

**Eduardo de Campos Bastos Neto**

**MITO E (RE)INVENÇÃO DA “MANCHESTER MINEIRA”:**  
etnografia de um passeio “histórico-cultural” na cidade de Juiz de Fora

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, área de concentração Cultura, Poder e Instituições, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Euler David Siqueira

Juiz de Fora

2008

**Eduardo de Campos Bastos Neto**

**MITO E (RE)INVENÇÃO DA “MANCHESTER MINEIRA”:**  
etnografia de um passeio “histórico-cultural” na cidade de Juiz de Fora

Dissertação submetida ao Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_.

Conceito: \_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Euler David de Siqueira (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. João Dal Poz Neto  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Ricardo Ferreira Freitas  
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Ao meu pai, que foi quem primeiro me mostrou o valor inestimável do conhecimento e me guiou nos meus primeiros passos em busca do conhecimento dos valores humanos inestimáveis, mas que agora encontra-se impossibilitado de ler estas linhas pelo estágio avançado da moléstia que o acometeu.

Ao eterno amigo Flávio de Melo Ferreira, com quem aprendi o melhor significado para a expressão *carpe diem*, e que deixou, além de muitas saudades, o exemplo concreto - em sua breve, mas intensa passagem por esta vida - de que nenhuma barreira é totalmente intransponível quando lutamos de forma apaixonada pelos nossos ideais.

À minha amada Silvânia, companheira de todas as horas, que não deixou que eu me abatesse nos momentos mais difíceis desta pesquisa.

Às minhas filhas queridas, Mayara e Maria Eduarda, fontes de inspiração em minha vida.

Aos meus amigos de sempre.

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Euler David, que soube compreender minhas dificuldades e respeitar minhas limitações; pelo incentivo nos momentos de fraqueza, sem o qual não teria chegado ao fim desta exaustiva jornada acadêmica; pela orientação precisa nos momentos oportunos; pela liberdade que me concedeu na execução deste trabalho, bem como na construção e exposição de meu próprio pensamento; pelas valiosas sugestões de leitura; pelas críticas construtivas etc. A sua orientação e o nosso convívio acadêmico temporário, formalizado na relação orientador-orientando, encerram-se aqui, mas a amizade persiste, certamente.

Ao Prof. Rubem Barboza e aos demais professores cuja luta pela implementação e manutenção deste Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais me rendeu a oportunidade de fazer parte dele como mestrando.

Aos Profs. Ricardo Ferreira Freitas e João Dal Poz Neto, que gentilmente aceitaram o convite para compor a banca examinadora desta dissertação.

Aos professores cujas disciplinas tive o privilégio e o prazer de cursar e, em especial, aos Profs. Octávio Bonet e Fátima Tavares, pelas valiosas contribuições que me ofereceram durante o exame de qualificação.

Ao amigo Francisco Filho, secretário deste Programa, pela sua cordialidade no atendimento aos alunos e presteza na resolução dos problemas burocráticos.

À Chefe do Departamento de Turismo da Prefeitura de Juiz de Fora, Daniele Rabelo Feyo Lopes, e aos estagiários-guias do Projeto “Viver Juiz de Fora – descubra esta cidade”, que muito colaboraram com a minha pesquisa.

Aos colegas do Mestrado, pelo prazeroso convívio durante o curso, pelas produtivas discussões em sala de aula e improdutivas, mas tão necessárias, “conversas de botequim”. Fossem apenas pelas pessoas incríveis que conheci e que merecem todo o meu apreço e admiração, este curso já teria valido a pena.

Ao velho amigo Ady Carnevalli, colega de turma desde os tempos do ginásio, por ter me “aturado”, mais uma vez, neste curso.

Ao meu estimado chefe e amigo Antônio Pereira Duarte, que sempre me incentivou a seguir em frente com os meus estudos.

Aos meus colegas de trabalho, que torceram pelo meu sucesso e me ajudaram nos momentos mais difíceis.

E, finalmente, à minha família a quem devo muito do que tenho e do que sou.

Eu sou um pobre homem do Caminho Novo das Minas dos Matos Gerais. Se não exatamente da picada de Garcia Rodrigues, ao menos da variante aberta pelo velho Halfeld e que, na sua travessia pelo arraial do Paraibuna, tomou o nome de Rua Principal e ficou sendo depois a Rua Direita da Cidade do Juiz de Fora. Nasci nessa rua, no número 179, em frente à Mecânica, no sobrado onde reinava a minha avó materna. E nas duas direções apontadas por essa que é hoje a Avenida Rio Branco hesitou a minha vida. A direção de Milheiros e Mariano Procópio. A da Rua Espírito Santo e do Alto dos Passos.

PEDRO NAVA

## RESUMO

Neste trabalho, que consiste num estudo de caso, tendo como cenário e palco urbanos a mítica “Manchester Mineira” (título conferido à cidade de Juiz de Fora, em razão de seu passado industrial glorioso), procuro enfatizar e analisar a relação entre mito e turismo cultural, a partir da teoria antropológica referente ao primeiro, colocada em risco na prática (turística e etnográfica) concernente ao segundo. Minha inserção, como participante, no passeio “histórico-cultural” constante do Projeto “Viver Juiz de Fora – descubra esta cidade”, que é promovido pela Prefeitura deste município, permitiu-me observar - “de perto e de dentro” - como o mito opera como mediador simbólico do diálogo estabelecido ali entre uma história objetiva e oficial, narrada por meio do patrimônio revelado, e as histórias subjetivas dos “turistas-nativos”, que revitalizam (simbolicamente) este patrimônio com sua prática turística. Trata-se, pois, de uma etnografia de um passeio de fim de semana (ou de “domingo”), de um fazer turismo (cultural) na própria cidade em que se vive, não de uma forma independente e isolada, mas coletiva e mediada por agentes do estado em sua esfera municipal. Neste caso, o deslocamento no espaço implica um deslocamento no tempo, no sentido da construção de uma memória coletiva. Revitalizado nesta prática de revitalização do patrimônio histórico-cultural da cidade, o mito fornece a estes “turistas-nativos” os símbolos para se pensarem como membros de uma comunidade mais ampla no espaço e no tempo, fomentando assim um sentimento de pertença à cidade. Concluo afirmando que esta forma de fazer turismo é também uma forma de (re)inventar tradições, culturas, histórias e cidades.

**PALAVRAS-CHAVE:** mito, “Manchester Mineira”, patrimônio histórico e turismo cultural.

## **ABSTRACT**

In this work, that consists of a case study, having as urban scene and stage the mythical “Manchester Mineira” (heading conferred to the city of Juiz de Fora, in reason of its glorious industrial past), I look for to emphasize and to analyze the relation between myth and cultural tourism, from the referring anthropological theory to the first one, placed at risk in practical (touristic and ethnographic) concerning to as. My insertion, as participant, in constant “the historical-cultural” stroll of the Project “To live Juiz de Fora – discover this city”, that it is promoted by the City hall of this city, allowed me to observe - “of close and of inside” - as the myth operates there as mediating symbolic of the dialogue established between an objective and official history, told by means of the disclosed patrimony, and subjective histories of the “tourist-natives”, that they revitalize (symbolically) this patrimony with tourist practical its. It is treated, therefore, of a ethnography of a stroll of end of week (or of “Sunday”), of one to make tourism (cultural) in the proper city where if it lives, not of a form independent and isolated, but collective and mediated by agents of the State in its municipal sphere. In this case, the displacement in the space implies a displacement in the time, in the direction of the construction of a collective memory. Revitalized in this practical of revitalization of the historical-cultural heritage of the city, the myth supplies to these “tourist-natives” the symbols to be thought as members of a ampler community about the space and in the time, thus fomenting a feeling of belongs to the city. I conclude affirming that this form to make tourism is also a form of (re)inventing traditions, cultures, histories and cities.

**KEY WORDS:** myth, “Manchester Mineira”, historic heritage and cultural tourism.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fotografia 1 – Feira de artesanato na Praça Alfredo Lage .....	93
Fotografia 2 – Microônibus da Prefeitura estacionado no Parque Halfeld .....	121
Fotografia 3 – Microônibus da Prefeitura pintado com o novo logotipo .....	122
Fotografia 4 – O Parque Halfeld, num dia de domingo .....	124
Fotografia 5 - Caveira pintada em estátua representativa da indústria .....	131
Fotografia 6 – Turistas e guias na trilha de acesso ao Museu da Usina de Marmelos .....	135
Fotografia 7 – Turistas observam paisagem durante caminhada pela trilha .....	136
Fotografia 8 – Crianças atravessam ponte de acesso ao Museu da Usina de Marmelos .....	137
Fotografia 9 – Placa comemorativa ao centenário da Usina de Marmelos .....	138
Fotografia 10 – Turistas no interior do Museu da Usina de Marmelos .....	140
Fotografia 11 – Turistas assistem a documentário histórico sobre a Usina de Marmelos .....	141
Fotografia 12 – Cantina do clube dos funcionários da CEMIG .....	143
Fotografia 13 - Caveira pintada em monumento referente a Cândido Portinari .....	150
Fotografia 14 – Coreto no Parque da Lajinha .....	152
Fotografia 15 – Crianças brincando em máquinas compressoras de macadame .....	153
Fotografia 16 – Turistas contemplam paisagem no Parque da Lajinha .....	154
Fotografia 17 – Bondes expostos no Parque da Lajinha .....	155
Fotografia 18 – Turista observa mico em árvore, no Parque da Lajinha .....	156
Fotografia 19 – Vista, de dentro do coreto, para uma construção moderna .....	157
Fotografia 20 – Monumento ao Cristo Redentor no Morro do Imperador .....	159
Fotografia 21 – Parquinho infantil no Morro do Cristo .....	161
Fotografia 22 – No mirante do Morro do Cristo, turistas contemplam a cidade .....	162
Fotografia 23 – A cidade vista de cima .....	163
Fotografia 24 – Casa na rua D. Pedro II (antiga cozinha da Villa Ferreira Lage) .....	167
Fotografia 25 – Busto de Mariano Procópio em frente ao prédio do museu .....	170
Fotografia 26 – Turistas em frente prédio da Villa Ferreira Lage, hoje museu .....	171
Fotografia 27 – Parque do Museu Mariano Procópio, num dia de domingo .....	172

Gráfico 1 - Projeto Viver JF: participantes por origem (turistas vs. nativos) .....	95
Gráfico 2 – Roteiro Histórico-Cultural: Participantes (“nativos”) por sexo .....	96
Gráfico 3 – Roteiro JF Atual: Participantes (“nativos”) por sexo .....	97
Gráfico 4 – Roteiro Histórico-Cultural: Participantes (“nativos”) por grupos de idade .....	104
Gráfico 5 – Roteiro JF Atual: Participantes (“nativos”) por grupos de idade .....	104
Imagem 1 – Roteiro Histórico-Cultural: Desenho do trajeto realizado em 29/04/2007 .....	116
Imagem 2 – Roteiro Histórico-Cultural: Desenho do trajeto mais freqüente .....	117
Imagem 3 – Roteiro Histórico-Cultural: “Atrativos de passagem” .....	118
Quadro 1 - Projeto Viver JF: Dias, horários e ocorrências mensais dos roteiros .....	92
Quadro 2 - Projeto Viver JF: roteiros e atrativos .....	94
Tabela 1 – Distribuição percentual da população de Juiz de Fora por idade, 2000 .....	105

#### ANEXOS:

Figura 1 – Folder do Projeto “Viver JF” - Roteiro Histórico-Cultural (face 1) .....	192
Figura 2 – Folder do Projeto “Viver JF” - Roteiro Histórico-Cultural (face 2) .....	193
Figura 3 – Folder do Projeto “Viver JF” - Roteiro Histórico-Cultural (face 3) .....	194
Figura 4 – Folder do Projeto “Viver JF” - Roteiro Histórico-Cultural (face 4) .....	195
Figura 5 – Folder do Projeto “Viver JF” - Roteiro Histórico-Cultural (face 5) .....	196
Figura 6 – Folder do Projeto “Viver JF” - Roteiro Histórico-Cultural (face 6) .....	197

