

Turismo e religião no espaço lusófono

FLORA QUEIROGA TABOSA * [floraqueiroga@ua.pt]

Resumo | Este ensaio propõe, a partir de levantamento teórico, discutir sobre lusofonia no contexto das reflexões sobre memória e identidade das comunidades de língua portuguesa, a partir de algumas ideias que unem e relacionam os temas colonialismo, pós-colonialismo, lusofonia e turismo. Entendendo a relevância do património material e imaterial para a história, memória e identidade em contextos diversos – e, neste trabalho, destacamos a religião como forte elemento cultural –, apresentamos o turismo cultural como potencial impulsor e propagador deste património lusófono e como oportunidade de aproveitá-lo como atrativo.

Palavras-chave | Lusofonia, Turismo, Identidade, Património, Religião.

Abstract | This paper aims to discuss about lusophony, using theoretical research, in the context of reflections on memory and identity of the Portuguese-speaking communities using some ideas that connect and relate themes as colonialism, post-colonialism, lusophony and tourism. Understanding the relevance of the material and immaterial heritage to history, memory and identity in different contexts – in this work we include the religion perspective – cultural tourism is presented as a potential driver and propagator of this lusophone heritage and as an opportunity to make it a touristic attractive.

Keywords | Lusophony, Tourism, Identity, Heritage, Religion.

* Mestranda em Gestão e Planeamento em Turismo pela Universidade de Aveiro.

1. Introdução

Apesar de ‘lusofonia’ ser considerada um conceito vago, impreciso, existem alguns pontos relevantes a serem considerados. A começar, lusofonia é um termo que imediatamente nos remete aos ‘lusos’ como o centro do espaço linguístico-cultural entre os países falantes da língua portuguesa – Brasil, Timor, Moçambique, Cabo Verde, Angola, São Tomé e Príncipe e Guiné-Bissau e assim nos faz entender que lusofonia está a favor, ou busca a afirmação de uma identidade única entre os países. Pode-se observar um equívoco, pelo que a própria palavra já anuncia certa primazia de Portugal em relação aos demais países de língua portuguesa.

Vamos abordar neste trabalho algumas reflexões sobre as possibilidades que a lusofonia nos oferece, quanto às possíveis relações entre memória e identidade das comunidades de língua portuguesa e o turismo cultural, considerando que a lusofonia “encontra legitimação somente quando a entendemos múltipla e quando nela distintas vozes são reconhecidas e respeitadas” (Brito & Martins, 2004, p. 3). É inegável que o contato entre os diferentes povos e etnias gera uma riqueza de diversidade cultural, criação e recriação de identidades, porque cada um incorpora características do outro. A religião é um bom exemplo de mistura de rituais, por exemplo, quando consideramos a abrangência do catolicismo, seu sincretismo com as religiões africanas e o surgimento das chamadas religiões afro-brasileiras. Portanto, quando falamos em religião no espaço lusófono, referimo-nos ao espaço sociocultural que as religiões ocuparam e ainda ocupam entre as comunidades lusófonas.

O património levantado pelas diversas ordens da Igreja Católica, contendor principalmente do estilo Barroco, característico das construções da época do descobrimento do chamado ‘Novo Mundo’, foi e é exemplo da vasta dominação que a Igreja teve sobre os países colonizados e é hoje recurso largamente utilizado para o turismo cultural e turismo religioso¹. Ambas as formas de turismo relacionam-

se muito bem e até entrelaçam-se, porque o turismo religioso apresenta características que coincidem com o turismo cultural, devido à visita que ocorre em um entorno considerado como património cultural. Os eventos religiosos constituem-se em expressões culturais de determinados grupos sociais ou expressam uma realidade histórico-cultural expressiva e representativa de determinada região (Dias, 2003).

Os espaços de produção de identidades e o legado cultural atraem turistas por todo mundo e movimentam o turismo cultural. Por que não aproveitar espaços lusófonos para enriquecer a experiência turística? Neste sentido, a abordagem do tema lusofonia na atividade turística é interessante e de suma importância considerando-se que essa relação pode oportunizar a aproximação das pessoas a uma parte da história e da cultura das antigas colónias portuguesas.

