

Turismo, Interculturalidade e patrimônio imaterial: Tradições orais Apinayés e Krahô

Khalla Ribeiro, TUPINAMBÁ¹
Francisco Edviges, ALBUQUERQUE²

RESUMO: Este artigo trata sobre a tradição oral, por meio de relatos de seres mitológicos e encantados das etnias indígenas Krahô e Apinayé, descortinando o seu valor enquanto patrimônio imaterial, e ainda potencialidades como atrativo turístico a ser desenvolvido dentro de uma perspectiva intercultural. 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 de uma pesquisa de análise e reflexão teórica sobre a tradição oral indígena, suscitar conceitos e questões sobre a atividade turística como uma troca simbólica e intercultural.

Palavras Chaves: oralidade indígena; patrimônio imaterial; turismo.

1 Introdução

As comunidades indígenas Apinayé e Krahô, são pertencentes ao Tronco Macro-Jê e a família linguística jê, Segundo Rodrigues (1986), sendo que 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, situada 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] (2016), possui uma população aproximada de 3.265 indígenas, distribuídos em 29 aldeias.

¹ 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, Link de acesso ao currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9813409412364554>, E-mail: khallatupi@gmail.com

² 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, Link de acesso ao currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/3112349741157945>, E-mail: fedviges@uol.com.br

Nestas comunidades a tradição oral é constituída pela memória coletiva dos mais velhos, construída 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.

Nesta perspectiva, segundo a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura [UNESCO] (2009) para as minorias étnicas, o patrimônio imaterial, é uma forma de representação identitária, 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, considerando 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.

Dessa forma, este artigo foi realizado 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 a oralidade indígena no Estado do Tocantins. Atualmente, devido o número de projetos, pesquisas e publicações do 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, principalmente sobre a organização social Indígena Timbira (Krahô), e ainda sobre outras etnias do Estado Tocantins como a Apinayé. Acompanhado por autores que discutem a relação do turismo com o imaginário, interculturalidade e patrimônio imaterial.

Portanto, este artigo pretende complementar a investigação científica de estudos que abordam questões fundamentais quanto a 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 Krahô e Apinayé: imaginário e memória

Quando se investiga a oralidade de um modo geral, sempre paira a reflexão, de como se origina as histórias, lendas e mitos, que são perpetuados entre as gerações. Neste ínterim, vale recordar que o aprendizado de várias manifestações da cultura nas comunidades são adquiridas pela tradição oral participativa de observar os mais velhos, escutar, fazer e reproduzir. Neste sentido, pode-se afirmar que a cultura popular não possui um autor reconhecido de modo geral, pois ela é um conhecimento transmitido entre gerações, de forma oral que demarcam 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, em que as produções artísticas dos antepassados históricos ficam expostas em museus e galerias, com intuito de ser lembradas e evitar que se “apague” da memória coletiva urbana. Porém nas 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. Neste sentido, 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, observa-se 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.

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. Neste sentido, segundo 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.

Neste contexto o 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. Assim, 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 (Melatti, 1992). Com efeito, estes dois primeiros mitos estão presentes na obra do Lali: “Arte e cultura do povo Krahô” (Albuquerque, 2012), bem como nos estudos de Mellati:

O mito Topkálnã 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 nele 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 e 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.”³

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 Topkálnã 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, nesta história:

O 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

³ Descrição do autor Daniel Rêj Krahô, retirada da fonte “Arte e cultura do povo Krahô” (ALBUQUERQUE, 2012).

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.⁴

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 seria 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 norteada 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.

Voltando-se para as duas últimas histórias que foram 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

⁴ Descrição da autora indígena Apinayé Joaninha Krahô, retirada da fonte “ Arte e cultura do povo Krahô” (ALBUQUERQUE, 2012).

dos índios canelas e outra dos apinayés, o que demonstra a relevância singular destes mitos ao perpassarem pelo imaginário de várias etnias indígenas.