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>1 ANTROPOLOGIA, TURISMO E MITO</b> .....	24
<b>1.1 Antropologia do turismo, turismo cultural e revitalização simbólica</b> .....	24
<b>1.2 Acerca do conceito antropológico de mito</b> .....	29
1.2.1 A derrocada do <i>mythos</i> e o triunfo do <i>logos</i> : da filosofia à psicanálise .....	30
1.2.2 Mito e sobrevivência: a “aberração” do evolucionismo .....	33
1.2.3 O mito segundo Durkheim: uma forma não elementar da vida religiosa .....	35
1.2.4 Mito e mentalidade primitiva no pensamento de Lévy-Bruhl .....	38
1.2.5 O “mito vivo” na acepção funcionalista de Malinowski .....	44
1.2.6 Leach: o mito como forma de argumentação .....	49
1.2.7 Pensamento mítico e estruturalismo em Lévi-Strauss .....	51
1.2.8 Mito político, poder simbólico e mitos modernos .....	58
<b>2 HISTÓRIA E MITO DA “MANCHESTER MINEIRA”</b> .....	66
<b>2.1 Construindo o objeto</b> .....	66
<b>2.2 Representações locais de uma cidade industrial</b> .....	70
<b>2.3 Desmitologizando a “Manchester Mineira”</b> .....	80
<b>3 O PROJETO “VIVER JUIZ DE FORA – DESCUBRA ESTA CIDADE”</b> .....	84
<b>3.1 O projeto no contexto do planejamento estratégico da cidade</b> .....	84
<b>3.2 O “perfil do usuário” do “Viver Juiz de Fora”</b> .....	94
<b>4 NOTAS ETNOGRÁFICAS DE UM PASSEIO “HISTÓRICO-CULTURAL”</b> .....	107
<b>4.1 Preliminares: por uma “etnografia de domingo”</b> .....	107
<b>4.2 Inscrevendo-me no passeio</b> .....	112
<b>4.3 Descrevendo o passeio</b> .....	115
4.3.1 O embarque no Parque Halfeld .....	120
4.3.2 Do Parque Halfeld à Usina de Marmelos .....	128

4.3.3 Na Usina de Marmelos .....	133
4.3.4 Da Usina de Marmelos ao Parque da Lajinha .....	143
4.3.5 No Parque da Lajinha .....	151
4.3.6 Do Parque da Lajinha ao Morro do Cristo .....	158
4.3.7 No Morro do Cristo .....	160
4.3.8 Do Morro do Cristo ao Museu Mariano Procópio .....	164
4.3.9 No Museu Mariano Procópio .....	167
4.2.10 De volta ao Parque Halfeld .....	173
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>174</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>177</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>192</b>

## INTRODUÇÃO

De uma cidade, não aproveitamos as suas sete ou setenta e sete maravilhas, mas a resposta que dá às nossas perguntas.

CALVINO

Este trabalho insere-se na linha de pesquisa “Práticas Sociais e Representações Simbólicas” - atualmente denominada “Diversidade e Fronteiras Conceituais” - deste Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e consiste na maturação, sob um prisma fundamentalmente antropológico, de uma idéia, que me surgiu em meados de 2003, quando ainda era aluno do curso de Especialização em História Econômica desta mesma instituição: estudar as representações acerca de um “período áureo” da história de Juiz de Fora, que sustentam aquilo que eu chamei de mito da “Manchester Mineira”<sup>1</sup>. Fruto de um pensamento tropológico ou metafórico (“como se” esta cidade da Zona da Mata mineira fosse uma réplica da Manchester original dos primórdios da Revolução Industrial), este referencial tornou-se muito recorrente nestas representações – sobretudo no âmbito da historiografia local, mas não apenas ali –, fornecendo assim os elementos simbólicos para a construção de uma memória e de uma identidade de Juiz de Fora; cidade esta que se destacou, no passado, pelo seu “extraordinário” desenvolvimento industrial, com destaque para o ramo têxtil, tal como a Manchester inglesa dos séculos XVIII e XIX. O mito que, nas sociedades tradicionais, em geral, refere-se a tempos imemoriais, é visto aqui como o substrato simbólico desta memória, objetivada e resgatada, materialmente, na constituição de um “patrimônio histórico-cultural” da cidade e, ainda, “revitalizada” nas práticas sociais de uso desse patrimônio, das quais

---

1 Segundo Wagner (1986, p. 11, minha tradução), o mito é uma das generalidades favoritas dos antropólogos, ao lado do ritual e do parentesco; trata-se de uma “construção seqüencial de uma metáfora” (“the sequential construction of a metaphor”). Sendo assim, o mito não passa de uma modelagem etnográfica sobre esta; uma invenção - operada num contexto mais alargado (antropológico) - de uma outra invenção cultural prévia. Quanto à metáfora, ela é, “de uma só vez, proposição e resolução”, ou seja, “ela se sustenta por si mesma” (“a metaphor is at once proposition and resolution; it stands for itself”). Com base nesta proposição, devo admitir, desde já, que o mito da “Manchester Mineira” é fruto de uma “invenção” a partir de uma metáfora; antes uma categoria de análise do que algo dado por uma dada cultura. Neste sentido, procuro me afastar do equívoco malinowskiano de tentar estudar o mito (esta “invenção antropológica”) a partir do ponto de vista dos nativos.

destaco uma para investigação e análise: o chamado “turismo cultural”. Embora este trabalho possa ser identificado como que situado na zona de interseção entre uma Antropologia do Turismo e uma Antropologia do Mito, ele pretende estar muito mais próximo desta última. Tomo, por objeto, portanto, não o turismo em si, mas o mito em operação (simbólica) nesta atividade. Para resgatar aqui uma proposição de Sahlins (2003b, p. 7), que serve inclusive de mote para esta dissertação:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática.

Antes, porém, de desenvolver o tema delimitado para esta dissertação, proponho um “*tour* literário” por pelo menos três das cinquenta e cinco “cidades invisíveis” descritas por Ítalo Calvino (1990), através dos relatórios enigmáticos que o personagem principal de seu livro, o famoso viajante veneziano, Marco Polo, expõe, por meio de símbolos diversos (objetos, gestos e palavras), ao grande imperador dos tártaros, Kublai Khan<sup>2</sup>. Todas as cidades, batizadas com nomes de mulheres, no fundo, constituem uma só<sup>3</sup>. A especificidade de cada uma diz respeito ao aspecto específico privilegiado pelo olhar de estrangeiro daquele que as experimenta. Assim, na estrutura rigorosamente geométrica do livro de Calvino, estão

- 
- 2 “Recém-chegado e ignorando totalmente as línguas do Levante, Marco Polo só podia se exprimir extraindo objetos de suas malas: tambores, peixes salgados, colares de dentes de facoqueros e, indicando-os com gestos, saltos, gritos de maravilha ou de horror, ou imitando o latido do chacal e o pio do mocho. [...] Com o passar do tempo, nas narrativas de Marco, as palavras foram substituindo os objetos e os gestos: no início, exclamações, nomes isolados, verbos secos; depois, torneios de palavras, discursos ramificados e frondosos, metáforas e imagens. O estrangeiro aprendera a falar a língua do imperador, ou o imperador a entender a língua do estrangeiro. Mas dir-se-ia que a comunicação entre eles era menos feliz do que no passado: claro que as palavras serviam melhor do que os objetos e os gestos para apontar as coisas mais importantes de cada província ou cidade – monumentos, mercados, trajes, fauna e flora -; todavia, quando Polo começava a dizer como devia ser a vida naqueles lugares, dia após dia, noite após noite, as palavras escasseavam, e pouco a pouco voltava a fazer uso de gestos, caretas, olhares” (CALVINO, 1990, p. 42).
- 3 Esta é uma dúvida que paira durante a leitura do referido livro: quem, no fundo, constituem uma só, cidades ou mulheres? Talvez coubesse aqui uma discussão sobre esta “visão masculina” de Calvino sobre a cidade, expressa pela “visão masculina” de seu personagem, muitas vezes atraído pelos desejos (masculinos) que algumas cidades lhe despertam, ou melhor, que “surgem no meio do deserto” conforme seus desejos, mas preferi não correr o risco de um desvio de rota já no início desta “viagem”. Eis a peculiaridade de Diomira, por exemplo: “quem chega numa noite de setembro, quando todos os dias se tornam mais curtos e as lâmpadas multicoloridas se acendem juntas nas portas das tavernas, e de um terraço ouve-se a voz de uma mulher que grita: uh!, é levado a invejar aqueles que imaginam ter vivido uma noite igual a esta e que na ocasião se sentiram felizes” (CALVINO, 1990, p. 11); ou então, de Anastácia, onde Polo diz ter visto mulheres tomando banho no tanque de um jardim “e que às vezes convidam – diz-se – o viajante a despir-se com elas e persegui-las dentro da água” (CALVINO, 1990, p. 16); ou ainda, de Armila, onde “a qualquer hora do dia, levantando os olhos através dos encanamentos, não é raro entrever uma ou mais jovens mulheres, esbeltas, de estatura não elevada, estendidas ao sol dentro das banheiras, arqueadas debaixo dos chuveiros suspensos no vazio, fazendo abluções, ou que se enxugam, ou que se perfumam, ou que penteiam os longos cabelos diante do espelho” (CALVINO, 1990, p. 49).

incluídos onze temas que vão se alternando, também de forma intencional e planejada (como num plano urbanístico), conforme a “harmonia” da obra e o desenrolar da “melodia” contida nos capítulos (nove, ao todo), intercalados por fragmentos de diálogos entre os dois personagens citados acima. As cidades são “imaginadas” e narradas, então, em relação a cada um destes temas: a memória, o desejo, os símbolos, as trocas, o nome, o olhar, os mortos, seu caráter delgado, contínuo, celestial e oculto.

Esta “viagem” preliminar insere-se aqui em razão de uma afinidade temática deste trabalho com o livro de Calvino: a cidade como o símbolo complexo e inexaurível de nossa existência enquanto seres humanos e urbanos, ou, como disse certa vez um famoso antropólogo francês, a “coisa humana por excelência”, comparável a um poema ou a uma música<sup>4</sup>. Há alguns milhares de anos que os homens vêm aprendendo a viver e a conviver em cidades, a construí-las e reconstruí-las continuamente (com pedras, objetos, idéias, personagens e símbolos) conforme suas necessidades, desejos, ideologias ou mitos, não de um mesmo modo universal (a cidade como sinônimo de civilização) ou etnocêntrico (a cidade ocidental, moderna e industrial como um ideal, o ápice de uma trajetória urbano-civilizacional), mas de muitos modos distintos, conforme a cultura da qual ela é ao mesmo tempo produto e meio de produção. É este modo localmente peculiar de construir e reconstruir simbolicamente as cidades – seu passado, presente e futuro - o tema geral a partir do qual se desenvolve esta dissertação, que parte também de uma questão antropológica demasiadamente ampla e que tem a ver com esta necessidade - tão humana - de “significar”, conferir um sentido, estabelecer fronteiras simbólicas (de espaço e de tempo), ou, então, “localizar” (relacionalmente) o mundo – e no caso específico deste trabalho, a cidade - em que se vive, “localizando-se” culturalmente neste mundo – ou nesta cidade. Continuemos, pois, com a nossa “viagem” pelas “cidades invisíveis” de Calvino.

Sob o tema específico da memória, que perpassa - por vezes de forma silenciosa - toda esta dissertação, apresento as seguintes cidades “desbravadas” pelo histórico e lendário viajante veneziano, tornado personagem principal e senhor da narrativa no livro de Calvino, a começar por Zaíra:

---

4 Lévi-Strauss (2005, p. 116), o “antropólogo viajante” de *Tristes trópicos*, ao descrever algumas recém-nascidas cidades do interior do Brasil, que indicavam, já na década de 30 do século passado, a gênese de um processo peculiar e irreversível de urbanização, foi quem escreveu: “Portanto, não é de modo metafórico que é correto comparar – como se fez com tanta frequência – uma cidade a uma sinfonia ou a um poema; são objetos da mesma natureza. Talvez ainda mais preciosa, a cidade se situa na confluência da natureza e do artifício. Congregação de animais que encerram dentro de seus limites sua história biológica e que ao mesmo tempo a modelam com todas as suas intenções de seres pensantes, por sua gênese e por sua forma a cidade depende simultaneamente da procriação biológica, da evolução orgânica e da criação estética. É a um só tempo objeto de natureza e sujeito de cultura; indivíduo e grupo; vívida e sonhada: a coisa humana por excelência”.

