem atraente e sedutora, que atrai com seu canto e simula o desejo de manter relações sexuais com suas vítimas. Neste mito, percebe-se a intertextualidade com a lenda amazônica da “Iara”, que também hipnotiza as vítimas e as seduz antes de matá-las, a diferença está no fato de “Iara” ser uma sereia e realizar o encanto de suas vítimas nos rios, lagoas e igarapés da região amazônica.

Nesta perspectiva, estima-se que essa intertextualidade entre a “Iara” e “Hoporê”, ocorre ainda que sejam etnias diferentes, porém com semelhanças devido à identidade norteadada pela sociobiodiversidade e modos de vida, como a caça e a pesca, nos quais os perigos que as circundam, inspirem a concepção de mitos femininos sedutores e traiçoeiros. Neste sentido, Freire (1992) assinala que todas essas ‘fases’ estão presentes hoje na construção da memória indígena, que sempre esteve codificada e elaborada em forma de discurso, constituindo elemento fundamental do que se convencionou chamar de identidade, seja ela individual ou coletiva.

O terceiro mito, também tem uma relevância singular à medida que é uma história, que perpassa todos os outros mitos mencionados anteriormente. O mito de “Tykre”:

Uma formiga entrou no ouvido de Tykre e ele não sentia mais alegria [...] por causa disso a mulher do Tykre não dava mais atenção a ele e passou a namorar seu próprio irmão. Então a comunidade passou a fazer uma ladeia nova [...] a mulher do Tykre falou que iria limpar o lugar (para eles mudarem) Então ela abandonou o Tykre que ficou sozinho na aldeia velha. De repente os urubus começaram se juntar na aldeia e perceberam que o Tykre precisava de ajuda. Então os urubus curaram o Tykre [...] Em seguida os urubus levaram o Tykre para o céu. Quando ele chegou no Céu davam comida da casa do gavião grande [...] O Tykre fez a festa e depois voltou para terra. (ALBUQUERQUE, p. 70, 2012 b)

Neste mito Melatti (1992), identificou uma “resposta” do que os Krahô pensam dos mitos narrados anteriormente, ou seja, através da presença do próprio Tykre, que em muitos casos não está com esta denominação direta, mas aparece ao final da maioria dos mitos como o velho sábio que é buscado na aldeia para reconhecer a origem do ser abatido pela comunidade.

Desse modo, o autor considera que a imagem do velhinho Tykre ao examinar com seu bastão cada um dos seres abatidos coloca em confronto o herói que muito ofereceu a sociedade, vivo, a reconhecer a morte e a identidade de quem nada trouxe. Dessa maneira, o próprio mito faria avaliação de seus personagens.

Voltando-se para as duas primeiras histórias analisadas, ambas foram selecionadas na obra "Texto e literatura: Uma prática pedagógica das escolas Apinayé e Krahô" (Albuquerque, 2012). É importante frisar, que embora tenham sido registradas pelo LALI como narrativas Apinayés, estas mesmas histórias foram coletadas por Melatti (1992) como Krahô, entretanto o narrador Krahô revelou que esses seres encantados foram repassados para eles pelos Apinayé. Fato comprovado, pois Melatti (1992) investigou que o famoso etnólogo Curt Nimuendaju publicou uma versão destes mesmos mitos, na versão dos índios Canelas e outra dos Apinayés, o que demonstra a relevância singular destes mitos ao perpassarem pelo imaginário de várias etnias indígenas, como se pode verificar na lenda do “Homem da Perna Aguda”:

Antigamente dois homens foram caçar e, quando anoiteceu os dois foram dormir [...] O cunhado falou tenha cuidado com o fogo, você vai queimar sua perna. Então ele mudou a perna de lugar e depois dormiram. À meia noite, o cunhado [...] viu um barulho, acordou, olhou para o amigo, viu que ele estava com a perna no meio do fogo. Com isso a perna saiu do corpo dele. Ele apanhou a perna e jogou lá embaixo do pequi. Depois falou para o cunhado ir caçar pequi [...] o cunhado viu apenas a perna dele perto do pequi e ficou com muito medo. Voltou e ficou se vigiando para não dormir[...] De repente, viu que o cunhado apontou a perna ,(que ficou pontuda que nem uma lança), e disse agora, quando estiver caçando a caça vier, vou fazer assim, (e ficou a perna aguda na terra). Então cunhado levantou-se depressa, saiu correndo embora (MELLATI, p. 7, 1992).