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.⁵

É interessante perceber, que embora inicialmente o relato deste mito colhido por Melatti (1992), tenha sido semelhante a esta versão do Lali, ele acrescenta que ao ter registrado esta história com índios Apinayé, por meio da descrição do índio Krikó hute, identificou-se sua continuidade, isto é, o desdobramento deste mito:

Após narrar que mataram o homem da perna aguda a cacetadas, diz que o degolaram e jogaram sua cabeça para o lado. Mas ela fugiu aos pulos. Voltou, porém 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.

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

⁵ Descrição da autora Ana Rosa Salvador, retirada da fonte "Texto e literatura: Uma prática pedagógica das escolas Apinayé e Krahô" (Albuquerque, 2012).

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.

O segundo 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.⁶

Neste mito Melatti (1992), identificou uma “resposta” do que os Krahô pensam dos mitos narrados anteriormente, isto é, através da presença do próprio Tykre, que mesmo 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.

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 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.

Neste contexto, este artigo espera contribuir para motivar novas demandas turísticas específicas, motivadas por conhecer manifestações culturais espontâneas, que demarcam a

⁶ Descrição da autora Gelma Krahô, retirada da fonte "Texto e literatura: Uma prática pedagógica das escolas Apinayé e Krahô" (Albuquerque, 2012).

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 Interculturalidade, patrimônio imaterial e Turismo

Diversos debates, nacionais e internacionais, onde as chamadas populações tradicionais e sua oralidade, não eram levadas em consideração são atualmente revistos, esta tendência de pesquisa vem ocorrendo devido estes povos conseguiram demonstrar por meio de suas lendas e mitos seu profundo conhecimento sobre os ecossistemas, que lhes garantiu a reprodução de seu sistema sociocultural, o qual é o foco de muitas pesquisas na área dos 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, logo as narrativas retratam a conduta do indígena quando este está entregue ao natural (são mitos narrativos, ou a narrativa do mito)⁷.

Neste contexto, 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 identitários 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). Desta feita, quando as comunidades que se encontram na fase inicial do turismo, viabilizam um futuro planejamento da atividade, que valorize as narrativas espontâneas das lendas e mitos, em contrapartida ao que ocorre em muitas comunidades indígenas, em que os ritos e mitos estão sendo moldados ao gosto dos turistas transformando-se em tradições inventadas. Nesta perspectiva, para Hobsbawm (1997) as tradições inventadas são um

⁷O mito deve ser compreendido como cada uma das narrativas enunciadas pelo contador, indiferentemente de se tratar do mesmo ser mitomórfico.

conjunto de práticas que servem para regular as regras tácitas ou abertamente aceitas nos grupos sócias, sendo que essas práticas, de natureza ritual, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição.

Um exemplo nítido deste impacto cultural, foi descrito no estudo de Grunewald (1999) sobre os índios pataxó do sul da Bahia em Cabralia, em que o local de danças e rituais indígenas foi transformado em uma arena turística em que as danças e ritos tem 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 visita. Contudo, a presença da velhinha 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.

Conforme estes casos, observa-se que em muitas situações a visita está se tornando uma mera contemplação, sendo que o leque de apreensões possíveis estreita-se ao limite da visão, ou seja, se restringe a satisfação essencialmente da visão e não se compromete com o objeto apreciado. No entanto o turismo motivado por representações culturais exige a entrega e envolvimento do turista para que sua visita se transforme em experiência. Nesta acepção 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.

Desse modo, o ponto nevrálgico do turismo em torno de manifestações culturais, está na percepção que a comunidade atribui as suas representações culturais, logo se esta percepção não for considerada grande parte de sua magia é apagada. Entretanto, é importante lembrar que o verdadeiro vilão não é o turismo, e sim, a ausência de planejamento e políticas públicas concatenadas com a atividade turística, pois o turismo enquanto atividade sustentável promove o desenvolvimento ambiental, valorização cultural e qualidade de vida (Coriolano, 1994).