A cidade se embebe como uma esponja dessa onda que reflui das recordações e se dilata. Uma descrição de Zaíra como é atualmente deveria conter todo o passado de Zaíra. Mas a cidade não conta o seu passado, ela o contém como as linhas da mão, escrito nos ângulos das ruas, nas grades das janelas, nos corrimãos das escadas, nas antenas dos pára-raios, nos mastros das bandeiras, cada segmento riscado por arranhões, serradelas, entalhes, esfoladuras (CALVINO, 1990, p. 15).

De Zaíra, parte-se em direção a Zora:

Esta cidade que não se elimina da cabeça é como uma armadura ou um retículo em cujos espaços cada um pode colocar as coisas que deseja recordar: nomes de homens ilustres, virtudes, números, classificações vegetais e minerais, datas de batalhas, constelações, partes do discurso. Entre cada noção e cada ponto do itinerário pode-se estabelecer uma relação de afinidades ou de contrastes que sirva de evocação à memória. De modo que os homens mais sábios do mundo são os que conhecem Zora de cor. Mas foi inútil a minha viagem para visitar a cidade: obrigada a permanecer imóvel e imutável para facilitar a memorização, Zora definhou, desfez-se e sumiu. Foi esquecida pelo mundo (CALVINO, 1990, p. 19-20).

E, finalmente, chega-se a Maurília, onde

o viajante é convidado a visitar a cidade ao mesmo tempo em que observa uns velhos cartões-postais ilustrados que mostram como esta havia sido: a praça idêntica mas com uma galinha no lugar da estação de ônibus, o coreto no lugar do viaduto, duas moças com sombrinhas brancas no lugar da fábrica de explosivos. Para não decepcionar os habitantes, é necessário que o viajante louve a cidade dos cartões-postais e prefira-a à atual, tomando cuidado, porém em conter seu pesar em relação às mudanças nos limites de regras bem precisas: reconhecendo que a magnificência e a prosperidade da Maurília metrópole, se comparada com a velha Maurília provinciana, não restituem uma certa graça perdida, a qual, todavia, só agora pode ser apreciada através dos velhos cartões-postais, enquanto antes, em presença da Maurília provinciana, não se via absolutamente nada de gracioso, e ver-se-ia ainda menos hoje em dia, se Maurília tivesse permanecido como antes, e que, de qualquer modo, a metrópole tem este *atrativo adicional* – que mediante o que se tornou pode-se recordar com saudades daquilo que foi (CALVINO, 1990, p. 30, minha ênfase).

Em Zaíra, o passado não se extrai apenas da narrativa; ele está inscrito nas marcas físicas da própria cidade. Esta é uma das propriedades que as cidades em geral possuem: a de revelar sua história pela forma como ela se apresenta atualmente, gasta pelo tempo e pelo uso. Zora, por sua vez, é uma cidade que conserva “em formol” o seu passado, como um cadáver com o qual o presente dos vivos não pode se comunicar, apenas torná-lo memorável (digno de se reter na memória), ou então, memoriável (passível de ser reduzido a uma memória, qual

seja, a da cidade). A cidade que se preservou intata no tempo, para facilitar sua memorização, é, por acaso, a mesma que caiu no esquecimento daqueles que um dia a experimentaram. Em Maurília, finalmente, a comunicação entre o passado e o presente da cidade é, de certa forma, restabelecida, graças ao seu destacado “atrativo adicional”. Todas estas cidades, na verdade, constituem uma só.

Tendo em vista a natureza - pretensamente científica - deste trabalho, devo deixar agora este mundo onírico das cidades imaginárias de Marco Polo e de Calvino e retornar ao mundo empírico das cidades concretas (feitas de pedras, objetos, lugares, pessoas, idéias, personagens, símbolos e do complexo arranjo e contínuo rearranjo destes elementos num todo que se pretende coerente e coeso), sem esquecer da íntima relação entre estes dois mundos no trabalho de construção de uma “memória da cidade”<sup>5</sup>. Falo aqui, a princípio, de uma memória objetivada, constituída de objetos representativos de um certo passado da cidade, que são selecionados para compor o que se chama de “patrimônio histórico”<sup>6</sup>. Estes objetos, geralmente significados por meio de um “código” privilegiado, o da História (cronológico) – para dizer com Lévi-Strauss (2007) -, consistem em “bens” de valor histórico para a “cultura de um povo” (o da cidade, para o caso específico deste trabalho), ou então, estes bens são culturalmente valorizados como “históricos”, se não *pelo* povo, em sua totalidade, ao menos, por um grupo de intelectuais e *para* o povo em geral. Por meio destes objetos se narra um passado, digno de ser lembrado e louvado nas práticas sócio-urbanas de rememoração ou comemoração. Em síntese, a memória (objetivada) da cidade – e poder-se-ia dizer o mesmo

---

5 Halbwachs (2006) enfatiza que a memória, a despeito de uma mera pretensão reconstitutiva e individual do passado, é um fenômeno socialmente construído: primeiro, porque nós só lembramos do nosso passado à medida em que nos colocamos sob o ponto de vista de uma ou mais “correntes do pensamento coletivo” e, segundo, porque tudo o que nós lembramos do passado faz parte de construções sociais que são realizadas no presente. Já para Pollak (2002), a memória é tanto um “fenômeno construído”, quanto um objeto de disputa política na construção de uma identidade social. Segundo este autor, esta memória especificamente política é fruto de um “trabalho de enquadramento da memória”, que é parcialmente realizado pelos historiadores. Neste sentido, a “memória da cidade” está mais para a “memória nacional” - que é uma “memória organizadíssima” e um objeto de disputa importante entre grupos conflitantes – do que para a “memória coletiva”, no sentido meramente co-memorativo de Halbwachs.

6 Segundo Choay (2006, p. 11), a expressão “patrimônio histórico” designa “um bem destinado ao usufruto de uma comunidade que se ampliou a dimensões planetárias, constituído pela acumulação contínua de uma diversidade de objetos que se congregam pelo seu passado comum: obras e obras-primas das belas-artes e das artes aplicadas, trabalhos e produtos de todos os saberes e *savoir-faire* dos seres humanos. Em nossa sociedade errante, constantemente transformada pela mobilidade e ubiquidade de seu presente, 'patrimônio histórico' tornou-se uma das palavras-chave da tribo midiática. Ela remete a uma instituição e a uma mentalidade”. Instituição planetária, fruto de uma invenção européia, cujas raízes remontam ao *quattrocento*, e de uma mentalidade conservacionista ou de um espírito de preservação, o patrimônio histórico – com destaque para as edificações monumentais – é uma noção que Choay usa, não como objeto de uma pesquisa histórica, mas como “o sujeito de uma alegoria”. Entretanto, como afirma Gonçalves (2005), a categoria “patrimônio” - mais genérica que a primeira - não é uma invenção estritamente moderna. Como categoria do pensamento, ela se faz presente inclusive nas chamadas “culturas primitivas”. Enfim, ela é uma categoria vital para as sociedades e comunidades humanas: por meio dessa noção (ou instituição) se processam as relações (econômicas e sociais) de troca (material e simbólica).

da memória de uma nação, de um partido político, de uma empresa ou de qualquer outro tipo de associação ou instituição – materializa-se no trabalho de seleção, organização e conservação dos bens que integram o seu “patrimônio histórico-cultural”<sup>7</sup>. Deseja-se que, uma vez constituído, este patrimônio represente a cultura de um povo ou de um grupo e que este se identifique com ela e seja identificado por meio dela<sup>8</sup>. Entretanto,

um patrimônio não depende apenas da vontade e decisão políticas de uma agência de Estado. Nem depende exclusivamente de uma atividade consciente e deliberada de indivíduos ou grupos. Os objetos que compõem um patrimônio precisam encontrar “ressonância” junto a seu público (GONÇALVES, 2005, p. 19).

Tomando como referência a definição do historiador Stephen Greenblatt<sup>9</sup>, Gonçalves argumenta que, no processo de construção dos patrimônios culturais – trabalho este que consiste na eliminação das ambigüidades constitutivas de seus “objetos-sujeitos” –, estes perdem o seu poder de “ressonância”, ou seja, o seu poder de “evocar no expectador as forças culturais complexas e dinâmicas de onde eles emergiram” (GREENBLATT apud GONÇALVES, 2005, p. 20). Segundo Gonçalves (2005, p. 20), é esta ambigüidade presente no patrimônio - enquanto uma categoria do pensamento - que define a sua própria natureza, uma vez que ele está situado numa zona liminar “entre o passado e o presente, entre o cosmos e a sociedade, entre a cultura e os indivíduos, entre a história e a memória”. É com base nesta noção de “ressonância”, que sugiro pensar aqui o patrimônio “histórico-cultural” de Juiz de Fora, em termos etnográficos, a partir de sua revitalização pelo uso turístico.

Tanto a história, quanto a cultura, objetivadas e materializadas na forma de “patrimônio” (histórico e cultural), ambas consistem numa obra de ficção, ou seja, elas são “inventadas” assim para o povo, que, em contrapartida, as (re)inventa para si, nos diversos contextos simbólicos nos quais elas são (re)apropriadas e (re)significadas (WAGNER, 1981).

7 Atualmente, fala-se mais de “patrimônio cultural”, por se tratar de uma categoria mais genérica. Assim, o “patrimônio histórico” apresenta-se como uma das diversas espécies de “patrimônio cultural” - o “histórico” estando inserido no “cultural”, com este ordenando aquele.

8 Vejamos a definição legal de “patrimônio cultural brasileiro”, inserta no art. 216 da Constituição Federal de 1988: “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, *portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira*, nos quais se incluem: I – as formas de expressão; II – os modos de criar, fazer e viver; III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico” (BRASIL, Constituição, 1988, minha ênfase).

9 “Por ressonância eu quero me referir ao poder de um objeto exposto atingir um universo mais amplo, para além de suas fronteiras formais, o poder de evocar no expectador as forças culturais complexas e dinâmicas das quais ele emergiu e das quais ele é, para o expectador, o representante” (GREENBLATT apud GONÇALVES, 2005, p. 19).

Neste sentido, somos todos antropólogos, bem como historiadores e urbanistas: “inventamos” culturas, tradições, histórias e cidades, em contextos simbólicos para além do oficial ou do convencional.

Atualmente, nas sociedades contemporâneas, observa-se uma certa “compulsão memorativa”, um “mnemotropismo” - movimento este que justifica o projeto de uma “antropologia da memória” (CANDAU, 2006). Este “culto à memória” expressa-se de várias formas, a saber: exaltação do patrimônio, comemorações, paixão genealógica, retrospectiva generalizada, buscas múltiplas pelas origens ou “raízes”, impacto editorial para biografias e histórias de vida, revivescência ou invenção de tradições. Como observou Nora (1993, p. 7), “fala-se tanto de memória porque ela não existe mais”, ou não existe para nós - os “modernos” - tal como existia para os povos ditos “primitivos” ou “arcaicos”, ou seja, como uma totalidade. Deste sentimento (“moderno”) de perda da memória, surge a necessidade de se criar os chamados “lugares de memória”: “Se habitássemos ainda nossa memória, não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares” (NORA, 1993, p. 8). Se, nas “sociedades de história” (nos termos de Nora) - ou “sociedades quentes”, para usar uma categoria lévi-straussiana -, a aceleração do tempo promovida pela história fez explodir esta memória totalizante de outrem ou de outrora, então o que restou e o que hoje se procura “resgatar” são apenas estilhaços de um tempo e de uma sociedade que não existem mais, ou que nunca existiram de fato<sup>10</sup>. Mas, poder-se-ia, ainda assim, questionar, com o próprio Lévi-Strauss (1998), se este “apego renascente ao patrimônio”, não seria um sinal perceptível de um “esfriamento”, ou seja, de uma suspensão, ainda que momentânea, do tempo “histórico” reinante nestas “sociedades sem memória” - ou, pelo menos, sem uma memória espontânea, viva e totalizante. E não seria justamente aí, nesses momentos de suspensão do movimento progressivo e irreversível desse tempo histórico, que o mito reencontraria o seu lugar, ou seja, na atualização do passado pela prática de “revitalização” do patrimônio histórico da cidade?<sup>11</sup>

Assim, das diversas formas modernas de cultuar a memória citadas acima, escolhi, para fins de investigação neste trabalho, apenas a primeira, ou seja, a veneração ou culto do patrimônio, sobretudo aquele que é classificado como “histórico”, concentrando minha

10 Le Goff (1996), em seu estudo histórico da memória histórica distingue também dois tipos de sociedade: as “sociedades de memória essencialmente oral” e as “sociedades de memória essencialmente escrita”. Ao descrever as fases de transição da oralidade à escrita – movimento este que Jack Goody (apud LE GOFF, 1996, p. 426) chama de “domesticação do pensamento selvagem” -, o autor apresenta assim o sentido da evolução histórica da memória.