A religião é um tema multidisciplinar e historicamente é um aspecto das culturas que guarda estreita relação com o turismo. As crenças religiosas, criações da consciência humana, são parte da cultura dos povos cuja razão de ser é a satisfação das necessidades do espírito humano (Kozak-Zychman & Gurba, 2005), e representam muitos destes povos porque revelam as diferentes identidades; os grupos sob qualquer crença se unem por terem estes laços em comum. As pessoas podem se deslocar, fazer turismo, a fim de reestabelecer identidades, para se encontrarem espiritualmente, ou simplesmente para apreciar o património religioso das cidades. Para Hervieu-Léger (2008, p. 59), “as religiões tendem a se apresentar como uma matéria-prima simbólica, maleável, que pode dar lugar a reaproveitamentos diversos, segundo o interesse dos grupos que a exploram”.

¹ Não é objetivo deste trabalho aprofundar o tema ‘turismo religioso’, mas é interessante esclarecer que esta modalidade de turismo é alvo de imensas discussões pelo que ainda hoje não se chegou a um consenso sobre o tema, inclusive porque há confusão quanto à diferenciação deste conceito e o de ‘peregrinação’.

A religião foi na colonização elemento essencial para a sobrevivência e manutenção dos laços entre os nativos; é até hoje um forte elemento da identidade de grande parte dos indivíduos. Mesmo para os não religiosos, é fácil admitir a forte presença da religião na nossa história. É algo que inclui não só o património material: igrejas, comidas das festas religiosas, dentro outros, mas também e principalmente o património imaterial, como as crenças passadas por gerações através da oralidade, os tipos de devoções, as danças, as festas e romarias. Como afirma Bucho (2010, p. 52), este vasto património “compreende entidades tangíveis e intangíveis que detêm valores e qualidades apreciadas pelas culturas num momento da história”.

Vale salientar que, quando fala-se em ‘espaço lusófono’, referimo-nos não somente ao espaço físico representante – que também pode ser considerado um espaço turístico – mas principalmente aos fatos históricos passados que são fundamentais para nos situarmos no presente, e que nos envolvem de maneira tal a nos fazer refletir sobre nossa identidade, no que temos em comum enquanto pessoas que fazem parte dos países formadores da comunidade lusófona. “Nenhuma sociedade sobrevive sem um mínimo de fio condutor que a ligue a seu passado, por isso é preciso atentar para as modalidades de ativação, reativação, invenção ou reinvenção de um imaginário religioso da continuidade nas nossas sociedades” (Hervieu-Léger, 2008, p. 25), e não apenas o imaginário religioso, mas o imaginário histórico e cultural, sob a perspectiva de que o turismo poderia atuar neste sentido como um elemento ativador e condutor das diversas modalidades de imaginários.

Assim, os espaços lusófonos que possuem representações religiosas podem ser valiosas ferramentas para o turismo cultural, já que o património material e imaterial nestes espaços pode servir de porta de entrada para a reflexão e conhecimento aprofundado sobre aspetos das culturas participantes da lusofonia, e fundamentais, portanto, na condução de negócios no campo do turismo cultural.

2. Lusofonia, colonialismo, pós-colonialismo: Um pouco de história

A lusofonia abre-nos espaço para a reflexão a respeito da memória e da identidade das comunidades de língua portuguesa, nos instigando a pensar em utilizar as características do colonialismo português para refletirmos sobre suas consequências nos países colonizados, ou pensá-las no contexto pós-colonialista, ou seja, voltar as atenções aos países colonizados de modo a ressaltar sua história e cultura. Nesse último caso, nos elementos da cultura que podem ser potencializadores de criação e implementação de novos negócios no campo do turismo cultural.

O longo processo histórico vivido no período colonial nos oferece ricos referenciais culturais e sociais para pensarmos as consequências, na atualidade, do fato de um conjunto de países estarem unidos por um passado em comum, por terem “se encontrado” em algum período da história, e por uma língua que, ora tornou-se oficial no caso do Brasil – ora passou a ser apenas uma das várias línguas faladas, no caso de algumas regiões da África e de Timor-Leste. Um exemplo é o próprio Timor-Leste, que, apesar de ter o português declarado como língua oficial no ano 2000, a realidade é que apenas cerca de 15% da população é falante da língua portuguesa, segundo dados da Organização das Nações Unidas. Além do *bahasa* indonésia, os timorenses comunicam-se utilizando o *tétum* – repleto de palavras do português – o inglês e o português (Brito & Martins, 2004). É interessante pensar que, não por acaso, o português brasileiro possui diferentes formas de pronúncia se comparado ao de Portugal.

