



HAL
open science

O turismo cultural para reencantar o mundo

Denis Cercelet

► **To cite this version:**

Denis Cercelet. O turismo cultural para reencantar o mundo. Revista de Ciências Sociais, 2002, Enredos e Práticas Narrativas, 33 (2), pp.37-44. <hal-01861536>

HAL Id: hal-01861536

<https://hal.science/hal-01861536v1>

Submitted on 24 Aug 2018

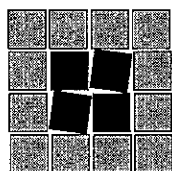
HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

REVISTA DE
CIÊNCIAS SOCIAIS



ENREDOS E PRÁTICAS NARRATIVAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
2002

O TURISMO CULTURAL PARA REENCANTAR O MUNDO

O termo reencantamento vem ocupando lugar nas análises do mundo contemporâneo. Esta noção é evocada em vários domínios tais como o da religião, evidentemente, incluindo também atividades empresariais, economia e, até mesmo, política. A renovação do interesse pelos encantamentos acompanha o que se chama uma busca do sentido. Trata-se, então, de re-encontrar um sentido perdido, ou seja, dar um sentido-novo ao mundo e ao nosso ser no mundo.

Antes de avançar na abordagem contemporânea do reencantamento do mundo, pelo turismo cultural, parece-me oportuno esclarecer o que alguns entenderam pela expressão desencantamento do mundo.

O primeiro, creio eu, a falar deste processo foi Friedrich von Schiller (1759-1805), o célebre poeta, historiador, autor dramático, teórico da estética e filósofo. Com efeito, ele parte da constatação de que a civilização grega antiga se baseava em uma aliança harmoniosa entre natureza e razão: "Para o grego, a natureza nunca é *puramente* a natureza física, e, por este motivo, ele não deve envergonhar-se de honrá-la; para ele, a razão nunca é *puramente* a razão, e é por isto que ele não deve temer a submissão à sua regra. A natureza física e o sentimento moral, a matéria e o espírito, a terra e o céu fundem-se em uma maravilhosa beleza, em suas poesias" (*De la grâce et de la dignité*, 1826, 55). A estética é, para Schiller, o local onde se ajustam a natu-

DENIS CERCLET*

RESUMO

O autor analisa o turismo cultural como busca de reencontro de um sentido perdido. Assim, retoma o debate filosófico sobre as articulações entre ciência e natureza, destacando, nesses termos, diferentes abordagens no campo das ciências sociais. O turismo, efetivado como pretexto para exploração do patrimônio cultural, é percebido como instrumento para reencantar o mundo e restituir identidades, sendo uma de suas qualidades o reconhecimento do outro no que este tem de particular ou comum.

* Antropólogo. Université Lumière-Lyon 2, França.

reza e a razão. Ele utiliza o exemplo do cinturão de Vênus que beneficia a quem o usa. Assim, Juno toma emprestado o cinturão quando quer enfeitar Júpiter sobre o monte Ida, e os homens, carentes de sedução, podiam sacrificar às Graças, deusas que acompanhavam Vênus. A graça não é, pois, redutível à beleza física, mas depende do poder quase mágico desse acessório. Esse cinturão encantado, segundo Schiller, expressa alguns sentimentos de ordem moral: "A alma é o móvel da graça onde quer que esta se encontre (...). Se bem que nossa alegoria mitológica se resuma neste pensamento: a graça é uma beleza que não é dada pela natureza, mas produzida pelo próprio sujeito" (Id.: 36). Mas, a graça deve parecer natural; ela deve parecer pura natureza, isto é, involuntária. O que significa dizer que a natureza não deve sofrer a pressão da arte e que a arte não é artifício no sentido em que ela não se amoldaria à natureza. O equilíbrio do mundo se apoia sobre a fusão da natureza com a cultura.