11 Desejo estender, neste trabalho, o sentido convencional e restrito da palavra “revitalização”, entendida como mera reforma ou restauração de objetos (edifícios, monumentos, documentos, obras de arte, mobiliários, utensílios etc.) de valor histórico, ou então, como uma requalificação “gentrificante” (do inglês *gentrification*) do espaço urbano. Revitalizar significa dar nova vida, mas também um novo significado. Assim, devo concentrar a minha atenção para os aspectos simbólicos da revitalização.

pesquisa numa prática *sui generis* de revitalização urbana e patrimonial, uma espécie de “turismo cultural” interno, voltado especialmente para o consumo (simbólico) dos bens de valor histórico-cultural que compõem o patrimônio da cidade. Oficialmente, no Brasil, este tipo de turismo é assim definido:

Turismo Cultural compreende as atividades turísticas relacionadas à vivência do conjunto de elementos significativos do patrimônio histórico e cultural e dos eventos culturais, valorizando e promovendo os bens materiais e imateriais da cultura. (BRASIL, Ministério do Turismo, 2008, p. 16).

Para Funari e Pinsky (2001), o que caracteriza o turismo cultural não é *o que* se vê (por exemplo, os bens expostos que constituem o patrimônio histórico e cultural de um povo), mas *como* se vê, já que, a despeito da classificação, mundialmente aceita, da atividade turística em segmentos diversos (Turismo Cultural, Ecoturismo, Turismo de Aventura, Turismo de Negócios e Eventos, Turismo Rural etc.)<sup>12</sup>, qualquer deslocamento humano cujo valor resida em si mesmo já deve ser considerado cultural, no sentido antropológico do termo, tendo em vista o “jogo simbólico” que envolve este simples ato de se deslocar (física e moralmente) para fora do mundo cotidiano do trabalho ou da casa (NERY, 1998). E, além do olhar, outras formas sensoriais de percepção do espaço experimentado podem ser ativadas nesta vivência turística<sup>13</sup>. Uma imagem - como a de uma paisagem guardada na memória ou congelada numa fotografia -, mas também um cheiro, um som, um sabor, tudo isto poderá servir, posteriormente, de estímulo à lembrança daquela viagem, excursão ou passeio<sup>14</sup>. É a forma como percebemos, sentimos (com todos os nossos sentidos), enfim, vivenciamos esta experiência de deslocamento chamada “turismo” que deve ser considerada “cultural”. E esta

---

12 Ver os “Cadernos e Manuais de Segmentação do Turismo” disponíveis no *site* do Ministério do Turismo brasileiro: <<http://www.turismo.gov.br>>. A segmentação do turismo, para fins de planejamento, gestão e mercado, neste caso, é feita a partir da oferta dos bens de consumo turístico para um público igualmente segmentado (adolescentes, idosos, pessoas com deficiência, grupos familiares, grupos religiosos, entre outros “grupos de consumidores”) que constitui o pólo da demanda.

13 Pode perceber isto em meu trabalho de campo, sobretudo a partir da observação do comportamento de uma “turista-nativa” de noventa anos, completamente cega, que nem por isso se mostrou incapaz de admirar a riqueza e a beleza do patrimônio de sua cidade (Juiz de Fora), revelado durante um *city tour*, ou melhor, um “passeio de domingo”, cujo roteiro denomina-se “histórico-cultural”. Chamo, neste trabalho, de “turista-nativo” o indivíduo que “faz turismo” na própria cidade em que vive. Quanto à minha preferência pela palavra “passeio”, ela se justifica por se tratar de uma expressão recorrente nas verbalizações dos “nativos” acerca de sua experiência “turística” em sua própria cidade.

14 Segundo afirma Banducci Júnior (2003, p. 120), a partir de um texto de Marc Augè, “a viagem não se esgota na vivência de experiências sensíveis, de emoções inusitadas e excêntricas, mas, para além do momento presente, ela se objetiva num fim que é o seu relato. A narrativa, diz Augè, é o que dá sentido à experiência do viajante, é o que torna o deslocamento, e tudo aquilo nele implicado – a aventura, o desconforto e, ao mesmo tempo, o contato com o inusitado, o prazer e deslumbramento -, referência para o espírito, satisfação dos sentidos e possibilidade de conhecimento, seja de si mesmo ou do outro. As lembranças, na forma de memórias escritas, de anotações etnográficas ou de imagens congeladas em fotografias, são a razão de ser da viagem, ela existe em função dessas diferentes formas de relatos”.

vivência “turística” tão efêmera – mas que pode ser prologada por uma memória coletiva -, supõe formas culturais não apenas de sentir, mas também de agir e de reagir aos estímulos provocados por este uso “turístico” do patrimônio histórico-cultural de uma cidade, por exemplo. Tomando por empréstimo um conceito de Bourdieu (2003a), é preciso então um mínimo de “capital cultural” para poder se apropriar (turisticamente) do patrimônio que é oferecido para usufruto<sup>15</sup>. Portanto, mais importante que tentar delimitar ou definir aqui o que deva ser considerado ou não “turismo cultural” é buscar compreender o turismo - este “fato social total”, nos termos de Marcel Mauss (apud SIQUEIRA; SIQUEIRA, 2008) - a partir da noção antropológica de cultura.

Por outro lado, ou num outro tipo de registro, a idéia de “atratividade” dos lugares, por meio da qual se define os “produtos turísticos” (de um país ou de uma cidade, por exemplo), sugere uma força centrípeta que impulsiona um deslocamento (em massa) em direção a estes “centros” ou “lugares de interesse turístico”. É com esta idéia que a chamada “indústria do turismo” opera, criando imagens espetaculares de lugares estereotipados e, assim, aumentando a força de atração dos mesmos pelo desejo (sempre renovado) de deslocamento, despertado nas massas através dessas imagens fabricadas pelo *marketing* turístico. No caso específico do “turismo cultural”, procede-se a uma criteriosa conversão dos bens patrimoniais locais - de valor histórico e cultural – em bens (universais) de valor de uso turístico. “Lugares de memória”<sup>16</sup> são transformados então em “lugares de consumo turístico” e o patrimônio da cidade se converte - e se fragmenta - em meros “produtos turísticos”. Todavia, como afirma Talavera (2003, p. 42, minha tradução), “o turismo usa e consome traços culturais, ao tempo em que contribui para reconstruir, produzir e manter culturas”<sup>17</sup>.

Mas esta visão demasiadamente panorâmica, por si só, não é capaz de dar conta da complexidade do “fenômeno turístico-urbano” em questão, cuja “teia de significados” que o envolve requer um olhar mais próximo, um mergulho mais profundo nessa trama simbólica que o constitui (GEERTZ, 1989b); ou ainda, como sustenta Magnani (2002), para se

15 “Sob pena de se sentirem deslocados, os que penetram em um espaço devem cumprir as condições que ele exige tacitamente de seus ocupantes. Pode ser a posse de um certo capital cultural, cuja ausência pode impedir a *apropriação real* dos bens ditos públicos ou a própria intenção de se apropriar deles” (BOURDIEU, 2003a, p. 165, minha ênfase). Acrescente-se à “apropriação real”, a “apropriação autêntica” destes bens. É neste sentido, e contra a idéia fundamentalmente econômica de “acúmulo de capital cultural”, que interpreto aqui as práticas comumente chamadas de “vandalismo” como formas não convencionais, mas igualmente culturais, de uso do patrimônio, conferindo-lhe assim um outro significado, além do convencional (ver as fotografias 5 e 13, como exemplos de uso não convencional do patrimônio monumental da cidade).

16 Reavaliando o legado de *Les lieux de mémoire*, de Pierre Nora, autor da expressão “lugares de memória”, Enders (1993, p. 128) observa que, estendendo-se para fora do contexto simbólico da comunidade científica no qual ela foi criada, esta expressão “tornou-se uma figura do discurso político, um argumento turístico, enfim, um lugar comum”.

17 “El turismo usa y consume rasgos culturales, al tiempo que contribuye a reconstruir, producir y mantener culturas”.

compreender as dinâmicas urbanas contemporâneas é necessário - além do olhar “de fora e de longe” das abordagens que têm, em geral, enfatizado ou os aspectos desagregadores do processo de urbanização, ou o caos semiológico que ele acarreta - um olhar “de perto e de dentro”, ou seja, um olhar antropológico. Todavia, como o próprio Geertz (1989b, p. 21) adverte, o antropólogo, ao se esforçar em produzir uma “descrição densa”, deve ter o cuidado de não se perder nas profundezas das particularidades em que ele mergulha:

Na busca de tartarugas demasiado profundas, está sempre presente o perigo de que a análise cultural perca contato com as superfícies duras da vida – com as realidades estratificadoras políticas e econômicas, dentro das quais os homens são reprimidos em todos os lugares – e com as necessidades biológicas e físicas sobre as quais repousam essas superfícies. A única defesa contra isso e, portanto, contra transformar a análise cultural numa espécie de esteticismo sociológico é primeiro treinar tais análises em relação a tais realidades e tais necessidades.

Neste sentido, sem perder de vista estas “superfícies duras da vida”, concentrei, neste trabalho, o meu “olhar” e o meu “ouvir”, instruídos pela teoria antropológica (OLIVEIRA, 2000) – sobretudo a que se refere ao mito –, numa prática social que será chamada aqui, *a priori*, de um “fazer turismo em sua própria cidade” (SIQUEIRA; SILVA, 2008). Falo de pessoas que saem de suas casas nos fins de semana, motivadas por um interesse em conhecer a cidade em que vivem, seus “lugares encantados” (quer dizer, miticamente significados), enfim, o seu patrimônio, ou então, pelo simples desejo de passear pela cidade<sup>18</sup>. Duas categorias ou estruturas de significados, portanto, se sustentam e se articulam nesta prática: o turismo cultural e o passeio.

O trabalho de campo que informa esta pesquisa pode ser considerado aqui como uma “etnografia de domingo”, em referência à expressão criada por Lévi-Strauss (2005). Minha inserção, como participante, nos passeios de fins de semana constantes do Projeto “Viver Juiz de Fora – descubra esta cidade”, a cargo da Secretaria Municipal de Turismo, Indústria e Comércio, sobretudo no Roteiro “Histórico-Cultural”, permitiu-me observar - “de perto e de dentro” - as operações simbólicas, miticamente orientadas, que se processam durante este passeio, bem como o diálogo estabelecido ali entre uma história objetiva e oficial, narrada por meio do patrimônio revelado, e as histórias subjetivas dos “turistas-nativos”, que contribuem

---

<sup>18</sup> A distinção estabelecida aqui entre “interesse” e “desejo” é meramente analítica. Enquanto o primeiro diz respeito a uma escolha racional (entre as várias possibilidades de preencher o tempo livre, por exemplo), o segundo refere-se a uma motivação menos objetiva e racionalizada. No primeiro caso, trata-se de um interesse “no passeio” como um meio de se adquirir algum conhecimento sobre a cidade, ou como um investimento calculado numa atividade prazerosa, enquanto que, no segundo, o desejo é o de “sair de casa”, de “passear” pela cidade, simplesmente.

assim, com sua prática turística, para a revitalização simbólica deste patrimônio.