É interessante perceber, que embora inicialmente o relato deste mito colhido por Melatti (1992), tenha sido semelhante a esta versão do Laboratório de Línguas Indígenas-LALI, ele acrescenta que ao ter registrado esta história com índios Apinayé, por meio da

descrição da índia Juliana Têrkwyj Krahô, identificou-se sua continuidade, isto é, o desdobramento deste mito:

Após matarem o homem da perna aguda a cacetadas, diz que o degolaram e jogaram sua cabeça para o lado. Mas ela fugiu aos pulos. Voltou, mais tarde e matava os homens, saltando-lhes sobre a nuca. Depois de tentativas fracassadas para matá-la, fizeram profundos buracos profundos ao longo e aos lados de um caminho, e a chamaram, de modo que ela veio a cair dentro de um deles, não conseguindo mais sair. Aí foi morta e enterrada em um buraco mais profundo. De sua cova nasceu uma magabeira de cujo o látex se fizeram as primeiras bolas para o jogo de Peny-tág, que constitui parte integrante do rito de Pemb-Kumrédy, correspondente ao Pembye dos craôs e dos canelas (ALBUQUERQUE, p. 187-196, 2012 a).

A influência dessa história no rito Pemb-Kumrédy, demonstra que em muitos casos, do mesmo modo, que a relação do índio com a sociobiodiversidade influencia seus mitos e lendas o inverso também ocorre. Nesta perspectiva, para Azevedo (1971) o mito surge antes do rito, pois ele é primitivamente uma tentativa de explicação dos fenômenos da natureza, e o rito viria depois, definindo sua estrutura, sobre os temas míticos preexistentes.

Portanto, constata-se que a relevância da oralidade indígena, por meio do imaginário de mitos e lendas, das comunidades indígenas é inquestionável, já que suas premissas são imprescindíveis para a proteção dos recursos naturais e culturais. Conforme afirma Durham (2004) o elemento preponderante da estrutura comunitária é a participação de todos numa mesma cultura, em que todos acreditam nos mesmos mitos e praticam os mesmos cultos, porém não se trata de harmonia perfeita, pois numa comunidade existem conflitos e paixões e jogos de poder em torno dos modos e costumes.

Em outro ângulo, em relação aos quatro mitos analisados Melatti (1992) conclui, que por terem características semelhantes podem ser acoplados e analisados em conjuntos, isto é, primeiramente estes seres vivem sozinhos fora da aldeia e matam seres humanos, observando que alguns possuem características somáticas monstruosas, em outros a monstruosidade fica reduzida ao comportamento, além disso, metade dessas narrativas deixa explícito que esses seres monstruosos já foram seres humanos. Todas contam como os monstros fizeram vítimas e foram liquidados pelos moradores da aldeia, no decorrer das histórias, em geral, um habitante da aldeia se destaca como líder na luta contra o monstro, e finalmente na maioria delas o monstro abatido é examinado e reconhecido por um velhinho, quase sempre identificado como o herói Tykre.

Deste modo, este artigo espera contribuir para motivar novas demandas turísticas, centradas em manifestações culturais espontâneas, que demarcam a identidade e modos de vida tradicionais, por exemplo, na riqueza sociocultural da tradição oral Apinayé e Krahô. Despertando para o fato, que o turismo cultural deve ir além da visitação de praças e museus, devido à relevância do patrimônio imaterial intrínseco nas tradições orais indígenas e suas demais representações culturais, pois o patrimônio não deve ficar restrito apenas por edificações arquitetônicas e seus elementos, mas também pelo conjunto de hábitos, usos e costumes da vida cotidiana que representam a identidade e a memória dos diferentes grupos da sociedade brasileira (BONFIM, 2009).

3 Educação patrimonial : Turismo e lendas indígenas

Diversos debates, nacionais e internacionais, onde a chamada população tradicional e sua oralidade não era levada em consideração, são atualmente revistos. Esta tendência de pesquisa vem ocorrendo, devido à possibilidade de observar por meio das lendas e mitos destas etnias, seu profundo conhecimento sobre os ecossistemas, que lhes garantiu a perpetuação de seu sistema sociocultural, o qual é o foco de muitas pesquisas em estudos sociais (CASTRO, 1997).

Neste pressuposto, mostra-se premente estudos culturais com a perspectiva da oralidade constituída sob a índole do imaginário indígena. Assim, segundo Scarleth (2009) a constituição do imaginário de comunidades tradicionais da região norte retrata os temores com relação aos fenômenos naturais, sobretudo, os mistérios que geram o fado de seres mitomórficos.