Se, nos tempos antigos, tudo era ligado a uma ordem unitária, o mundo moderno é, para Schiller, o tempo da separação. A supremacia da razão provocou a explosão do mundo: divisão das ciências, separação das classes e das tarefas sociais: "houve cisão entre o Estado e a Igreja, entre as leis e os costumes; o prazer foi separado do trabalho, o meio do fim, o esforço da recompensa" (*Lettres sur l'éducation esthétique*, Lettres

VI, 1862, 202). A própria unidade do homem foi afetada: sua natureza sensível sucumbe sob a dominação de sua natureza racional; a natureza só existe no mundo inanimado. E Schiller formulou esta pergunta: "Como restabeleceremos a unidade da natureza humana, unidade que parece completamente destruída por essa oposição primitiva e radical?" (Lettres XIII, 1862: 230). Sua resposta se encontra no jogo com o belo, como uma das atividades próprias para restabelecer a unidade do homem, pois ela é, ao mesmo tempo, estética e viva. Através de exemplos de jogos, Schiller parece privilegiar os jogos populares pois eles são apropriados para reduzir a distância do homem no mundo: quer sejam as corridas de Londres, as touradas de Madri, os espetáculos de Paris de antigamente, as regatas de Veneza, as lutas de animais em Viena ou a vida bela e alegre do Corso, em Roma. Não se trata mais de delegar a função do jogo ao universo dos deuses do Olimpo, mas de inseri-los no mundo dos homens, de tornar vivos os mitos. O restabelecimento da unidade do homem é descrito como a terceira fase da história da humanidade: primeira fase, a natureza e a sensibilidade estão sempre unidas; segunda fase, a inteligência as separa sempre; terceira fase, a razão unifica-as novamente. E que não se confundam a segunda e a terceira fases, pois em um caso trata-se do desaparecimento da natureza em benefício da razão e, no outro, de uma volta à natureza em nome da razão e da liberdade. A terceira fase não atribui qualquer destino à humanidade, sendo este da responsabilidade do ser humano. É a ele, e mais particularmente, ao artista – porque é independente do poder – que a natureza volta, não para reencantar o mundo, mas purificá-lo dos excessos de cálculo. Por este motivo, o artista não deve procurar agradar ao seu público; ele deve se afastar da corrupção de seu tempo e se projetar para o absoluto, a fim de influir sobre os comportamentos humanos. É pela ação artística que o homem pode estabelecer uma nova aliança entre sensibilidade e razão e dar, assim, um novo sentido à sociedade e ao mundo. Não se trata de reproduzir exata-

mente o projeto de Leonardo da Vinci: já que Deus nos é escondido, nós encontramos o caminho que leva a Ele pela arte e pela ciência. Mas, porque o homem está no caminho da divindade, o projeto de Schiller se assemelha a uma divinização da natureza ou, para retomar a expressão de Korf, é um naturalismo que se difunde em panteísmo.

Temos então uma visão bastante otimista do desencantamento, pois existe uma possibilidade de reencantamento. Com Max Weber, que é o verdadeiro artesão da noção de desencantamento, o pessimismo parece indispensável.

Para Max Weber, o desencantamento está ligado à modernidade, isto é, ao abandono de um pensamento mágico em benefício da racionalidade. A magia depende de uma forma de naturalismo puro no sentido em que sagrado e profano não são distintos. A magia exclui toda mediação entre o objeto dotado de um poder misterioso e o princípio que o anima. O mundo é ordenado com base nas relações horizontais próprias para constituir a sua unidade. A magia está voltada para este mundo e envolve a comunidade em seu conjunto, e não os indivíduos que a compõem. O mundo é encantado no sentido em que o maravilhoso e o humano se aproximam e se encontram. A ordem do mundo está no mundo, é do mundo. É com o Renascimento e a introdução do pensamento grego na Europa ocidental, por meio dos comentadores árabes, que ocorre a passagem para a racionalidade e que o mundo começa a ter sentido. Somente mais tarde o sentido é posto em questão, à medida que se desenvolve a idéia de um deus criador, onisciente e transcendente. Surge então uma ordem portadora de sentido que deve, de uma maneira ou de outra, coincidir com uma intenção ou uma vontade divina. É com a Reforma protestante que, segundo Max Weber, termina "esse vasto processo de 'desencantamento' do mundo que se iniciara com as profecias do judaísmo antigo e que, juntamente, com o pensamento científico grego, rejeitava todos os meios mágicos para

se chegar à salvação como tantas superstições e sacrilégios" (1964: 117).

Essa passagem de um pensamento mágico para a racionalidade é uma verdadeira mudança de concepção do mundo. Trata-se de duas culturas bem diferentes e não de dois estados particulares da evolução onde as disposições da magia seriam menos completas e menos eficazes.