Esta dissertação está estruturada em quatro capítulos. No primeiro, teço alguns comentários acerca da relação antropologia, turismo cultural e revitalização (simbólica) do patrimônio histórico e cultural e , posteriormente, desenvolvo uma discussão não exaustiva sobre o conceito antropológico de mito, a partir de suas abordagens mais clássicas e em contraponto à noção de mito político, a fim de angariar alguns elementos teóricos para a compreensão e a interpretação da prática “turística” observada em campo. No segundo, invertendo a ordem proposta por Lévi-Strauss (1978), de que a História seria uma continuidade do mito, apresento o mito da “Manchester Mineira” como a condição simbólica (referencial) para a continuidade desta história. Isto significa dizer que o mito continua vivo, orientando as práticas sociais dos sujeitos. Começo o capítulo narrando a história da construção deste objeto para, finalmente, propor a sua “desmitologização”. No terceiro, falo do “Projeto Viver Juiz de Fora – descubra esta cidade”, como estando inserido no contexto (econômico, social e político, local e global) do planejamento estratégico desta cidade, que, por sua vez, tem como referencial simbólico contrastivo a “Manchester Mineira”. Apresento ainda neste capítulo os roteiros turísticos disponibilizados pelo projeto, bem como o “perfil” do usuário deste serviço, comparando os dados quantitativos que me foram fornecidos pelo Departamento de Turismo da Prefeitura deste município com os dados qualitativos colhidos no trabalho de campo. Por fim, reservo o último capítulo, para a descrição etnográfica do passeio “histórico-cultural” constante do Projeto “Viver Juiz de Fora”, acrescida das notas interpretativas deste autor.

## 1 ANTROPOLOGIA, TURISMO E MITO

### 1.1 Antropologia do turismo, turismo cultural e revitalização simbólica

Apesar do “pessimismo sentimental” que, nos últimos anos, andou assombrando o conceito antropológico de cultura, esta - entendida aqui como “a organização da experiência e da ação humana por meios simbólicos” – continua a ser “o objeto principal da antropologia” (SAHLINS, 1997, p. 41). Falar de uma antropologia do turismo significa, então, considerar a experiência “turística” como sendo ordenada culturalmente. O deslocamento físico que esta atividade supõe não se dá por uma necessidade puramente biológica (como nas migrações sazonais de diversas espécies de aves, por exemplo), mas pelo valor (cultural) associado ao mesmo. Segundo Castro (1999, p. 80), o turista, este tipo social recente, é “movido pela curiosidade, pela vontade de visitar algum lugar apenas por prazer”. Mas este “prazer de viajar” deve ser compreendido em consonância com os valores de uma cultura ocidental e de uma sociedade dita “moderna”, onde o indivíduo é o valor central.

Entretanto, como mostrou Nery (1998), o “prazer de viajar” não se restringe apenas a este modelo “moderno” de pessoa, para o qual o valor do deslocamento residiria no seu aperfeiçoamento, desenvolvimento e ampliação enquanto indivíduo. Haveria ainda um outro “regime de prazer” referente a este deslocamento físico-moral e um outro modelo de pessoa associado a ele, que o autor distingue como pólo holístico ou particularista (em oposição ao individualista ou universalista), onde “a Pessoa tende a representar o 'Prazer de Viajar' como 'rituais de inversão' relativamente ao 'cotidiano' através do dispositivo de sensibilização associado ao 'regime do prazer reiterativo’” (NERY, 1998, p. 65). A partir deste modelo bipolar de Pessoa, inspirado em Dumont (1985), Nery compara duas formas de representar a experiência turística: uma erudita e a outra popular. A categoria “viagem” abarcaria as representações eruditas referentes ao deslocamento por prazer, enquanto que “passeio” englobaria as representações populares. Já o “turismo” entraria aqui como elemento mediador entre estas duas formas culturais de valorização do deslocamento.

É na condição de “mediadores” entre a prática dos “passeios” populares e a

prática das “viagens de prazer”, tomadas como expressão elitista da cultura ocidental moderna, que o turismo de massa se constitui enquanto categoria sociológica (NERY, 1998, p. 184).

O debate acerca da questão da autenticidade da experiência turística, no âmbito das ciências sociais, iniciou-se nos anos 60, tendo como marco referencial a obra de Boorstin (1992). Para este autor, o turista moderno é uma espécie de observador passivo do espetáculo que o turismo (este pseudo-evento) proporciona. Ao se deixar levar pelos pacotes pré-programados e os passeios guiados, ele não experimenta a “realidade” dos lugares que visita, mantendo-se a uma distância segura em relação à comunidade hospedeira, inserido numa espécie de redoma que envolve os ambientes projetados para fins exclusivamente turísticos. Neste sentido, o turista é visto como a expressão da inautenticidade da vida moderna. Aqui a experiência autêntica característica da “viagem” foi suplantada pelo aspecto de simulacro do turismo de massas.

MacCannel (1999) inverte a questão: é justamente porque vive alienado num mundo inautêntico, que o turista vai buscar a autenticidade em outro lugar, junto a outros povos, experimentando outras culturas. Ao contrário de Boorstin, MacCannell não considera as “atrações turísticas” inautênticas, pelo contrário, ele as concebe como os símbolos da modernidade aos quais o turista presta a sua homenagem, tal como o peregrino religioso o faz em relação ao Centro Sagrado. O “outro”, em suas condições “naturais” de vida, torna-se aqui o atrativo principal. Na análise de Peralta (2003, p. 88),

MacCannell [...] considera precisamente que o turista encontra a motivação para as suas deslocações no desejo de recuperação mitológica das estruturas tradicionais que conferiam à vida um sentido de totalidade e que foram demolidas pela modernidade. O turista procura recapturar os *totens* de um tempo e de um mundo que idealiza como míticos, aos quais ele já não pertence. Um tempo e um mundo pré-modernos, cuja autenticidade deriva da sociabilidade dos seus residentes, imaginados pelo turista para refazer a perda dos referentes simbólicos que a modernidade lhe legou. Move-se, em suma, em busca do “outro autêntico”, procurando encontrar nesse processo o “eu autêntico”, que existe na imaginação do turista. Se esse “outro autêntico”, ou se existe de forma difusa, há que, senão “inventá-lo”, pelo menos recriá-lo.

Para além da questão da autenticidade ou inautenticidade da experiência turística, a antropologia do turismo volta-se agora para as práticas de sentido que envolvem esta atividade, ou seja, a construção do significado da experiência turística pelos próprios turistas. Considerando que a prática turística se desenvolve em meio a uma diversidade de “províncias de significado”, no sentido de Schultz (apud CASTRO, 1999), entre as quais transitam os

turistas, o sentido de sua própria experiência de deslocamento encontra-se aberto a possíveis negociações simbólicas. No caso específico do turismo pré-classificado pelos mediadores como “histórico-cultural” (tendo em vista a natureza dos produtos expostos), que é o que me interessa neste trabalho, o mito (que narra uma história e, por meio desta narrativa, sugere uma tradição ou uma cultura que é repensada durante esta prática) surge como um importante campo semântico no qual operam as trocas simbólicas típicas desta experiência “turística”.

A despeito das inúmeras rubricas (turismo recreativo, ecológico, cultural etc.) às quais o estudo antropológico do turismo pode se aplicar, ele não deve jamais deixar de privilegiar o “ponto de vista dos nativos” - sejam eles turistas, “nativos” propriamente ditos (hospedeiros), ou mediadores turísticos. O fenômeno turístico é visto aqui, então, como um “fato social total” na acepção de Mauss (apud SIQUEIRA; SIQUEIRA, 2008), cujo enquadramento arbitrário na rubrica “cultural” pode nos impedir de enxergar toda a sua complexidade.

As concepções mais convencionais acerca do turismo cultural tratam-no como uma forma alternativa de turismo, onde o que importa é a comercialização e o consumo da cultura. Elementos emblemáticos de uma cultura são transformados em produtos a serem ofertados no mercado turístico (TALAVERA, 2003). Nesta perspectiva, a segmentação do turismo é uma consequência “natural” da segmentação do mercado. Como afirma Peralta (2003, p. 89):

[...] o turismo cultural, seja como produto exclusivo ou como complemento de outras atrações turísticas, converte-se numa modalidade de importância crescente dentro do setor, com implicações econômicas evidentes, tendo ainda a vantagem de contribuir para a conservação dos bens culturais, sempre tão onerosa para os cofres do Estado e das autarquias, e cada vez mais reclamada pelas populações locais, também elas mais atentas aos seus ícones de identificação coletiva.

Neste caso, o turismo cultural está intimamente ligado à conservação e à revitalização do patrimônio histórico e cultural. Como visto na introdução deste trabalho, o Ministério do Turismo brasileiro define esta forma alternativa de turismo como uma atividade relacionada “à vivência do conjunto de elementos significativos do patrimônio histórico e cultural e dos eventos culturais” (BRASIL, Ministério do Turismo, 2008, p.16). Já o *Estatuto do Turismo Cultural* do ICOMOS (*International Council on Monuments and Sites*), refere-se “àquela forma de turismo cujo objetivo, entre outros, é a descoberta de monumentos e lugares”. Em ambas as definições a relação entre turismo e patrimônio (histórico e cultural) é fundamental. O turismo cultural, neste sentido, é uma forma de uso deste patrimônio e, dado o seu elevado potencial econômico, torna-se o motivo principal para a conservação e revitalização dos

monumentos e lugares de interesse histórico-cultural de uma localidade. A *Carta Internacional sobre Turismo Cultural*, adotada pelo ICOMOS, em 1999, enfatiza assim, em seu princípio 3, a importância da conservação do patrimônio em vista da experiência do turista: “o planejamento da conservação e do turismo nos lugares com patrimônio, deve garantir que a experiência do visitante valha a pena e seja satisfatória e agradável”<sup>19</sup>.

A literatura relativa aos processos de revitalização urbana, em geral, tem enfatizado ou os efeitos de “gentrificação” causados por esta prática, ou a objetivação ideológica da “cultura local” como uma estratégia das novas gestões urbanas – um tema central no chamado “planejamento estratégico de cidades” (ARANTES, 2002). A ênfase que desejo dar aqui recai não na revitalização material dos espaços e equipamentos urbanos, mas numa revitalização simbólica, ou seja, nas (re)significações concernentes ao uso dos espaços ou objetos revitalizados materialmente. A questão, colocada nestes termos, parece querer evocar e aproximar duas “razões” que, tradicionalmente, estiveram em conflito (teórico), especialmente no campo da antropologia: a “razão utilitária” - da revitalização (material) dos lugares que se oferecem para uso - e a “razão cultural” - para o uso desses lugares revitalizados<sup>20</sup>. Sem o uso e a apropriação simbólica desses espaços materialmente “revitalizados” a revitalização não se completa. Por outro lado, ela supõe também um ato de significação, seja por parte de quem a projeta, seja por parte de quem usa e se apropria simbolicamente dos espaços e objetos revitalizados materialmente. Melhor dizendo, quem revitaliza, na verdade, é quem usa e quem projeta a revitalização, projeta também um sentido (oficial ou convencional) para este uso, que não coincide necessariamente com o do usuário.

O turismo cultural, como uma forma alternativa de turismo, supõe ainda que a motivação para o deslocamento seja meramente “cultural”, contrastando, pois, com o turismo meramente “recreacional”. Além das visitas a determinados lugares e monumentos, o turismo cultural engloba ainda outras motivações para o deslocamento. Assim, incluem-se nesta categoria as seguintes subcategorias: o turismo religioso, o turismo étnico, o turismo histórico e o turismo de eventos.

A distinção, fomentada pelo mercado turístico, entre ecoturismo e turismo cultural, por sua vez, deve tornar mais nítida, no imaginário dos turistas, a linha demarcatória entre natureza e cultura. A motivação do deslocamento aqui se difere pelo interesse ou desejo de um contato direto com a natureza ou, alternativamente, com uma certa cultura. Mas tanto os

19 Tanto o *Estatuto do Turismo Cultural*, quanto a *Carta Internacional sobre Turismo Cultural* estão disponíveis no site do ICOMOS na web: <[http://www.icomos.org/tourism/tourism\\_charter.html](http://www.icomos.org/tourism/tourism_charter.html)>.

20 A teoria antropológica, segundo Sahlins (2003a), desde sua origem com Morgan e Boas, sempre oscilou entre estes dois paradigmas: o da razão prática ou utilitária, com esteio na tradição marxista, e o da razão cultural ou simbólica, bem expressa nos termos da expressão boasiana: “o olho que vê é órgão da tradição”.

lugares “de natureza”, quanto os “de cultura”, são culturalmente significados como tais, o que me leva a indagar se todos os lugares turísticos não seriam indistintivamente “lugares de culturas”, ou seja, lugares que se prestam às mais diversas significações e formas de uso.