Portanto, para a concepção de lusofonia e principalmente, para a constituição de uma comunidade lusófona, além de se procurar pontos em comum que estabeleçam laços entre as diversas nações envolvidas, deve-se (re)afirmar e dar especial atenção aos aspetos culturais que diferenciam uma nação da outra, tanto na religião, quanto na música, na dança, nas artes em geral, bem como a memória

destes povos, considerando, desta forma, as diversas identidades presentes em cada uma delas. Até mesmo a língua portuguesa, fator que ‘une’ e motiva a formação de uma comunidade lusófona, é diversa. Somos iguais nas diversidades e diversos no que temos em comum.

Um outro exemplo dessas diferenças e semelhanças culturais entre as nações lusófonas é o caso dos escravos trazidos inicialmente de Angola para o Brasil, o que resultou em uma mistura de culturas fazendo emergir, por exemplo, as religiões afro-brasileiras, experienciadas pelos escravos em segredo, o que demonstra no fundo uma forma de resistência e também de sobrevivência cultural dos credos religiosos. O contato entre indígenas e africanos gerou uma rica troca cultural, fazendo-se construir um vasto património imaterial, presente até hoje na nossa realidade. No dizer de Xavier (s.d., p. 4), “não poderemos, pois, esquecer o hibridismo que caracteriza atualmente a generalidade das culturas e especificamente as culturas africanas de língua portuguesa e a brasileira”. Esta diversidade que estabelece a pluralidade e heterogeneidade das culturas é um rico aspeto que possuímos e é, em suas representações, elemento de forte teor atrativo para o turismo cultural.

Nas considerações sobre a identidade e a memória dos países de língua portuguesa, é importante lembrar as características relacionadas ao colonialismo português, e também ao pós-colonialismo, para compreendermos onde estivemos no passado (colonialismo) e por onde podemos caminhar (pós-colonialismo), de modo a trazer esses referenciais para compreendermos as possibilidades de incremento de elementos das culturas locais para a criação de programas envolvendo o turismo cultural.

Santos (2004, p. 8) apresenta uma definição do pós-colonialismo e faz algumas considerações acerca do colonialismo no seguinte trecho, que são importantes para ampliarmos nossa compreensão sobre essa discussão. Diz ele sobre o pós-colonialismo:

Conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte implantação nos estudos culturais, mas hoje presentes em todas as ciências sociais, que têm em comum darem primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo. Tais relações foram constituídas historicamente pelo colonialismo e o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social, enquanto mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória [...] o caráter constitutivo do colonialismo na modernidade ocidental faz com que ele seja importante para compreender, não só as sociedades não ocidentais que foram vítimas do colonialismo, mas também as próprias sociedades ocidentais, sobretudo os padrões de discriminação social que nelas vigoram.

Na colonização de exploração exercida por Portugal, além da retirada dos recursos naturais e minerais dos países colonizados em benefício da economia da metrópole, há sinais de uma “rejeição” cultural e racial dos colonizadores para com os colonizados, de suas línguas diversas, seu culto a outros deuses, seus modos de viver, entre outros aspetos culturais.

Em relação à religião e religiosidade dos povos colonizados, na sua relação com os colonizadores, que é o tópico mais diretamente ligado às nossas discussões, uma das formas encontradas para exercer maior domínio sobre as colônias foi a imposição do catolicismo com a ação dos missionários na evangelização. Os habitantes do Brasil, África, e porções menores da Índia e China foram sujeitos à “missão evangelizadora”, missão esta assumida pelo povo português por ordem da Igreja Católica. A Igreja teve, de fato, grande relevância no processo estruturado de domínio dos colonizados, não só em relação à religião em si, mas também em relação à educação na colônia, que ocorria ao molde da metrópole. São dados históricos importantes de compreendermos se queremos atualizar os processos culturais antes vividos.

Quanto às especificidades do colonialismo português, Martini (2011, p. 155) considera ser mais apropriado falar em 'colonialismos', já que "as especificidades coloniais não estão relacionadas apenas às diferenças entre as culturas metropolitanas, mas também as que existem entre colônias de uma mesma metrópole".

Santos, Ramalho e Ribeiro (2002) dizem que estas especificidades estão apoiadas, basicamente, sobre razões de economia política e a condição semiperiférica de Portugal. Na experiência do colonialismo português, além da questão da hibridiz e ambivalência entre colonizador e colonizado, há de ser considerado também, e principalmente, o fato de Portugal assumir ambas as posições durante muitos anos, sendo, ao mesmo tempo, 'o Próspero e o Caliban'², sob a posição também de dominado e dependente quase que completamente da Inglaterra, de quem foi colônia informal durante muitos anos.