O desencantamento acompanha a passagem do tempo do mito ao da ciência e, para retomar a expressão de Alexandre Koyré, de um mundo fechado a um universo infinito. O mito torna-se razão e a natureza pura objetividade. O desencantamento tem por corolário o progresso do domínio técnico do mundo e a autonomização das instituições, quer se trate do direito, do político, do econômico... A ciência, por sua vez, não pode satisfazer a busca de sentido. Será que ela pode "nos ensinar alguma coisa sobre o sentido do mundo ou mesmo nos ajudar a encontrar as marcas deste sentido, se é que ele existe?" (1959: 84). Então, como justificar uma história comum, como se reconhecer membro de um mundo comum, como assegurar a intercompreensão entre os homens? O desencantamento significa, então, que uma concepção do mundo fundada sobre uma significação profunda se vê privada de toda dimensão ética ou religiosa, para aparecer vazia de todo conteúdo essencial e, como afirma Pierre Bouretz (1996: 367): "O domínio do universo material que devia ser, para os protestantes, o meio da liberdade através de uma ética da vocação, tornou-se o fim da existência social dos indivíduos".

Diante desse mundo de onde o sentido está ausente, Max Weber distingue duas possibilidades: ou os homens aceitam este mundo desumanizado, "sem valores", "sem marcas" com o risco de agir fora de toda e qualquer ética; ou os homens se revoltam contra a razão instrumental e trabalham para o reencantamento do mundo, com o risco de um recuo na irracionalidade e da eclosão do mundo. Para Max Weber, "A maioria dos deuses antigos saem de seus túmulos sob a forma de poderes impessoais,

porque desencantados, e eles se esforçam, novamente, para se apoderar da nossa vida, retomando a luta eterna. Daí, para a guerra dos deuses, um passo é suficiente".

Enquanto que Schiller esperava que os deuses do Olimpo bloqueassem o mundo dos homens, Weber, por sua vez, imagina que estes mesmos deuses retomariam a guerra sem piedade. A questão é delicada, pois o reencantamento significa adoção de um "sistema intemporal dos valores" (Eugène Fleishmann), isto é, que a razão deve aceitar um retorno do espiritual considerado como uma verdade bastante incerta.

É, sem dúvida, Jürgen Habermas que permite a saída de Weber desse impasse. Como se desvencilhar dos efeitos devastadores do desencantamento? Habermas partilha, com Max Weber, da convicção segundo a qual as sociedades modernas nasceram de um processo de racionalização, cuja expressão maior é o desencantamento do mundo. Secularizando-se, as sociedades ocidentais perderam as referências e os valores que, tradicionalmente, asseguravam sua coesão. O caminho preconizado por Habermas para ultrapassar esse estado, de fato, se refere às atividades comunicacionais – negligenciadas por Weber – e ao lugar que, nelas, ocupa a intersubjetividade. Segundo Habermas, o erro de Weber – que não hesitava em falar "de irracionalidade ética do mundo" – consiste em ignorar o papel das interações inscritas no núcleo das ações finalizadas e a natureza das condições que determinam seu sentido. Para Habermas, as atividades comunicacionais são a causa primeira de uma racionalidade que, longe de se limitar à ação eficaz, se estende à esfera dos valores. Assim, ele escreve: "a partir do momento em que nós concebemos o saber como mediatizado pela comunicação, a racionalidade se equipara à faculdade que as pessoas têm, responsáveis e participantes de uma interação, de se orientar em função de exigências de validade que repousam sobre um reconhecimento intersubjetivo" (1988). Estas exigências de validade mostram a esfera da ética do irracional.

Elas deixam aparecer a solidariedade que associa as atividades racionais a uma ética da discussão, ela mesma baseada nas possibilidades de entendimento que supõem as interações que constituem o social; o entendimento faz parte de uma "comunidade ideal e ilimitada". Mostrando as atividades racionais de Weber como atividades comunicacionais, Habermas pretende restabelecer a possibilidade de uma ética universalista e religar-se com o projeto das *Lumières*, que consistia em colocar a razão como uma verdade última.