O turismo cultural também não é movido somente pelo interesse ou desejo das pessoas de visitarem outros lugares ou outras culturas. A “visita” à própria cultura ou lugar de origem é também uma forma de se fazer turismo cultural. Neste caso, o objeto turístico não é o “outro” antropológico, mas o “si mesmo”. Em outros termos, o turismo cultural não se resume no turismo étnico. Segundo Grünewald (2003, 145),

existem inúmeras formas de turismo e, embora algumas delas estejam totalmente despreocupadas com questões de história, cultura própria, raça, origem, como o turismo recreativo, outras formas tomam por objeto aspectos de identidade ou alteridade. No primeiro caso temos, por exemplo, o turismo histórico dentro da nossa própria sociedade, e, no segundo, a busca pelo exotismo ou simplesmente por outras culturas.

Note-se que o autor fala de um “turismo histórico dentro da nossa própria sociedade”. Mas quais seriam as fronteiras da “nossa” sociedade? Quem as define? Cabe ao turista, enquanto consumidor de lugares e culturas ofertados pelo mercado, escolher a que sociedade ou cultura ele quer pertencer? Não considero profícuo aqui reativar toda a discussão acerca da produção política, turística e mercadológica das identidades culturais. Desejo apenas enfatizar que para além destas lógicas - econômica e política - definidoras de fronteiras culturais nítidas em vista do consumo turístico, há um outro plano de análise, no qual desejo me situar – que é o da experiência simbolicamente organizada pelo próprio turista. Falo, portanto, de uma razão simbólica (própria do mito) que não apenas motiva, como também ordena a prática turística.

No caso do turismo cultural, enquanto uma forma de uso do patrimônio histórico e cultural, o que está em jogo é a própria significação deste patrimônio, ou seja, ele é revitalizado (simbolicamente) nesta prática turística. No capítulo seguinte, trato do mito da “Manchester Mineira” e de sua importância no processo histórico de construção de uma memória e de uma identidade propriamente juiz-forana. O turismo cultural, ao resgatar este mito na prática de revitalização (simbólica) do patrimônio histórico-cultural desta cidade, oferece aos seus “turistas-nativos” os elementos simbólicos para eles se pensarem, se sentirem e se (re)fazerem enquanto seres sociais, ligados por uma mesma história ou por uma mesma cultura.

Para Banducci Júnior (2003), o turismo cultural deveria se constituir como um projeto de incremento da memória e da identidade social, através da revitalização turística do

patrimônio histórico-cultural. Entretanto, além de se conhecer as razões práticas ou instrumentais dos idealizadores deste projeto e as razões simbólicas de seu “público-alvo”, é preciso estar atento às (re)significações que permeiam estas práticas (políticas, mercadológicas e turísticas) de revitalização. No caso específico deste trabalho, importa saber como o mito da “Manchester Mineira” articula e sustenta estas práticas que se complementam na revitalização do patrimônio histórico-cultural de Juiz de Fora. No subcapítulo seguinte, introduzo uma discussão acerca do conceito antropológico de mito, a fim de angariar alguns elementos teóricos para a compreensão e a interpretação da prática “turística” observada em campo neste trabalho.

## **1.2 Acerca do conceito antropológico de mito**

A discussão que se insere aqui a respeito do conceito antropológico de mito não pretende ser exaustiva e deve se pautar por algumas abordagens que eu considero indispensáveis para uma tentativa de reformulação deste conceito. Segundo Eliade (1998), é difícil encontrar uma única definição que seja aceita por todos os “eruditos”, ou então que seja acessível aos “não-especialistas”. O autor escolhe, então, uma definição que para ele seria “a menos imperfeita, por ser a mais ampla”: “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio” (ELIADE, 1998, p. 11). Mas qual seria o grau de amplitude desta definição, uma vez que ali o mito se limita ao que é “sagrado”? Neste caso, para se definir o mito, é necessário, antes de tudo, definir o “sagrado” - sempre em contraste com o “profano”.

Esta definição de Eliade, que reserva ao mito o lugar do sagrado, tem uma certa afinidade com o estudo de Durkheim acerca das “formas elementares da vida religiosa”. Segundo este último, o mito, tal como o rito, pertence à categoria do “religioso”, do “sagrado”. Na sua clássica definição, a “religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem” (DURKHEIM, 1996, p. 79). Aqui a idéia de religião, como se vê, não está dissociada da idéia de igreja (comunidade moral). Portanto, conclui Durkheim (1996, p. 79), “a religião deve ser coisa eminentemente coletiva”. Sendo o mito da ordem das crenças que compõem o fenômeno religioso, ele deve ter algum fundamento sociológico, ou seja, ele traduz alguma

necessidade humana e social. Neste sentido, o mito não é simplesmente uma história, um conto ou uma fábula qualquer; ele é uma coisa sagrada, justamente porque pertence ao religioso e, portanto, ao social, ou seja, ele é de propriedade coletiva. Não existem mitos individuais.

Uma outra dicotomia - além desta do “sagrado” e do “profano” - sob a qual se pretendeu classificar o mito foi a sugerida por Lévy-Bruhl: os mitos estariam mais do lado da emoção ou da afetividade, do que da razão ou do intelecto. Para este filósofo, menos do que para pensar, os mitos seriam bons para sentir, ou então, seriam eles uma forma pré-lógica de pensar. Lévi-Strauss contesta esta tese e restitui aos mitos o seu caráter lógico e científico. Eles estariam vinculados àquilo que este autor chama de uma “ciência do concreto”, que opera como no *bricolage*. Mas uma outra dicotomia persiste aqui: a esfera do “pensar” em contraste com a do “viver”. Como assinala Peirano (2003, p. 36), “ritos e mitos marcariam, portanto, uma antinomia inerente à condição humana: a do viver e a do pensar”, respectivamente. Se, para Lévi-Strauss, os mitos seriam apenas “bons para pensar” - uma maneira de filosofar -, para Malinowski, os mitos seriam apenas “bons para viver”. Para o caso específico deste trabalho, questiono se o mito da “Manchester Mineira” não seria bom para pensar e para “viver” a cidade de Juiz de Fora. Mas, antes de propor qualquer resposta, devo refazer de forma muito abreviada, dado os limites deste trabalho e deste pesquisador, o longo e espiralado percurso de conceitualização do mito, resgatando aqui alguns importantes marcos de referência, sobretudo no campo da antropologia.

### 1.2.1 A derrocada do *mythos* e o triunfo do *logos*: da filosofia à psicanálise

O conceito de mito, em nossa sociedade ocidental, tem uma longa história e remonta à filosofia grega clássica, a quem coube a tarefa de separar, de modo definitivo, o *logos* do *mythos*, com o triunfo do primeiro. Desde os tempos de Xenófanos (séculos VI e V a.C.), que foi o primeiro a contestar o caráter “mitológico” das divindades antropomórficas de Homero, o mito, submetido a um processo racional de dessacralização, passou a ser pensado como algo estranho à razão. Contrapondo-se também à história, posteriormente, o *mythos* acabou por denotar “tudo o que não pode existir realmente” (ELIADE, 1998, p. 8). Com Tucídides, apareceu o adjetivo *mythodes* que significava “fabuloso e sem prova”, algo estranho à verdade e à realidade (ELIADE, 1998, p. 134)<sup>21</sup>. Este caráter fabuloso do mito foi atestado também

21 Uma tentativa de reversão do *status* dominante do *logos* em relação ao *mythos* foi feita por Eurípedes, como

por Aristóteles (1999, p. 43), que o considerava como “o princípio e, por assim dizer, a alma da tragédia”. Segundo este pensador, os eventos da fábula que compõe a tragédia deveriam estar de acordo com os mitos consagrados pela tradição; se antes a arte servia à mitologia (quando ela estava ainda situada no plano do sagrado), com Aristóteles é o mito (profanado) que passa a servir à arte: “Ao procurar seus temas, os poetas os encontraram, não por arte e sim por sorte, nos mitos tradicionais; bastou-lhes então adaptá-los” (ARISTÓTELES, 1999, p. 54). E, opondo a narrativa histórica à narrativa mítica (ou fabulosa), própria da poética, Aristóteles (1999, p. 47) expurga, de vez, o mito do mundo dos acontecimentos reais: “a diferença [entre o historiador e o poeta] é que um relata os acontecimentos que de fato sucederam, enquanto o outro fala das coisas que poderiam suceder”. Tal noção de mito - a de uma imagem ou narrativa deturpada e deturpadora do real, que, quando submetida ao crivo da razão e da investigação científica, reduz-se a algo “falso” ou “mentiroso” - é a que hoje reside no senso comum. Dado o seu simplismo, uma noção como esta se revela totalmente incapaz de abarcar o complexo de relações (simbólicas e sociais) que caracteriza o mito.

Giambattista Vico (2005, p. 48) já dizia em pleno século XVIII: “o senso comum é um juízo despido de qualquer reflexão, comumente experimentado por toda uma ordem, por todo um povo, por toda uma nação ou por todo o gênero humano”<sup>22</sup>. E o que seria dos mitos não fosse o senso comum, ou o que seria deste sem os seus mitos? Mas é com o próprio Vico, um crítico do racionalismo cartesiano (uma moda na sua época), que o conceito de mito irá tomar um outro rumo<sup>23</sup>. Segundo ele, as fábulas (*mythos*), em sua origem, eram narrativas verdadeiras (*vera narratio*), “nasceram primeiramente as mais das vezes rudes e, por isso mesmo, tornaram-se impróprias, depois alteradas, a seguir inverossímeis, logo mais obscuras, um passo a mais, escandalosas, e, finalmente, incríveis” (VICO, 2005, p. 269). Vico resume, assim, o processo de fabulização do mito, que, para ele, consistia, inicialmente, numa verdade histórica, muito próxima da realidade, porque surgido de uma “necessidade natural”: “deve ter

---

assinala Sahlins (2006, p. 93-94), ao falar da mito-história grega em suas apologias a Tucídides: “Alguns estudiosos modernos acham que Eurípides e outros poetas do quinto século estivessem aparentemente contentes de reverter o celebrado triunfo de *logos* sobre *mythos*, lançando novas versões das histórias dos deuses. Justamente quando os gregos esclarecidos, acima de tudo Tucídides, concebiam a história como uma 'coisa humana', governada por interesses racionais e passível de ser conhecida através da razão empírica, os poetas e seus compatriotas traziam discursos míticos novos para a narrativa histórica. O *Íon* de Eurípides tem sido considerado propaganda de guerra, mas isso significa que *mythos* ainda tem grande efeito sobre atitudes coletivas e ações práticas. [...] Tucídides disse, desde logo, que pretendia eliminar o maravilhoso de sua *História*, sem se preocupar em agradar o gosto popular (Tuc., 1.21-22). No entanto, se os gregos faziam história com o maravilhoso, mesmo enquanto refaziam o maravilhoso com a história, não teria ele cometido um equívoco?”

22 Vico, no entanto, defendia o senso comum como a fonte legítima do direito, já que ele expressaria melhor a utilidade comum de uma nação. Esta idéia irá ressoar, posteriormente, no romantismo alemão.

23 As idéias de Vico a respeito do mito se farão repercutir, posteriormente, na teoria do mito político de Georges Sorel.

sido esta a maneira de pensar de povos inteiros, que se viram impelidos a situar-se no âmbito de tal necessidade natural, o que sucedeu nos tempos de sua maior barbárie” (VICO, 2005, p. 270). Surgido na época da “infância do mundo”, esse “falar primitivo” - mítico ou poético<sup>24</sup> - dos primeiros “poetas teólogos”, um “falar verdadeiro” ou “natural”, não foi exatamente um falar sobre a natureza das coisas, mas, pelo contrário, “foi um falar fantástico, mediante substâncias animadas, a maior parte das quais imaginadas divinas” (VICO, 2005, p. 130). Esta associação, estabelecida por Vico, entre pensamento mítico e barbárie, ou seja, o pensamento mítico como um pensamento primitivo, de um “homem primitivo” num estágio “primitivo” da civilização, fará ecos no pensamento histórico e antropológico do século XIX.