Estudos demonstram que há vários dualismos característicos da colonização, "por se fundar em um fator fortemente característico das relações sociais no interior da colônia: a sobreposição da distinção racial à questão político-econômica" (Martini, 2011, p. 160). Essa distinção vem impulsionar o processo de apropriação, expropriação, submissão e dominação característicos das colonizações. No fundo coube ao próprio colonizador a responsabilidade de inventariar a história e a cultura dos colonizados, interpretando-as da forma que melhor possa justificar a invasão e os excessos coloniais (Martini, 2011).

² As designações de Próspero e Caliban, retiradas da peça *A Tempestade* do dramaturgo inglês William Shakespeare, são utilizadas para melhor especificar as posições e relações dos colonizadores e colonizados.

³ Um dado interessante é que, se tivermos como base a citação acima, podemos ver uma forte relação das características ditas de "pretos" com as características, em termos de personalidade, das entidades adoradas pelos negros na época da colonização (Orixás). Por exemplo, o Orixá africano Exu foi sincretizado de maneira errada pelos colonizadores como o diabo cristão por ser reconhecido em seu culto como um Orixá irreverente, indecente, provocador e astucioso; ou, o caso do Oxóssi, da umbanda, caracterizado principalmente por ser "desobediente" e pelo seu grande amor à liberdade. Percebe-se não apenas a visão a respeito dos negros, como também a visão de sua religião perante os conceitos católicos coloniais.

Ainda baseado nos estudos de Santos, Ramalho e Ribeiro (2002), aponta-se que a própria história de Portugal foi escrita em inglês, conferindo ao colonizador português a impossibilidade de auto-representação. Neste sentido, "a identidade do colonizador português é duplamente dupla. É constituída pela conjunção de dois outros: o outro que é colonizado e o outro que é o próprio colonizador enquanto colonizado" (Santos, Ramalho & Ribeiro 2002, p. 42).

Esta realidade de dupla identidade causa confusão quanto ao posicionamento dos portugueses diante do Outro colonizado e na forma de lidar com este último. A ambivalência anteriormente referida está relacionada ao estereótipo do colonizador para com os colonizados, quando os reversos de seus elementos eram também seus elementos construtivos: "O preto é simultaneamente o selvagem e o criado mais digno e obediente; é a encarnação da sexualidade descontrolada, mas é também inocente como uma criança; é um místico primitivo e um pobre de espírito, e ao mesmo tempo é engenhoso, mentiroso e manipulador de forças sociais"³ (Bhabha, 1961, p. 82).

A partir do racismo, fortificado pelo recíproco desconhecimento entre colonizador e colonizado, ambos se identificam e se situam na sociedade em função da oposição ao Outro. "Eu sou o colonizador 'civilizado' porque o Outro é o submisso colonizado, que deve ser educado para inserir-se na 'civilização'". Sobre este assunto, Bonnici e Pagoto (2007, p. 152) dizem que, "a partir do contato do branco com o negro, o segundo passa por uma espécie de 'crise identitária', pois seus valores são negados pelo branco e levando-se em conta que o homem só é reconhecido como homem no momento em que um outro o reconhece como homem, o negro seria um não-homem?".

Ao contrário do que pretende a razão lusotropicalista, a miscigenação não é consequência da ausência do racismo, mas certamente é a causa de um racismo de tipo diferente. O fato de portugueses procurarem negras e índias por razões sexuais demonstra apenas outra forma de dominação e reafir-

ma a ambivalência das relações entre colonizador e colonizado. Podemos citar o exemplo do que ocorreu em Moçambique, onde a mestiçagem de sangue português aconteceu quando estratégias de consolidação e preservação do poder, em concomitância com a escassez da população feminina provenientes de Portugal ou Goa, favoreceram o abuso de mulheres locais ou o estabelecimento de uniões matrimoniais. É por isso que se fala na dupla colonização da mulher, quando o homem “demonstra seu poderio tanto como colonizador de terras quanto da mulher, é ele quem domina e exerce poder sobre ambas” (Bonnici & Pagoto, 2007, p. 151).

Outra característica da cultura religiosa importante de pensarmos, na discussão sobre suas possibilidades como referencial para negócios turísticos, é que além da imensa variedade religiosa envolvendo Brasil, África e Portugal, como representação do património imaterial, podemos observar que há ainda pouca representação edificada – património material – referente aos colonizados ou ao seu culto, se comparamos às representações da Igreja. A forte presença da Igreja Católica deixa um legado em todos os países pelos quais Portugal passou e nele próprio. Mas, ao passarmos por estes locais, temos uma ideia sobre a história relacionada ao catolicismo, apesar de não termos acesso muitas vezes a outras histórias que poderiam envolver, por exemplo, o tema do sincretismo religioso, ou das festas religiosas comuns aos vários países de língua portuguesa e respetiva história e cultura das ex-colónias.