Sem colocar em questão a arquitetura geral do pensamento de Habermas, convém reter duas críticas:

- a de Richard Rorty que recusa a idéia de uma comunidade ideal. Esta guardaria, tal como vista por Wittgenstein, uma aspiração à solidariedade que existe em uma comunidade de palavra, isto é, na realidade de um grupo social baseado na comunhão de uma língua. Os projetos de valorização do patrimônio participam, freqüentemente, da promoção de uma reconstituição dos laços sociais sobre um modelo comunitário;
- a de Alasdair MacIntyre que recusa pensar a racionalidade de uma forma acultural: "a própria racionalidade, quer seja teórica ou prática, é um conceito que tem uma história: de fato; considerando sua história, há racionalidades e não uma racionalidade" (1993: 10). A isto MacIntyre faz uma objeção que poderiam lhe fazer os adeptos das *Lumières*: "A consequência só pode ser uma incapacidade igual em resolver as divergências radicais". Mas ele acrescenta: a esta objeção, o defensor da racionalidade das tradições tem uma resposta dupla: uma vez definida corretamente a diversidade das tradições, tem-se uma explicação melhor da diversidade dos pontos de vista que não

podem propor as *Lumières* e seus herdeiros; e o fato de reconhecer a diversidade das tradições de investigação, cada uma com seu modo específico de justificação racional, não impede que as divergências entre tradições rivais e incompatíveis não possam ser resolvidas racionalmente" (10).

Mas, convém salientar e completar estas duas críticas:

- as comunidades de palavra não são estanques. Os indivíduos participam de várias delas e se deslocam de uma para outra, transformando-as. Além disso, nossas sociedades são cada vez mais informadas das linguagens produzidas ao longe, porém, isto não significa que as recebam de modo idêntico;
- convém não autonomizar as racionalidades, sob pena de cair em um relativismo contrário a essa reflexão. E aí, parece-me útil apelar para Claude Lévi-Strauss quando coloca, como hipótese, a universalidade do espírito humano. Com isto ele pretende postular uma identidade formal das culturas, dos ritos, dos mitos para além da diversidade dos conteúdos e do caráter finito das possibilidades lógicas dos sistemas. Todos os fatos culturais, todas as racionalidades são a expressão generalizada das leis do pensamento humano. O espírito humano é o mesmo "para os antigos, os modernos, os primitivos, os civilizados". Nestes casos todas as culturas são comparáveis e o diálogo entre as culturas é possível.

Neste sentido, a abordagem de Lévi-Strauss pode ser comparada à de Habermas porque ambos são os herdeiros das *Lumières*, mas Claude Lévi-Strauss nos permite fazer a distinção entre mundo objetivo – o da verdade – e mundo vivi-

do. Enquanto que para Jürgen Habermas, "a verdade de um enunciado significa que o estado de coisa afirmado existe como alguma coisa no mundo objetivo" (1987: 66), para Lévi-Strauss, o universal está na organização biológica dos instrumentos do pensamento.

A intercompreensão e a intersubjetividade entre indivíduos pertencentes a esferas de atividades e culturas diferentes são possíveis porque os mundos vividos, para retomar a expressão de Habermas, não são imutáveis, mas em contínuas recomposições, redefinições. Cada um dos encontros, que um indivíduo faz, transforma seu espaço social e estende os limites de sua participação em comunidades de palavras e de pensamentos. O indivíduo em sociedade efetua, constantemente, um trabalho do tipo hermenêutico. E, como escreve Christian Berner a respeito da hermenêutica de Schleiermacher (1995: 65): "Nunca se compreende sem respeito, consideração da alteridade do outro e, pois, sem receptividade ao outro. Pois o respeito desta alteridade me faz acreditar já ter compreendido antes, definitivamente, o respeito do trabalho hermenêutico. O preconceito é desrespeito, assimilação abusiva. Compreender, em sua dimensão hermenêutica, é, assim, o reconhecimento do outro em uma comunidade que é a premissa da possibilidade de compreender. Na realidade, se "aquele que está para ser compreendido era inteiramente estranho àquele que deve compreender, e não havia nada de comum entre os dois, então, também, não haveria ponto que permitisse ligá-lo à compreensão" (Schleiermacher, 1989:160). Para o estranho, o sentimento só tem sentido junto à possibilidade de uma comunidade, isto é, de um intercâmbio, de uma troca com ele".