Nesta perspectiva, pode-se questionar qual seria a relação das tradições Krahô e Apinayé com o turismo? Primeiramente, a riqueza sociocultural presente na oralidade indígena já representa um patrimônio inestimável, e concomitantemente um ponto forte como atrativo turístico, pois a essa concepção segundo Casasola (1990) deve estar contextualizada historicamente por meio de elementos da experiência cotidiana e social, assumida coletivamente no que alguns denominam de patrimônio cultural, em que a síntese simbólica dos valores indenitários persiste no laço que une um grupo social.

Outro fator, que propicia o turismo nestas aldeias está no fato dele se encontrar na fase incipiente, conforme demonstra a Dissertação “Turismo, território indígena e modernidade: Um estudo da população indígena Krahô, Estado do Tocantins” (Oliveira, 2006). Este trabalho analisa, o turismo na fase inicial em comunidades indígenas,

constatando que esta condição viabiliza um futuro planejamento da atividade, que valoriza as narrativas espontâneas das lendas e mitos, em contrapartida ao que ocorre em muitas comunidades, em que os ritos e mitos estão sendo moldados ao gosto dos turistas transformando-se em tradições inventadas.

Nesta acepção, para Hobsbawm (1997) as tradições inventadas são um conjunto de práticas que servem para regular as regras tácitas ou abertamente aceitas nos grupos sociais, sendo que essas práticas, de natureza ritual, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição.

Um exemplo nítido deste impacto cultural é descrito no estudo de Grunewald (1999) sobre os índios pataxós do sul da Bahia em Cabralia, no qual o local de danças e rituais indígenas foi transformado em uma arena turística em que as danças e ritos têm horários e dias para ocorrer conforme a demanda turística. Além disso, pode-se encontrar o que ele denomina de “*tourre*”, ou seja, aquele índio que se pinta e ornamenta para tirar fotos com os turistas, sendo que em tal circunstância é possível encontrar um pajé “*tourre*” para atender aos turistas, e outro pajé que atende a comunidade em seu cotidiano.

Nesse paradigma, infelizmente, o turismo cultural instiga o comportamento do visitante como um mero espectador superficial ou “*voyeur*” como coloca Meneses (2002), ao citar a ilustração da revista Paris-Match, na qual uma velhinha ao orar fervorosamente em uma catedral gótica é abordada por um guia acompanhado por um grupo de turistas japoneses, afirmando que a velhinha está interrompendo a visitação. Contudo, a presença da velinha deveria ser um comportamento valorizado pelo turismo, pois ao orar na catedral a velhinha remete uma ideia de pertença, como um mecanismo de identidade que a situa no lugar, sua fruição é vivenciada, o que envolve uma apropriação afetiva com a catedral.

É neste contexto, que a educação patrimonial torna-se imprescindível, pois turismo cultural vai muito além do que encontro com seres “exóticos” na perspectiva da visão despida de alteridade, ou presenciar “rituais autênticos” genuinamente ensaiados, que são patenteados com uma foto que confere o *status* social. Portanto, para percepção do visitante que o turismo cultural persiste em uma experiência com a cultura local, que vai deixar como legado uma lembrança marcante da história e identidade cultural visitada.

Desse modo, Köhler e Durand (2007) identificam que as definições baseadas na demanda do turismo sob o foco das motivações e experiências pessoais não são os

atributos de espaços ou objetos, mas as interpretações dadas à experiência turística, que definem se ela pode ou não ser classificada como cultural, isto é, na demanda por experiências culturais, a partir do repertório e das circunstâncias de cada turista.

Portanto, para que o turista seja sensibilizado da relevância de vivenciar uma experiência cultural de fato, faz-se necessário um trabalho de educação patrimonial. No caso a circulação das suas lendas e mitos das etnias Apinayés e Krahô, pode servir como um vetor para sinalizar a riqueza cultural existentes nestas etnias, ou seja, as lendas e mitos representam “a porta de entrada” para despertá-lo para importância de vivenciar os costumes, rituais, culinária, entre outras referências culturais do modo de viver desses povos. Desta feita, a educação patrimonial contribui nesse processo, já que para Ribeiro e Santos (2008), a ação mais eficaz para garantir a preservação do patrimônio cultural passa, necessariamente, pelo conhecimento e pela difusão da sua existência, ou seja, a educação das futuras gerações é condição necessária para a apropriação e conservação do seu patrimônio.