Apesar de todas as pressões e imposições sobre as colónias para absorção efetiva da cultura europeia, houve forte resistência por parte dos nativos, dos quais muitos sobreviveram graças à prática de seus rituais religiosos em segredo. A presença de povos da África no Brasil, levados para tornarem-se escravos, fez surgir as religiões afro-brasileiras, a exemplo do Candomblé e Umbanda, sendo esta última fortemente caracterizada pelo sincretismo, quando é uma junção de elementos africanos (Orixás e culto aos antepassados), indígenas (culto aos antepassados e a elementos da natureza), católicos

(santos que foram sincretizados pelos negros) e do espiritismo (a crença em reencarnação, na lei do carma). Podemos conjecturar, então, tal como a concebem alguns autores que toda religião é manifestação coletiva, geradora de fortes sentimentos de identidade entre os seus membros.

3. Memória, património e turismo cultural

Os discursos que dão visibilidade ao turismo cultural normalmente estabelecem uma relação valiosa entre cultura e turismo. Pode-se referenciar estudos recentes os quais destacam a impossibilidade de dissociação entre turismo e cultura (Dias, 2009; Pérez, 2009). Pérez (2009) diz que não pode existir turismo sem cultura, ou pelo menos não deveria e que, em termos filosóficos, toda prática turística é cultural. Dias (2009) considera, sob a mesma perspectiva, que a atividade turística tem natureza fundamentalmente cultural, pois se trata de um processo de interações contínuas entre comunidades diferentes que ocupam espaços distintos socialmente construídos e que, por apresentar essa diversidade, tornam-se atraentes para o conhecimento do outro – neste caso, o turista.

O turismo de modo geral tem um importante papel na sociedade porque pode favorecer a sociabilidade das pessoas que se encontram nas viagens numa condição psicológica altamente favorável a novos contatos sociais; além do que contribui para o entendimento entre populações de diferentes regiões num mesmo país; incentiva a adoção de novos valores que, gradativamente, vão se tornando universais; diminui as distâncias étnicas, permitindo maior conhecimento dos outros e de seus costumes (Dias, 2000).

A modalidade de turismo ora em discussão nesse artigo, ou seja, o turismo cultural, caracteriza-se pelo acesso ao património cultural, ou seja, à história, à cultura e ao modo de viver de uma comunidade, e ele não busca somente lazer, repouso e boa vida. Carac-

teriza-se também pela motivação do turista em conhecer regiões onde o seu alicerce está baseado na história de um determinado povo, nas suas tradições e nas manifestações culturais, históricas e religiosas (Torrentes, 2007). É o movimento de pessoas para atrações culturais, fora do local de residência, com a intenção de adquirir novas informações e experiências para satisfazer as suas necessidades culturais (Richards, 2001).

Assim, o turismo cultural tem como alicerce as memórias que estão representadas pelo património material e imaterial, e estes constituem força fundamental para fazer com que uma história seja contada ao turista e que a mesma o proporcione uma experiência. Neste contexto, vale referenciar o que fala Portuguese (2004, p. 3) a respeito dos espaços turísticos de rico património: “Pensar o espaço turístico a partir de suas formas arquitetônicas antigas significa um esforço de interpretação do mundo vivido pelos grupos sociais que antecederam a vida moderna (urbana pós-industrial) e, que sem sombra de dúvidas, desperta o interesse e a curiosidade dos turistas”.

A importância da memória é evidente para o turismo, porque sem ela não é possível estabelecermos uma identidade. São elementos constitutivos da memória os acontecimentos vividos pessoalmente e os vividos ‘por tabela’, ou seja, vividos pelo grupo ou coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem participou (Pollak, 1992). Através dela sabemos o porquê de pertencermos a uma comunidade, a uma religião, a uma cultura, em geral porque também temos a consciência do percurso percorrido pelo grupo no qual estamos inseridos ou por nós mesmos, individualmente.

Com relação à memória de fatos históricos dos países colonizados, por exemplo, o turismo cultural pode ajudar a mantê-la viva mesmo diante de tantos acontecimentos na atualidade, nesta realidade de mundo globalizado com interesses diversos. Nesse sentido, a existência de monumentos históricos, parte do património material, é relevante para ativar

a memória das populações. Mas, pode-se perguntar sobre os casos em que não há representação construída de determinada cultura ou partes dela. A Igreja Católica, por exemplo, que nos deixou um amplo legado patrimonial e neste caso é fácil visitar os locais onde as construções foram edificadas e interpretarmos o que vemos, conhecermos a história ali relacionada. Mas, e no caso de tratar-se da história dos negros e índios escravos que participaram da construção daquela igreja? E os acontecimentos diários do passado dessa gente em torno daquela igreja?