Mas, voltemos ao turismo. Parece-me menos o meio de reencantar o mundo que o pretexto ou o instrumento para reencantar o mundo.

O turismo é tomado como pretexto ou justificativa para a realização de projeto de exploração do patrimônio cultural e natural. É, freqüentemente, no âmbito do desenvolvimento

local que surgem tais projetos e as crises econômicas surgem como um argumento determinante, tanto mais que a indústria turística é um dos setores mais bem sucedidos da economia francesa. Mas, se há alguns anos anunciavam-se ainda retornos de investimentos que asseguravam o funcionamento das realizações, rapidamente pensou-se em recursos induzidos que são justificados quando se trata do desenvolvimento, mas que só raramente permitem a suspensão das subvenções. Esta é a razão pela qual parece-me mais justo falar do turismo como pretexto para outra coisa. E é, sem dúvida, esta outra coisa que pode depender do reencantamento. Tanto mais que quando se fala de competitividade, profissionalização, rentabilidade, se está do lado dos fins e não dos valores no sentido de Weber.

Esta outra coisa não depende unicamente da economia. E muitos projetos locais parecem ter como objetivo primeiro a reconstrução da natureza, da cultura e da sociedade. E estes processos de transformação põem os valores em jogo.

Apresento, aqui, resultados parciais de um projeto de pesquisa intitulado "Patrimonialização do vivo e estruturação do espaço" que nós¹ empreendemos no âmbito de um programa da Agência *Rhône-Alpes* para as ciências sociais e humanas. As realizações que observamos se assemelham a uma revolta contra o desencantamento no sentido em que elas põem em questão a razão instrumental e privilegiam o "estar junto", fundado na partilha de um valor último que é a natureza.

O registro do controle de qualidade na embalagem do queijo *Abondance* e sua execução fizeram, de um lado, surgir novos atores como os especialistas, os técnicos, a Câmara de agricultura, os organismos certificadores e, de outro lado, a necessidade das fases de negociação que conduziram os atores locais a um certo número de compromissos, mesmo em se tratando de acordo não-consensual, como salienta Muriel Faure. Além disso, esta produção, que era doméstica, tornou-se pú-

blica no sentido em que atores institucionais participam da gestão do produto. Mas, para os produtores, o registro de garantia tornou-se um bem comum. Há divergência de pontos de vista e Muriel Faure põe em evidência estratégias de reapropriação deste bem, pelos atores locais, que passam pela valorização do *alpage* (pastagem de alta montanha – N.T.) e a criação de um centro de interpretação.

Carole Barthélémy debruçou-se sobre o *Plan Migrateur Rhône-Méditerranée* e nos mostra que o verdadeiro jogo da restauração do rio é de reatar o vínculo rio-homem, danificado pelos empreendimentos da Companhia Nacional do Rhône (CNR). A volta dos peixes migradores (entre os quais o sável) aparece como o símbolo de uma qualidade reencontrada do hidrosistema. Os atores desse projeto colocam a restauração desse sistema no centro do processo de construção de uma identidade fundada sobre uma consciência territorial, e marcada pelo respeito às aquisições do passado e ao princípio de cidadania. Não se trata mais de explorar uma natureza do alto das instituições, mas de restaurar e proteger um bem comum natural.

As paisagens, os tipos arquitetônicos, as línguas vernáculas, os objetos técnicos, domésticos, festivos, religiosos concorrem para a construção de ancoradouros territoriais, verdadeiras amálgamas de natureza e de cultura, sem os quais nossa época seria incapaz de pensar a identidade. Trata-se de fazer a diferença em um universo muito vasto para ser pensado e, sobretudo, para que o indivíduo possa se pensar com relação a um espaço, um tempo, uma sociedade, delimitados e concebíveis na experiência quotidiana. Surge aí uma certa nostalgia comunitária com todo o aparelho necessário para sua execução simbólica, a fim de que cada um se situe em um espaço e um tempo, definidos com relação a uma origem, face à multiplicação dos tempos e dos espaços cujos significados são incapazes de interpretar. A aparente simplicidade do local