Além das abordagens filosóficas, as teorias científicas sobre o mito, produzidas ao longo dos séculos XIX e XX, podem ser divididas em: psicanalíticas, antropológicas - evolucionistas, funcionalistas e estruturalistas - e políticas (SHORE, 1996). As primeiras derivam, basicamente, do pensamento de Freud - que tende a buscar no mito temas de conflito psíquico universal (repressão, tabu do incesto, complexo de Édipo etc.) - e de Jung - que concebe o mito como uma imagem arquetípica nascida do “inconsciente coletivo”. Nesta perspectiva, “mitos universais” são freqüentemente evocados pelo psicanalista em sua análise dos fenômenos psicopatológicos - característicos da era moderna - que se manifestam nos indivíduos<sup>25</sup>. Em *Totem e Tabu*, Freud compara a vida psíquica dos selvagens com a dos nevróticos. Lévi-Strauss (1987), por sua vez, compara a vida psíquica daqueles com a dos psicanalistas. No pensamento mítico dos indígenas, segundo o antropólogo, já se encontram muitas das noções e categorias - tais como as de caráter oral e caráter anal - que os psicanalistas imaginavam ter descoberto; eles apenas as reencontraram. O antropólogo compara ainda Freud a Max Müller, que também cometeu o “erro” de querer decifrar os mitos por meio de um código único e exclusivo: no caso do segundo, o astronômico; no primeiro, o psico-orgânico e, mais precisamente, o sexual. Dirá Lévi-Strauss (1987, p. 181): “é da natureza dos mitos empregar sempre vários códigos”, sendo que “quando os mitos querem raciocinar à maneira do psicanalista, não precisam de ninguém”. A verdade do mito, complementa o antropólogo, não reside em um conteúdo privilegiado; sua mensagem essencial “repousa na propriedade que os códigos têm, enquanto códigos, de serem mutuamente conversíveis” (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 182). Segundo Lévi-Strauss, Freud pensou à maneira dos mitos; sua interpretação do mito de Édipo, por exemplo, não passa de

24 Assim como Aristóteles, Vico confunde o mito com a poética.

25 Em sua comunicação à Sociedade de Psicologia, em 1924, Marcel Mauss, ao falar das contribuições da psicologia à sociologia, já fazia uma advertência acerca dos “excessos da psicanálise”: “[...] *Totem e tabu* são coisas bem diferentes de psicoses, para mencionar apenas o último livro de Freud, esse último dos livros de sistema, cifrado, não havendo razão para que eles se multipliquem sem fim” (MAUSS, 2003c, p. 327).

uma variante muito poderosa desse mito – e se este mito ainda está vivo entre nós é graças a esta interpretação (ou variação) freudiana. Como mostra Lévi-Strauss, Freud se distingue de Jung, por sua obstinação em buscar a versão original dos mitos na sua interpretação dos sonhos, enquanto que o segundo, de acordo com o próprio Freud, é mais displicente com seus materiais mitológicos, valendo-se de qualquer versão. Para o antropólogo estruturalista, como mostrarei adiante, todas as variações de um mito são importantes quando se está a estudar a estrutura do pensamento mítico. Não é, pois, com base nesta “mítica freudiana”, com seu código único (psico-orgânico ou sexual), que pretendo estudar o mito da “Manchester Mineira”, pois, como já dito acima, as relações simbólicas e sociais nas quais o mito opera são muito mais complexas e não se reduzem a um código único, nem a sua análise, a indivíduos isolados num consultório psicanalítico. Para concluir com Geertz (2004, p. 222): “os mitos não são sonhos, nem as belezas racionais da verificação matemática garantia da sanidade dos matemáticos”.

### 1.2.2 Mito e sobrevivência: a “aberração” do evolucionismo

Sobre as teorias antropológicas evolucionistas, direi aqui, muito brevemente, que elas tratam o mito, nas sociedades contemporâneas, como mera “sobrevivência” de um estágio primitivo do pensamento humano. Tal como em Vico, a mitologia nas abordagens de Tylor e Frazer está associada à imaturidade do mundo e do pensamento humano. Tylor (1975), por exemplo, argumentava que a mitologia – como um capítulo da história da evolução das crenças humanas - corresponderia à fase da infância, enquanto que as grandes religiões monoteístas estariam já na fase adulta. Da mesma forma, na escalada evolutiva do pensamento humano, o pensamento mítico - ou pré-científico - é visto como o predecessor do pensamento científico. Ele não apenas antecede o segundo, como “prepara o terreno” para o desenvolvimento de um pensamento filosófico e, mais tarde, científico. Na sociedade ocidental moderna (ou seja, o ponto culminante desta escalada evolutiva da humanidade), os mitos remanescentes deveriam ser encarados como “sobrevivências”, quer dizer, como vestígios de um estágio primitivo do pensamento humano. Tylor, no entanto, não nega a lógica e a razão do modo “primitivo” de crer, de fazer e de pensar, nem a importância de tentar compreendê-lo, embora o considere como fruto de uma ignorância profunda.

Poucas pessoas que se dediquem a dominar os princípios gerais da religião

selvagem não chegarão nunca a considerá-la ridícula, nem seu conhecimento supérfluo para o resto da humanidade. Longe de serem suas crenças e práticas um amontoado de tolices de distintas extravagâncias, são consistentes e lógicas em tão alto grau que começam a exhibir os princípios de sua formação e desenvolvimento à medida que são classificadas, mesmo que de forma aproximada; e esses princípios se mostram essencialmente racionais, ainda que operem nas condições mentais de uma ignorância intensa e inveterada (TYLOR, 1975, p. 44, minha tradução)<sup>26</sup>.

É, portanto, ao estabelecer uma comparação entre os mitos das “tribos selvagens” e “seus similares nas nações mais civilizadas”, que Tylor os vê como uma mera “sobrevivência” num mundo em que se presume que é a razão científica que deve viver e prevalecer. Seu esquema evolutivo concernente aos mitos e às suas metamorfoses é assim resumido:

[...] os primeiros criadores de mitos apareceram e floresceram entre as hordas selvagens, criando uma arte que sucessores mais cultos continuariam, até que seus produtos se fossilizaram na superstição, foram tomados equivocadamente por história, se conformaram e vestiram-se de poesia, ou foram deixados de lado como extravagâncias mentirosas (TYLOR, 1975, p. 44, minha tradução)<sup>27</sup>.

A visão etnocêntrica presente em abordagens deste tipo já fora objeto de inúmeras críticas por parte dos antropólogos, desde Boas (2004) e Durkheim (1996) a autores mais contemporâneos, como Geertz (1989), por exemplo, e esta concepção, mais do que rejeitada, foi praticamente abolida na teoria antropológica em geral, devido às diversas “falhas de interpretação” a que estavam sujeitas - uma verdadeira “aberração”, segundo Geertz (1989, p. 27). Para Kuper (1988, p. 7, minha tradução), a própria idéia de uma “sociedade primitiva”, tão cara à antropologia clássica, não passa de uma ilusão:

Não há ainda um modo sensível no qual alguém possa especificar o que é uma “sociedade primitiva”. O termo implica algum ponto histórico de referência. Ele supostamente define um tipo de sociedade ancestral para formas mais avançadas, em analogia com uma história evolucionária de algumas espécies naturais. Mas as sociedades humanas não podem ser traçadas a partir de um único ponto de origem, e não há como reconstituir

26 “Pocas personas que se entreguen a dominar los principios generales de la religión salvaje volverán nunca a considerarla ridícula, ni su conocimiento superfluo para el resto de la humanidad. Lejos de ser sus creencias y prácticas un montón de basura de distintas extravagancias, son consistentes y lógicas en tan alto grado que empiezan a exhibir los principios de su formación y desarrollo en cuanto se clasifican por aproximadamente que sea; y estos principios se demuestran esencialmente racionales, aunque operan en las condiciones mentales de una ignorancia intensa e inveterada”.

27 “[...] los primeros creadores de mitos aparecieron y florecieron entre las hordas salvajes, poniendo en pie un arte que más culturalizados sucesores continuarían, hasta que sus productos se fosilizaron en la superstición, se tomaron y arroparon de poesía, o se dejaron de lado por extravagancias mentirosas”.

formas sociais pré-históricas, classificando-as e alinhando-as numa série temporal. Não existem fósseis de organização social<sup>28</sup>.

Portanto, nossos mitos atuais não deveriam ser vistos como um legado indesejado de uma (ilusória) “sociedade primitiva” que evoluiu com o tempo até chegar ao último estágio da civilização: a mítica “sociedade moderna”. Mitos universais persistem em nossa era, assumindo colorações ou significados locais próprios. Os mitos não morreriam após o advento da modernidade e da sociedade industrial, como pensaram os evolucionistas sociais. Ao contrário, eles continuam vivos, orientando as nossas práticas mais “modernas”, a exemplo do turismo.

### 1.2.3 O mito segundo Durkheim: uma forma não elementar da vida religiosa

No estudo de Durkheim (1996) sobre o fenômeno religioso, a mitologia (ciência dos mitos) aparece de forma secundária. O método durkheimiano consiste em investigar as formas mais elementares da vida religiosa (precisamente o sistema totêmico dos australianos), para tornar explícito o fundamento social da religião, e a mitologia, por se tratar de um estágio intermediário do desenvolvimento religioso, é, de certa forma, colocada à margem nesse estudo. Como bem observou Lévi-Strauss (2004, p. 23), Durkheim considerava o estudo dos mitos “um problema difícil”, que merecia um método que lhe fosse específico. Todavia, pretendo, ainda assim, tentar extrair da referida obra de Durkheim uma concepção do mito que lhe seja própria.

Segundo Durkheim, as crenças mais elementares não são crenças míticas. Estas, devido a sua complexidade, são frutos de um certo desenvolvimento do pensamento religioso, sendo, portanto, difícil perceber, através delas, a origem e o caráter social deste pensamento. Não que o autor desconsiderasse esta mesma origem e este mesmo caráter (social) também nos mitos, muito pelo contrário, mas não era com a mitologia que ele encontraria as “provas” que confirmariam esta sua hipótese, mas sim com as crenças totêmicas mais puras e simples. É sobretudo na crítica ao naturismo de Max Müller, que ele deixa transparecer seu pensamento sobre os mitos.

---

28 “There is not even a sensible way in which one can specify what a 'primitive society' is. The term implies some historical point of reference. It presumably defines a type of society ancestral to more advanced forms, on the analogy of an evolutionary history of some natural species. But human societies cannot be traced back to a single point of origin, and there is no way of reconstituting prehistoric social forms, classifying them, and aligning them in a time series. There are no fossils of social organization”.

Este renomado lingüista alemão que viveu no século XIX, foi um dos maiores representantes da chamada escola “mito-da-natureza”, cujos estudos dirigiam-se, especialmente, às origens das religiões indo-européias. Defendeu ele a tese segundo a qual “os deuses da antigüidade e, por implicação, os deuses de toda parte e de todos os tempos não passavam de fenômenos naturais personificados: o Sol, a Lua, as estrelas, a renovação da Primavera, os rios possantes, etc.” (EVANS-PRITCHARD, 1989, p. 235). Müller dedicou-se ao estudo dos Vedas, observando que os nomes dos deuses védicos designavam os principais fenômenos da natureza. Provém daí a sua interpretação naturista da origem do pensamento religioso, cuja generalização para todos os povos “primitivos” foi alvo de crítica por Durkheim. Se o pensamento religioso deriva, segundo Müller, da admiração e da sensação de impotência do homem frente à magnitude e à força da natureza, como - pergunta Durkheim - se dá então este processo de transformação de coisas inanimadas em coisas animadas, de forças naturais concretas em forças espirituais abstratas? Provocado por estas sensações obscuras, o homem passou a refletir sobre elas e a transformá-las em conceitos, tendo em vista o papel ativo que a linguagem desempenha no pensamento. No entanto, como as leis da linguagem não são idênticas às do pensamento, tal processo de elaboração conceitual não se dá sem uma deformação do pensamento pela linguagem; e o pensamento religioso teria surgido, conforme a tese de Müller, dessa deformação.