No Brasil, assiste-se e discute-se sobre a emergência dos ‘novos patrimónios’, a qual se deu principalmente através de ações ligadas à defesa de outros grupos religiosos e étnicos no Brasil. O primeiro terreiro tombado pelo Instituto do Património Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) foi em 1984 e “esse fato foi um precedente de extrema importância na guinada das ações do património no sentido da aceitação e reconhecimento da pluralidade cultural e religiosa como a verdadeira marca identitária da sociedade brasileira” (Júnior, 2003, p. 138).

Podemos citar aqui um exemplo exposto por Fonseca (2009), para clarificar o que foi dito no parágrafo anterior e que se aplica as considerações acerca de implementar políticas e programas de turismo cultural: quando se olha a Praça XV, no centro do Rio de Janeiro, um dos ícones do património histórico nacional, a evocação mais óbvia é a do poder real, suscitada pelo Paço Imperial, sede da corte. Ao fundo, a antiga catedral, hoje Igreja de Nossa Senhora do Carmo, atesta a importância, no Brasil colonial e imperial, do poder da Igreja. Esses são testemunhos materiais imponentes, tanto do ponto de vista da ocupação e da permanência no espaço da cidade, quanto dos padrões estéticos hegemônicos. Essa leitura da Praça XV, no entanto, está longe de evocar plenamente o passado, a sociedade da época e a vida que se desenvolvia naquele espaço; poucos foram os registros que captaram a presença nestes espaços de mercadores, escravos, negros de serviço e alforriados.

Este é um exemplo significativo de como devem ser tratadas as prioridades para o turismo cultural para turistas locais e de outras partes do mundo que fazem essas visitas, e pode ser aplicado a vários outros locais de memória, porque na praça em questão não é possível encontrar nenhuma marca ou menção à presença constante de escravos pegando água no Chafariz do Mestre Valentim, por exemplo, que lá ainda permanece como mera extensão do Paço Imperial. O Rio de Janeiro foi uma cidade quase totalmente africana durante a primeira metade do século XIX e essa informação não ficou registada de nenhuma forma ali naqueles bens considerados património cultural brasileiro.

Nesse sentido, não há como se pensar em fazer negócios em turismo cultural sem pensarmos a memória, segundo outros autores, como um trabalho de reconhecimento e reconstrução, a articulação de lembranças. No caso da religião, que é um elemento da cultura que ora interessa a este estudo, cita-se os estudos de Halbwachs (1990) que considera ser a memória coletiva a responsável pela perpetuação das religiões, compreendida como um trabalho de determinado grupo social, na qual são articuladas e localizadas as lembranças em quadros sociais comuns.

Relacionada à memória coletiva, a lembrança é fruto de um processo coletivo, pois necessita de uma comunidade afetiva. Para Schmidt (1993, p. 289), “esta comunidade afetiva é o que permite atualizar uma identificação com a mentalidade do grupo no passado e retomar o hábito e o poder de pensar e lembrar como membro do grupo”. Portanto, o reconhecimento e construção dependem da existência de um grupo de referência, tendo em vista que as lembranças retomam não apenas sentimentos isolados, mas principalmente, os resultados das relações sociais. Mas, além de a memória ser uma construção em grupo, é também um trabalho do sujeito, individualmente (Schmidt, 1993).

Esses elementos nos ajudam a pensar no turismo cultural, então como uma perspectiva de não alienação da cultura, como um dispositivo para a

propagação da memória, fatos históricos relacionados com os anteriormente citados colonialismo e pós-colonialismo, que fazem parte das reflexões sobre lusofonia.

Todas as memórias que um indivíduo ou grupo possui são alguns dos pilares para a constituição de uma identidade ou várias, dentro de um mesmo grupo. A visão pós-moderna da identidade como ‘celebração móvel’ diz que esta é formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpretados, ao contrário do que se acreditou anteriormente, a respeito da identidade como fixa e estável. Segundo Hall (2001, p. 13), “à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente”. O olhar dos Outros sobre nós mesmos tem bastante influência na conformação da identidade, os diálogos entre eles e as semelhanças e diferenças.