permitiria aos indivíduos se reinscreverem em uma certa unidade depois que eles se sentissem desterritorializados, isto é, chamados por uma cultura produzida por uma razão transcendente e longínqua, percebida por eles como complexa, até mesmo caótica. Cada um se encontraria na incapacidade de interpretar o tempo e o espaço de seu quotidiano, pois os diferentes empreendimentos e as transformações operadas nas diversas atividades (técnicas profissionais, transporte, medicina, escola...) são vividos como desequilíbrio e, sobretudo, ruptura com o tempo das origens e da tradição – como reprodução da ordem elaborada em uma sucessão de experiências sedimentadas e constitutivas do sentido que se pode dar ao presente. A uma complexidade mal vivida, opõe-se um modelo de comportamento elaborado a partir de representações da tradição, capaz de orientar as ações individuais no sentido de uma melhor integração do homem em seu meio natural e social.

Esses projetos, creio eu, fazem um tal uso da história que podemos fazer um paralelo com o mito em sua propensão em negar a ação transformadora do acontecimento. Claude Lévi-Strauss (1971: 537) evoca, a respeito do mito, uma “conjunção contra o tempo”, uma vontade de abolir o tempo: “Como se, colocado em contato com o presente, o passado se tornasse, por uma osmose milagrosa, o próprio presente, e que, ao mesmo tempo, o presente se precavesse contra sua própria sorte, que é de tornar-se passado. E é, sem dúvida, o que os mitos pretendem fazer por aquilo de que falam; mas, o surpreendente é que eles o fazem verdadeiramente pelo que são”.

Se o desaparecimento das grandes narrativas tornou-se um tema consensual, surgem várias narrativas locais. É como se cada sociedade local constituísse o mito dessas origens. A patrimonialização visa reduzir a riqueza semântica dos objetos (com ou sem materialidade) que se tornarão o ponto de articulação entre a diacronia e a sincronia. Con-

vém, para estas sociedades, limitar a ação perturbadora dos acontecimentos, reunindo a sucessão dos presentes passados, em um presente atual. Assiste-se a uma recomposição do tempo sobre o modelo genealógico, através da produção de uma narração. Esse objeto é reconstruído em função de sistemas de normas. Esses sistemas, freqüentemente elaborados com a ajuda de especialista na escuta das realidades locais, imprimem valor ao objeto e aparecem como instrumentos que permitem proceder a uma simbolização. Uma etapa de pesquisa mais ou menos precisa permite proceder ao inventário dos interpretantes, de selecionar os mais pertinentes e articulá-los sob a forma de uma narração de caráter histórico. Esta significação constituída é, em seguida, apresentada no espaço público, no âmbito de um projeto cultural que visa a exploração (restauração *in situ*, integração nas coleções de um museu, criação de um espaço de interpretação, negociação de uma espécie vegetal ou animal, transformada ou não...). Tais projetos concorrem para a apresentação do valor socialmente normatizado, seguido de uma pesquisa de pureza e de uma estetização do objeto e se apresentam como iniciativas de adequação do sentido, do discurso e da realidade.

Se há reencantamento, não se trata de um reencantamento elaborado segundo o modelo das grandes religiões, mas, porque o divino se retirou de nosso universo social e político, o homem torna-se o demiurgo de seu próprio mundo. A ordem que preside a vida dos homens em comum não é mais um dado vindo de fora. Eles são, doravante, os artistas de suas próprias verdades últimas. O homem se situaria mais em oposição frente a frente com a ordem do mundo, mas em uma dinâmica de posse... A relação com a natureza e a história é inteiramente condicionada pela relação com o vínculo social.

Esses projetos trabalham para a intercompreensão em escala local. Mas, se não fosse isto, não se estaria longe da guerra dos deuses lembrada por Max Weber. Nossa atuali-

dade é feita, em parte, de conflitos étnicos. E é aí que o turismo desempenha o papel de instrumento para uma intercompreensão em escala global e pode desempenhar um papel no reencantamento do mundo.