Nesta perspectiva, levando em consideração o acervo cultural krahô, bem como os Apinayé, como seus rituais, artesanato, além da tradição oral. Torna-se imprescindível fomentar visitas às aldeias pautadas nos pressupostos da interculturalidade, que segundo Albuquerque (2011) refere-se a 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.

Portanto, a discussão entre turismo, tradições orais indígenas e interculturalidade espera girar 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, bem como todas suas manifestações culturais. O turismo, quando tem um planejamento adequado proporciona trocas simbólicas e um crescimento da visão de mundo, pois 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 imaterial, 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. A o 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 corroborar 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.

Referências Bibliográficas

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

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

- Albuquerque, F.E. (2011, dezembro). A educação Apinayé na perspectiva bilíngue e intercultural. *RBPG*, Brasília, 8 (1), 299-322.
- AZEVEDO, C. A. (1971). *Mitos e Ritos nos Grupos de Cultos Afro-Brasileiros*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil.
- BONFIM, N. R. (2009). Patrimônio e Turismo e Planejamento: formatação de produtos. In Camargo, P & Cruz (Orgs). *Turismo Cultural: estratégias, sustentabilidade e tendências*. G. Ilhéus: Editus.
- CARVALHO, A. L. P. (2008, maio) Construção Identitária: Projeção simbólica. In: *IV ENECUL-Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura-ENECULT*, Salvador, Ba, Brasil. Recuperado em: 25 de maio, 2016, de <http://www.facom.org.br>
- CASCUDO, I.C. (1978). *Literatura Oral do Brasil*. Rio de Janeiro: Olympio.
- CASASOLA, L. (1990). *Turismo y ambiente*. México: Trilhas.
- CASTRO, E. (1997). 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.
- CORIOLOANO, L.N.T. (1994) *Turismo e desenvolvimento sustentável*. São Paulo: USP.
- Distrito Sanitários Especial Indígena-DSEI (2016). *Dados populações indígenas Krahô*. Recuperado em 01, junho, de 2016 de: <http://www.funasa.gov.br>.
- DURHAM, R. A. (2004) *Dinâmica da Cultura*. São Paulo: Cosacnaify.
- FREIRE, J. R. B. (1992). 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 , 138-164.
- GALLOIS, D.T. (Org.). (2006) *Patrimônio Cultural Imaterial e povos indígenas-Exemplos no Amapá e norte do Pará*. São Paulo: Iepé.
- GRUNEWALD, R.A. (1999) *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Tese de Doutorado Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- HOBSBAWN, E. (1997). A invenção das Tradições. In HOBSBAWN, E & RANGER, T. *A invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra (Coleção Pensamento Crítico; v. 55).
- KÖHLER, A; DURAND, J. C. (ago. 2007). Turismo cultural: conceituação, fontes de crescimento e tendências. *Turismo - Visão e Ação*. 9 (2), 185-198.
- KRIPPENDORF, J. (2001). *Sociologia do Turismo: para uma nova compreensão do lazer e das viagens*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LE GOFF, J. (1996). *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- MELLATI, J.C. (1992). O julgamento do Mito. *Ciência Hoje -SBPC*, 14 (84), 36-43.

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

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

MURTA, S & ALBANO, C. (2002). *Interpretar o patrimônio: um exercício do olhar*. Belo Horizonte: UFMG.

OLIVEIRA, M.V.(2006). *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.

Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura (2009). *Memória no Mundo/Preservação da Tradição Oral*. Recuperado em: 16 de abril,2016, de Acesso em <http://www.brasilia.unesco.org>

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

SCARLTH, Y. (2006) *Caleidoscópio Amazônico: A mitopoética feminina no imaginário paraense*. In *VI Encontro dos Núcleos de Pesquisa em Comunicação – INTERCOM*, Belém, PA, Brasil. Recuperado em : 12 de abril de 2016, de <http://intercom.org.br>