Identidade e memória no contexto pós-colonial faz lembrar do caso da África, porque suas colônias portuguesas sofreram uma descolonização tardia, apenas no século XX. Angola, Moçambique e Guiné-Bissau só chegaram à independência nos anos 70, depois da morte do ditador Antonio Salazar, que governou Portugal entre 1932 e 1970. Moçambique foi a que permaneceu mais tempo sob domínio colonial, entre 1505 e 1975 (Lody, 2004). Daí porque Hall (2001) afirma ser necessário que se conheça e produza a África de hoje, marcada pelos movimentos de independência na qual se encontra uma luta cultural, de revisão e reapropriação. Para Augustoni e Viana (2010, p. 189),

Vitimizado por grandes equívocos no trato, nos conceitos e no referencial quanto ao que seria África e quem ou como seriam as gentes africanas, o continente, durante séculos, foi visto como um bloco único composto de gente bárbara, designada de forma simplista como “africano” ou “negro”, signos identitários

que na contemporaneidade são reconhecidamente insuficientes para dar conta da diversidade étnica, cultural e racial dos povos e nações africanas.

Retomando as reflexões sobre as comunidades lusófonas, em especial aqueles países africanos, os mesmos possuem poucas das suas especificidades representadas, no sentido de que as representações e riquezas culturais são transmitidas muito mais na oralidade, e que os estudos e publicações estão mais a favor de uma visão eurocêntrica do continente, o que significa dizer, generalizar as características de cada país sustentado pelo senso comum que é resquício, indubitavelmente, do colonialismo.

Essas considerações são imprescindíveis se entendemos o turismo como dispositivo que possibilita a construção de linguagens simbólicas que permitem transformar gradativamente o espaço em um acúmulo de formas diversificadas, contracenando com o mundo pós-moderno, em uma relação não necessariamente harmônica, mas com possibilidades múltiplas de apropriação (Portuguez, 2004). A construção de símbolos e a significação dos espaços de memória a partir da atividade turística devem servir como ponte que liga a história das metrópoles à história das ex-colônias.

Na articulação dos diversos temas aqui surgidos, podemos considerar a história que constrói o passado das comunidades lusófonas como artifício que nos faz contentores de muitos recursos para o desenvolvimento da atividade turística; assim como devemos considerar também a questão relacionada à religião e a importância que a mesma teve e tem para a constituição de identidades e para a ressignificação dos espaços a fim de utilizá-lo também no âmbito do turismo – no caso de rotas de turismo cultural e religioso.

As possibilidades colocadas pelo turismo cultural terão que considerar essas características da cultura não como empecilhos ao desenvolvimento e criatividade dos negócios turísticos, mas como dados fundamentais para a implementação de programas governamentais lançados por políticas de Estado,

pelo reconhecimento da importância do turismo cultural como dimensão fundamental da preservação do patrimônio cultural de um grupo social, de uma sociedade, nas suas diferenças e aproximações, ou seja, no que possuem de singularidade e de diferenças, como é o caso dos países que compõem a comunidade lusófona.

4. Conclusão

Diante do que foi exposto acerca do colonialismo português, percebemos que em muitos momentos da história houve tentativas de dominação total dos sujeitos colonizados, de maneira tal que se procurou apagar as tendências contrárias ao colonizador, além de ocultar os procedimentos de autorreferência (Martini, 2011), como muito bem referimos partindo do exemplo das religiões. Mesmo com todos os dualismos, os sujeitos puderam constituir bases para a constituição de uma identidade cultural.

A crítica pós-colonialista defende a releitura e a reescritura das tradições marcadas pelo colonialismo mudando-se o foco da cultura determinante para a cultura determinada, com o objetivo de conhecê-la e ressignificá-la (Schlieck & Souza, 2010). Não se trata mais de ler os textos por intermédio da ótica do 'Próspero', mas, sim, interpretando-a de acordo com a cultura do 'Caliban'.

Quando mencionamos a relevância que o turismo cultural em espaços lusófonos pode ter para uma boa articulação e conhecimento dos temas que envolvem a lusofonia, é porque acreditamos ser esta não a única alternativa possível, mas uma rica maneira de o fazermos. A multidisciplinaridade do turismo possibilita a junção de diferentes pontos temáticos que dificilmente se faria em alguma outra atividade. Ou seja, a partir do turismo em torno do patrimônio histórico-religioso, pode-se suscitar memórias as quais reavivam histórias que não devem ser esquecidas, e reafirmam-se laços identitários. Para mais além, o simples fato de divulgar uma

rota, por exemplo, como Rota Lusófona, poderia acrescentar o interesse dos turistas em conhecer estes espaços.