Para compreender melhor, como as lendas indígenas podem corroborar como uma prática educativa cultural pode-se observar o caso da lenda do índio laçador da etnia Charrua, na cidade de São Borja no Rio Grande do Sul, que está representada na parede de um prédio. Assim, Coelho e Fava (2016) descrevem no seu estudo, a lenda do “Índio Generoso”, conhecido em sua etnia como *Anguera* (que significa alma que volta ao corpo) era triste, tocador e muito calado até iniciar o contato com os jesuítas, que o batizaram de “Generoso”. A partir de então, ele passou a ser mais alegre, e após sua morte muitos que precisavam de ajuda em casos de enfermidades e dificuldades em geral, passaram a ser atendidos por ele, conforme se observa neste trecho:

O Generoso são-borjense é uma espécie de bom fantasma que aparece para aqueles que, especialmente pobres e doentes, têm dificuldades em levar a cabo uma tarefa: carpir uma roça, cortar lenha, repontar uma ponta de gado, lavrar uma pequena lavoura com arado de boi. Revestido de forma humana, vestido como um gaúcho pobre faz com que seu protegido, logo após dar-se conta da sua presença, adormeça. Assume, ele, a tarefa difícil. Ao acorda-se o auxiliado, minutos após, o “Generoso” já desapareceu e o serviço está pronto e acabado. (COELHO E FAVA, 2016, p.7)

A pintura do “Índio Generoso” está localizada estrategicamente no caminho para os principais atrativos turísticos da cidade, fato que motiva o turista em ir além dos pontos turísticos de São Borja, ou seja, desperta o desejo em visitar a comunidade Charrua e

interagir mais com sua cultura e modos de vida. Portanto, a lenda funciona como um instrumento de valorização do patrimônio cultural existente num processo singular de educação patrimonial:

A educação patrimonial consiste em um processo permanente e sistemático de trabalho educacional centrado no Patrimônio Cultural como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo. (...) é um instrumento de 'alfabetização cultural' que possibilita ao indivíduo fazer a leitura do mundo que o rodeia, levando-o à compreensão do universo sociocultural e da trajetória histórico-temporal em que está inserido (HORTA et. alli, p. 04, 1999).

Nesta perspectiva, levando em consideração o acervo cultural krahô, bem como o Apinayé, torna-se imprescindível fomentar visitas às aldeias pautadas nos pressupostos da interculturalidade, que, segundo Albuquerque (2011), refere-se à interação entre as culturas de uma forma recíproca, favorecendo o seu convívio e integração em uma relação baseada no respeito pela diversidade e no enriquecimento mútuo.

A interculturalidade deve ocasionar, conforme menciona Bhabha (1998, *apud* Azibei, 2003, p. 97), “a dissolução de preconceitos e estereótipos, a substituição das verdades absolutas e dogmáticas, a percepção de que existem outras modulações para os significados enrijecidos e cristalizados”. Isso não significa, porém, abandonar sua própria cultura e identidade em detrimento da cultura e identidade do outro, mas conhecê-la, respeitá-la, interagir com ela e agregar à sua cultura o que julgar positivo. Nesse sentido, as visitas turísticas às aldeias devem ser pautadas nessa troca intercultural, ou seja, que o não indígena conheça as tradições culturais dos indígenas por meio de suas lendas, mitos e demais manifestações culturais, e aprenda a respeitá-las; e que estes, por sua vez, tenham a oportunidade de conhecer e interagir com a cultura do não indígena e também aprender a respeitá-la e fazer uso do que for positivo para as relações interétnicas que estabelece, inevitavelmente, com essa sociedade majoritária.

Esta discussão entre turismo, tradições orais indígenas e interculturalidade, tendo a educação patrimonial como instrumento mediador, espera contribuir de modo geral, em torno de uma relação em que a alteridade das comunidades seja reconhecida, de modo que nem a cultura dos visitados nem a dos visitantes irá se sobrepor a outra, proporcionando trocas simbólicas salutares entre ambas. Essa percepção espera, portanto, quebrar o paradigma de “alteridades” a partir da visão dualista, pois para haver

o verdadeiro encontro entre visitantes e visitados se recomenda a audição dos dois lados dos agentes ‘construtores de identidades’, de modo que ‘nós’ e o ‘outro’ sejam reconhecidos como pares indissociáveis (Carvalho, 2008).