Um dos momentos importantes dessa reflexão é o artigo de Alphonse Dupront "Turismo e peregrinação: reflexões de psicologia coletiva" (*Communications*, 1976). Não somente porque Alphonse Dupront fala de "terapias espaciais" a respeito do turismo. O deslocamento é visto como vetor de uma recomposição das significações e metodologia do reencontro. O turismo é, ao mesmo tempo, posse do espaço ao modo das procissões que Roger Devos qualificava de *circumambolatórias* no sentido em que estas práticas permitiam a uma comunidade local reinstaurar o vínculo entre os pontos mais importantes de sua cultura. É reatar o sagrado reafirmando a rede dos tempos, dos espaços, dos símbolos e dos homens. Para Alphonse Dupront, o turismo fixa tempos e concentra espaços. Tempos que são espaços, lugares, etapas ou locais escolhidos para serem descobertos, conhecidos (...). Estes tempos são tempos fortes, pois no deslocamento turístico eles são o estável. Neles, isto foi apenas um momento, uma fixidez estranha, surpreendente, do espaço e do tempo (...). No circuito, estes tempos são a prova verdadeira do reencontro" (101-102).

Alphonse Dupront mostra como o turista, pelo simples fato da peregrinação, se abre a outras realidades: "Nesta busca do reencontro, tudo se aproxima em uma terapia comum da presença" (103). Reencontro e presença são atitudes que Dupront qualifica de "espirituais" ou de comunicação. A instabilidade que provoca a saída do quotidiano é propícia ao reencontro, à aventura da linguagem. "Realidade comum ao turismo e à peregrinação, esta é caminho por onde penetra o habitualmente desconhecido ou recusado (...). A experiência é patente de uma disponibilidade para a abertura quando, o corpo extenuado de cansaço, os freios habituais

soltam, desprendem, cedem, o personagem se desfaz e dá lugar a uma outra realidade" (103).

A respeito do desencantamento, Marcel Gauchet (1985: 239) notava a "dificuldade infinita de se assegurar do que se é quando sua identidade deixa de lhe ser dita de fora, por outros". É uma das qualidades do turismo cultural, reconhecer o outro no que ele tem de particular mas, também, de comum. O diálogo que se instaura está a ponto de jogar as bases de uma comunidade de palavra sem a qual não poderia haver intercompreensão. Insisto sobre a qualidade necessária da relação, pois a articulação das identidades particulares no âmbito de uma identidade de espécie só pode ser feita pelo reconhecimento recíproco. Não se trata de se entrincheirar atrás de sua especificidade identificando o outro pela negativa. Caso se queira falar de reencantamento, a condição é a compreensão mútua no âmbito de um mundo comum.

NOTA

¹ Este trabalho se insere no programa de pesquisa "Ciências sociais e humanas", Agência Rhône-Alpes para as Ciências Sociais e Humanas (ARASSH), operação do contrato de plano Estado-Região 1994-98. Três equipes se associaram ao Centro de Pesquisas e de Estudos Antropológicos (Universidade Lumière-Lyon2) para concluir este projeto: o Centro de Pesquisa e de Informação sobre os recursos dos terrenos (CNRS-URA 2), Bourg-em-Bresse; o Centro para uma antropologia do rio - Maison du Rhône, Givors; o laboratório Dynamique ecológico e social em meio deltáico, Arles. (CNRS ESA 5023).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERNER, Ch. (1995) *La philosophie de Schleiermacher. "Herméneutique", "Dialectique", "Ethique"*, Editions du Cerf.
- BOURETZ, P. (1996) *Les promesses du monde*. Gallimard.
- DUPRONT, A. (1967) "*Tourisme et pèlerinage: réflexions de psychologie collective*", Communications.
- GUAUCHET, M. (1985) *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958) *Anthropologie structurale*. Plon.
- _____. (1962) *La pensée sauvage*. Plon.
- _____. (1971) *Le temps du mythe*, Annales ESC, mai-juin, n. 3, 533-540.
- HABERMAS, J. (1988) *Le discours philosophique de la modernité*. Gallimard.
- _____. (1987) *Théorie de l'agir communicationnel*. Fayard.
- MACINTYRE, A. (1993) *Quelle rationalité? Quelle justice?* PUF.
- SCHILLER, Von F. (1862) *Oeuvres*, tome 8, Lib. Hachette.
- _____. (1943) *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Aubier-Montaigne.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1989) *Herméneutique*, trad. Ch Berner, Edition du Cerf. PUF.
- WEBER, M. (1959) *Le savant et le politique*. Lib. Plon.
- _____. (1964) *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Plon, Agora Presses Pocket.