Existem maneiras de reavivar a memória dos países ex-colónias de Portugal envolvendo na prática do turismo não somente ambientes históricos com o património religioso, mas também a partir da criação de museus, por exemplo, ou com a criação de roteiros gastronómicos que mostrem a culinária de África, Timor Leste, São Tomé e Príncipe, Brasil e Portugal – afinal a culinária é rico elemento que bem representa as culturas e identidades – e que também dê destaque a fatos históricos importantes sobre povo de cada um dos países relacionados, fugindo um pouco daquilo que trata a história oficial.

Referências bibliográficas

- Augustoni, P., & Viana, A. (2010). A identidade do sujeito na fronteira do pós-colonialismo em Angola. *IPOTESI*, 14(2), 189-205.
- Bhabha, K. (1961). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Bonnici, T., & Pagoto, C. (2007). A dupla colonização da mulher no romance 'A Escrava Isaura' (1975), de Bernardo Guimarães. *Línguas e Letras*, 8(15), 147-164.
- Bucho, D. (2010). *Património, animação e turismo*. Portalegre: Instituto Politécnico de Portalegre.
- Brito, R., & Martins, M. (2004, 22-24 Abril). Moçambique e Timor-Leste: Onde também se fala o português. *III Congresso da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação – SOPCOM*, Covilhã.
- Dias, R. (2000). *Fundamentos de sociologia geral*. Campinas: Alínea.
- Dias, R. (2003). O turismo religioso como segmento do mercado turístico. In R. Dias & E. Silveira (Orgs.), *Turismo religioso: Ensaios e reflexões* (pp. 7-38). Campinas: Alínea.
- Dias, R. (2009). *Turismo e património cultural: Recursos que acompanham o crescimento das cidades*. São Paulo: Saraiva.
- Fonseca, M. (2009). Para além da pedra e cal: Por uma concepção ampla de património cultural. In R. Abreu & M. Chagas (Orgs.), *Memória e património: Ensaios contemporâneos* (pp. 59-79). Rio de Janeiro: Lamparina.
- Hall, S. (2001). A identidade em questão. In S. Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade* (pp.7-22). Rio de Janeiro: DP&A.
- Halbwachs, M. (1990). *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais.
- Hervieu-Léger, D. (2008). *O peregrino e o convertido: A religião em movimento*. Petrópolis: Vozes.
- Júnior, O. (2003). Turismo, religião e património cultural. In R. Dias & E. Silveira (Orgs.), *Turismo religioso: Ensaios e reflexões* (pp. 135-149). Campinas: Alínea.
- Kozak-Zychman, W., & Gurba, J. (2005). El mundo de las creencias de la población neolítica en la frontera de Europa Occidental y Oriental. In J. Kmiecinski, M. Oledzki & K. Natkanski (Eds.), *Trade routes and pilgrimage trails as a factor of integration sanctuaries and culture* (pp. 15-30). Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities.
- Lody, R. (2004). *Cabelos de axé: Identidade e resistência*. Rio de Janeiro: SENAC Nacional.
- Martini, L. (2011). Pós-colonialismo lusófono: Questões fundamentais. *Revista Letrônica*, 4(2), 155-166.
- Pérez, X. (2009). Turismo cultural: Uma visão antropológica. Tenerife, España: ACA y PASOS, RTPC.
- Portuguez, A. (2004). Turismo, planejamento socioespacial e património histórico-cultural. In A. Portuguez (Org.), *Turismo, memória e património cultural* (pp. 3-31). São Paulo: Roca.
- Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5(10), 200-212.
- Richards, G. (2001). *Cultural attractions and European tourism*. London: CABI.
- Santos, B., Ramalho, M. & Ribeiro, A. (Orgs.). (2002). *Entre ser e estar: Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, B. (2004, 16-18 Setembro). Do pós-moderno ao pós-colonial, e para além de um e outro. *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Coimbra.
- Schlieck, C., & Souza, A. (2010). Abordagem acerca da crítica pós-colonialista. *Linguística e Linguagem*, 1(13), 1-12.
- Schmidt, M. (1993). Halbwachs: Memória coletiva e experiência. *Psicologia USP*, 4(1/2), 285-298.
- Torrentes, P. (2007). *A atividade turística e a preservação do património histórico e cultural na estrada real Paraty-Cunha*. Tese de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Xavier, L. (s.d.). *Sobre a polifonia cultural de língua portuguesa*. Acedido a 18 maio 2013, em <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/documentos/ecadernos2/Lola%20Geraldes%20Xavier.pdf>