4 Considerações finais

Este artigo trata de uma proposta de turismo intercultural, em que as tradições orais dos Krahô e apinayé, podem ter sua voz reconhecida e respeitada por meio de um trabalho e educação patrimonial dessas etnias no decorrer do processo de planejamento turístico responsável. Assim, o turismo, quando tem um planejamento adequado proporciona trocas simbólicas e um crescimento da visão de mundo, segundo Krippendorf (2001) o turismo foi primeiro instrumento da compreensão entre os povos, pois por meio dele é possível o encontro de seres humanos que residem nas regiões mais afastadas, de raças, religiões e orientações políticas econômicas muito diferentes.

Portanto, este estudo espera contribuir para a disseminação de discussões em torno do patrimônio cultural, e seu respectivo potencial turístico, presente na tradição oral do povo Apinayé e Krahô, demonstrando que o indígena deve ser considerado mais que a um mero objeto de estudo, e sim, como autor e propagador de sua própria história e memória social. Ao ter em vista esta perspectiva, é que os principais pesquisadores dos programas e projetos atrelados ao Laboratório de Línguas Indígenas-LALI, são os próprios indígenas Krahô e Apinayé, entre outras etnias, os quais desempenham a função de bolsistas em nível de graduação e pós-graduação com nível em mestrado.

Dessa forma, este artigo pretende colaborar para demonstrar que o patrimônio cultural pode ser trabalhado de várias formas, sendo a tradição oral um desses seguimentos que ainda não tem muitos registros, porém representam um terreno fértil e singular no turismo étnico e responsável.

Cumprе salientar que a interculturalidade é um elemento primordial nesse turismo étnico responsável, posto que estreita as relações interétnicas, permitindo trocas culturais valiosas entre indígenas e não indígenas, corroborando para que as comunidades autóctones resgatem e preservem suas culturas por meio da tradição oral (lendas, mitos) repassados aos turistas e que estes, por sua vez, levem um pouco do seu conhecimento científico/cultural que possa ser útil às comunidades indígenas.

Referências

ALBUQUERQUE, F.E. (Org.). **Arte e cultura do povo Krahô**. Belo Horizonte: Literaterras, 2012a.

ALBUQUERQUE, F.E. (Org.). **Texto e leitura: Uma prática pedagógica das escolas Apinayés e Krahôs**. Goiânia: Editora PUC, 2012b.

ALBUQUERQUE, F.E. (Org.). A educação Apinayé na perspectiva bilíngue e intercultural. **RBPG**, Brasília, v.8. n. 1, dezembro, 2011, 299-322.

AZEVEDO, C. A. **Mitos e Ritos nos Grupos de Cultos Afro-Brasileiros. Dissertação de Mestrado**, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil. 1971.

AZIBEIRO, N. E. Educação intercultural e complexidade: desafios emergentes a partir das relações em comunidades populares. In: FLEURI, R. M. (org.). **Educação Intercultural: mediações necessárias**. Rio de Janeiro, 2003. P. 85 – 107.

BONFIM, N. R. Patrimônio e Turismo e Planejamento: formatação de produtos. In Camargo, P & Cruz (Org.). **Turismo Cultural: estratégias, sustentabilidade e tendências**. G. Ilhéus: Editus, 2009.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

_____. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. **Lei nº 9.394**, de 20 de dezembro de 1996. Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm>. Acesso em: 16 fev. 2020.

CARVALHO, A. L. P. Construção Indenitária: Projeção simbólica. In: **IV ENECUL-Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura-ENECULT**, Salvador, BA, Brasil, maio, 2008. Recuperado em: 25 de maio, 2016, de <http://www.facom.org.br>.

CASCUDO, L.C. **Literatura Oral do Brasil**. Rio de Janeiro: Olympio. 1978.

CASASOLA, L. **Turismo y ambiente**. México: Trilhas, 1990.

CASTRO, E. Território, Biodiversidade e Saberes de Populações Tradicionais. In CASTRO, E & PINTON, F (Org.). **Faces do Trópico Úmido: Conceitos e questões sobre o desenvolvimento do meio ambiente**. Belém: Cejup. UFPA-NAEA, 1997.

Coelho E FAVA. GENEROSO: UMA LENDA E UM MISTÉRIO. In: **ANAIS- II EMICULT- Encontro Missioneiro de Estudos Interdisciplinares em Cultura**. V.2.2016. ISSN:2447-8865. São Luiz Gonzaga-RS, Brasil.

Distritos Sanitários Especial Indígenas-DSEI. Dados populações indígenas Krahô, 2019. Recuperado em 01, junho, de 2019 de: <http://www.funasa.gov.br>.

DURHAM, R. A. **Dinâmica da Cultura**. São Paulo: Cosacnaify, 2004.

FREIRE, J. R. B. Tradição oral e Memória indígena: a canoa do tempo. In Salomão. J (Dir.) América: **Descoberta ou Invenção. 4º Colóquio UERJ**, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Imago, 1992, p.138-164.

GALLOIS, D.T. (Org.). **Patrimônio Cultural Imaterial e povos indígenas-Exemplos no Amapá e norte do Pará**. São Paulo: Iepé, 2006.

GRILLO, S. M. Diretrizes da Educação escolar Indígena. In: **Educação Escolar Indígena: Cadernos Temáticos**. Secretaria de Estado da Educação. Superintendência de Educação. Departamento de Ensino Fundamental. Coordenação da Educação Escolar Indígena. Curitiba: SEED – Paraná, 2006.

GRUNEWALD, R.A. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo. Tese de Doutorado** Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil, 1999.

HOBBSAWN, E. .A invenção das Tradições. In HOBBSAWN, E & RANGER, T. **A invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. (Coleção Pensamento Crítico; v. 55).

HORTA, M. L. P. et alli. **Guia Básico de Educação Patrimonial**. Brasília: IPHAN / Museu Imperial, 1999.

KÖHLER, A; DURAND, J. C. Turismo cultural: conceituação, fontes de crescimento e tendências. **Turismo - Visão e Ação**. 9 (2), ago. 2007. 185-198.

KRIPPENDORF, J. **Sociologia do Turismo: para uma nova compreensão do lazer e das viagens**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2001.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

MELLATI, J.C. O julgamento do Mito. **Ciência Hoje-SBPC**, 14 (84), 36-43. 1992.

MELLATI, J.C. **Mito indígena: mito e história**. Brasília-DF: UNB ICS, 2001. 70910-900.

MENESES, U. Os “usos culturais” da cultura: contribuição para uma abordagem crítica das práticas e políticas culturais. In YÁZIGI. E; CARLOS. A. F; CRUZ, R. C. (Org.) **Turismo: Espaço, Paisagem e Cultura**. 3ª Ed. São Paulo: Hucitec, 2002.

OLIVEIRA, M.V. **Turismo, território e modernidade: Um estudo da população indígena Krahô do Estado do Tocantins (Amazônia Legal). Tese de Doutorado**. Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil. 2006.

Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura (2009). **Memória no Mundo/Preservação da Tradição Oral**. Recuperado em: 16 de jun,2019, de Acesso em <http://www.brasilia.unesco.org>

RODRIGUES, A. D. **Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo:Loyola. 1986.

RIBEIRO, M; SANTOS, E. Turismo cultural como forma de educação patrimonial para as comunidades locais. **Revista Itinerarium**. Rio de Janeiro, v.1. Departamento de Turismo e

Patrimônio- UNIRIO, 2008. Disponível em :<
<http://www.seer.unirio.br/index.php/itinerarium>>. Acesso em: 08 a out. 2019.

SCARLTH, Y.Caleidoscópio Amazônico: A mitopoética feminina no imaginário paraense. **In VI Encontro dos Núcleos de Pesquisa em Comunicação – INTERCOM**, Belém, PA. 2009, Brasil. Recuperado em : 12 de setem de 2019, de <http://intercom.org.br>

TIRAPELI, Percival. **Arte popular séculos 20 e 21**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2006 (Coleção arte Brasil).

Sobre os autores

Khalla Ribeiro Tupinambá

Mestre em Cultura e Turismo pela Universidade Estadual de Santa Cruz-UESC, professora efetiva do curso Gestão em Turismo da Universidade Federal do Tocantins-UFT /Campus Araguaína, E-mail: khallatupi@gmail.com Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6216-2791>

Francisco Edviges Albuquerque

Doutor em Letras pela Universidade Federal Fluminense-UFF, professor Associado I da UFT do curso Licenciatura em Letras da Universidade Federal do Tocantins-UFT/ Campus Araguaína, E-mail: fedviges@uol.com.br Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-0004-1887>

Recebido em: 19/11/2019

Aceito para publicação em: 03/02/2020