Müller distingue, então, dois mundos: o material (dos sentidos) e o da linguagem, onde habitam os seres espirituais criados pela imaginação popular. Da reflexão (secundária) sobre essas personalidades do “mundo da linguagem”, altamente enigmáticas, teriam surgido os mitos; eles foram inventados para resolver esses problemas ou enigmas (DURKHEIM, 1996, p. 69). Nos Vedas, por exemplo, haviam mais de vinte palavras distintas para designar o céu. Era preciso que fosse dado um certo ordenamento nesse “caos lingüístico”, característico do pensamento religioso “primitivo”, e a mitologia desempenhou, inicialmente, este papel.

A obra criadora da linguagem prosseguiu portanto em construções cada vez mais complexas e, à medida que a mitologia veio dotar cada deus de uma biografia progressivamente mais extensa e completa, as personalidades divinas, a princípio confundidas com as coisas, acabaram por distinguir-se delas e por determinar-se (DURKHEIM, 1996, p. 69-70).

A crítica de Durkheim em relação à visão de Müller sobre os mitos e a mitologia é dirigida, sobretudo, à separação arbitrária que este estabelece entre religião e mitologia. Para Müller, o que merecia ser chamado de “religião” era “as crenças que são conformes às prescrições da moral saudável e aos ensinamentos de uma teologia racional”, enquanto que

“os mitos, ao contrário, seriam construções parasitárias que, sob a influência da linguagem, teriam vindo se enxertar nessas representações fundamentais e desnaturá-las” (DURKHEIM, 1996, p. 73). Os mitos, segundo Müller, seriam então “o produto de uma doença da linguagem e do pensamento”.

Durkheim contesta esta desqualificação da mitologia efetuada por Müller, considerando esta como um dos elementos essenciais da vida religiosa. De acordo com o primeiro, a mitologia interessa não só à estética, mas também à ciência das religiões. Como ele afirma ainda, seria um absurdo retirar o mito da religião, pois é ele que dá sentido aos ritos religiosos - “o rito não é outra coisa senão o mito em ação” (DURKHEIM, 1996, p. 74); restariam “gestos sem objetos”. O mito não somente fixa a personalidade das divindades, como também a própria idéia de divindade (deuses ou seres espirituais encarregados dos diversos “departamentos” da natureza) é essencialmente mítica, independente de suas variadas formas de representação. A ciência das religiões deve, portanto, segundo Durkheim, se debruçar sobre o fundamento objetivo do mito, pois

todos os mitos, mesmo os que consideramos os mais insensatos, foram objetos de fé. O homem acreditou neles, não menos que em suas próprias sensações; a partir deles estabeleceu sua conduta. Portanto, é impossível, a despeito das aparências, que sejam privados de fundamento objetivo (DURKHEIM, 1996, p. 75).

A religião, nesta concepção durkheimiana, se faz de representações (crenças e mitos) e práticas (rituais); e estes dois elementos são extremamente solidários. O culto deriva das crenças, mas, por outro lado, reage sobre elas. O mito modela-se sobre o rito a fim de justificá-lo; inversamente, sua existência é garantida pelos ritos que o evocam e o atualizam freqüentemente. É o caráter social da religião que estabelece a ponte entre estes dois elementos essenciais do fenômeno “sócio-religioso”: se os ritos são o “social em ação”, os mitos, por sua vez, seriam então o “social em representação”.

O mito, em geral, refere-se às coisas sagradas, representa-as, mas ele não é em si mesmo uma coisa sagrada. No totemismo, os *churinga* (espécie de emblema totêmico de caráter essencialmente sagrado) representam materialmente cada totem; daí provém, segundo Durkheim, o seu caráter sagrado – eles não estão representando exatamente uma divindade mítica qualquer, mas sim a própria coletividade do totem. Eles seriam então as coisas sagradas mais elementares, sobre as quais se produziram, posteriormente, um pensamento mítico e uma mitologia. Para Durkheim, a sociedade é como um deus e, por outro lado, os deuses nada mais são do que derivações de crenças em coisas classificadas como sagradas

(não necessariamente divinas); coisas estas que representam coletividades. Os mitos seriam então representações secundárias de coisas que dizem respeito às coletividades. Nesse sentido durkheimiano, seria lícito, então, considerá-los como “representações coletivas” de coisas consideradas sagradas<sup>29</sup>. Como se pode ver, a mitologia (estudo dos mitos), nesta concepção, não passa de um capítulo da ciência das religiões. Contudo, interessa-me aqui a idéia (durkheimiana) de que os mitos (sagrados ou profanos), enquanto representações coletivas, permitem ao homem classificar as coisas e, com isto, estabelecer uma certa ordem lógica e moral ao mundo que o cerca.

#### 1.2.4 Mito e mentalidade primitiva no pensamento de Lévy-Bruhl

Uma outra abordagem do mito enquanto representação coletiva - vinculada, de certa forma, à Escola Sociológica Francesa - é a do filósofo Lucien Lévy-Bruhl. Seu interesse pelos chamados “povos inferiores” e pelas especificidades de uma lógica (ou melhor, uma pré-lógica) que configura um pensamento que lhe é peculiar vai crescendo progressivamente a partir da publicação de *A Mentalidade Primitiva*, em 1922. O estudo que ele empreende sobre os mitos das sociedades primitivas visa a complementar e reforçar a tese original acerca das especificidades dessa “mentalidade primitiva”. Nas últimas três décadas de sua carreira de “pesquisador de gabinete”, Lévy-Bruhl interessou-se, sobretudo, pelas representações coletivas típicas da “mentalidade primitiva” - uma mentalidade “pré-lógica” ou “mística”. Como ele mesmo explica em *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* (1910), seu primeiro livro da série dedicada à temática etnológica:

[...] a mentalidade dos primitivos pode ser chamada pré-lógica da mesma maneira que mística. São dois aspectos de uma mesma propriedade fundamental, mais do que dois caracteres distintos. Esta mentalidade, se se considera especialmente o conteúdo das representações, será chamada mística - e pré-lógica, se se consideram primeiramente as ligações. Pré-lógico não deve nos levar a entender que esta mentalidade constitua uma forma de estado anterior, no tempo, ao aparecimento do pensamento lógico. Terão existido grupos humanos ou pré-humanos, cujas representações coletivas ainda não obedeciam às leis lógicas? Ignoramos: contudo, é bastante pouco provável. Pelo menos, a mentalidade das sociedades de tipo

<sup>29</sup> As representações coletivas, segundo Durkheim (1996, p. XXIII), “acrescentam algo” às representações puramente individuais e se definem como “um produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para criá-las, uma multidão de espíritos diversos associou, misturou, combinou suas idéias e seus sentimentos; longas séries de gerações nelas acumularam sua experiência e seu saber. Uma intelectualidade muito particular, infinitamente mais rica e mais complexa que a do indivíduo, encontra-se portanto como que concentrada aí”.

inferior que chamo pré-lógico, na falta de um termo melhor, não apresenta este caráter. Ela não é anti-lógica: como também não é alógica. Chamando-a pré-lógica, pretendo apenas dizer que ela não se limita acima de tudo, como nosso pensamento, a abster-se da contradição. Obedece primeiramente à lei da participação. Assim orientada, ela não se compraz gratuitamente no contraditório (o que a torna regularmente absurda para nós), mas ela não pensa sequer em evitá-lo. Com frequência lhe é indiferente (LÉVY-BRUHL apud OLIVEIRA, 1997, p. 35).

As representações coletivas que caracterizam a mentalidade primitiva são, assim, produtos da experiência mística dos primitivos e estas representações místicas têm como princípio lógico o que Lévy-Bruhl chama de “lei da participação mística”, que parte do pressuposto de que “os objetos e os seres encontram-se todos envolvidos numa rede de participações e exclusões místicas” que “constituem a sua textura e ordem” (EVANS-PRITCHARD, 1989, p. 170). O interesse e a atenção do homem “primitivo” em determinados fenômenos, seres ou objetos é devido à sua “participação” (praticamente obrigatória) no sistema de representações (coletivas e místicas) de sua sociedade (“primitiva”). São estas representações que constituem o substrato de seus mitos que, por sua vez, tornam-se o substrato de novas representações coletivas.

O primado da participação (que se distingue da associação) em relação à separação e à exclusão leva Lévy-Bruhl a distinguir mais uma importante característica da mentalidade primitiva, além daquelas que ele, em *A Mentalidade Primitiva* (1922), havia apontado (ocasionalismo *versus* noção de causalidade, predomínio do afetivo – a emoção frente ao insólito -, misonéismo, experiência mística *versus* experiência sensível, ausência da noção de acaso): “a inexistência de distinções claras, no nível das representações coletivas, entre o 'indivíduo' e a 'espécie” (GOLDMAN, 1994, p. 257). Trata-se de um tipo de representação semelhante ao que conhecemos como “estereótipos nacionais” que, segundo Lévy-Bruhl refere-se a uma “essência ou tipo geral demais para ser uma imagem, e emocional demais para ser um conceito” (LÉVY-BRUHL apud GOLDMAN, 1994, p. 257). Tal como estes estereótipos, os mitos, para se manterem vivos, necessitam desse elemento geral e emocional.

Na segunda fase de suas investigações sobre a mentalidade primitiva, Lévy-Bruhl tenta se livrar de vez do fantasma do “paradoxo da explicação lógica da mentalidade pré-lógica” (GOLDMAN, 1994, p. 260), alvo das inúmeras críticas que sofrera na fase anterior. Com o seu conceito de “categoria afetiva do sobrenatural”, Lévy-Bruhl acrescenta o elemento afetivo às representações coletivas inerentes ao pensamento primitivo. É com esta categoria que ele passa a explicar a diferença entre as mentalidades “primitiva” e “civilizada”, como se pode observar neste trecho de *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive*,

publicado em 1931:

Nossas línguas, nossas gramáticas, nossa filosofia, nossa psicologia, nossa lógica tradicionais nos habituaram a considerar a generalidade nas idéias. Elas aparecem nas operações que formam os conceitos, os classificam e estabelecem suas relações. Deste ponto de vista, a apreensão e a apreciação da generalidade pertencem ao intelecto, e somente a ele. Mas para uma mentalidade diversamente orientada, que não seria regida, como a nossa, por um ideal aristotélico, isto é conceitual, e cujas representações seriam muitas vezes de uma natureza essencialmente emocional, a generalidade residiria na idéia? Ela não seria propriamente “conhecida”, mas sobretudo “sentida”. O elemento geral não consistiria num caráter constante, objetivo da percepção intelectual, mas sobretudo uma coloração, ou se se quer, uma tonalidade comum a certas representações que o sujeito tomaria logo como pertencendo a todas (LÉVY-BRUHL apud OLIVEIRA, 1997, p. 36).

Assim, a “categoria afetiva” indica uma forma de generalizar a partir de uma “lógica” fundada mais na emoção do que na razão. Lévy-Bruhl não toma o termo “categoria”, nem no sentido aristotélico, nem no sentido kantiano, mas “simplesmente como princípio de unidade do espírito relativamente a representações que, mesmo diferindo entre si no todo e na parte de seu conteúdo, o afetam porém da mesma maneira” (OLIVEIRA, 1997, p. 36). Enfim, segundo este filósofo-etnólogo, não é através de nossas categorias especificamente ocidentais que devemos buscar a compreensão e a explicação das representações coletivas próprias da mentalidade primitiva, com a sua “tendência pouco conceitual”:

Pouco preocupada com o valor objetivo dos seres e das coisas, mais interessada em desvendar, atrás de toda manifestação sensível, a ação oculta das potências invisíveis, ela não poderia se dedicar à elaboração de conceitos muito definidos, que só serviriam para perturbar seu trabalho fundamental (GOLDMAN, 1994, p. 261).

Daí se conclui que o pensamento mítico ou mitológico, fruto deste trabalho de desvendamento das “disposições” maléficas ou benéficas dessas “potências invisíveis”, é típico da mentalidade primitiva, embora não exclusivo a ela. O universo mítico seria assim uma forma de codificação generalizada a orientar a interpretação do mundo sensível pelo “homem primitivo”, bem como o seu comportamento, principalmente diante do insólito. E mais: este homem de “mentalidade primitiva” não é capaz de distinguir claramente o mundo natural do mítico, até porque lhe falta a categoria de “natureza” - que é típica de uma mentalidade ocidental, “civilizada” - em suas representações. Como afirma Goldman (1994, p. 263-264) em sua interpretação do pensamento de Lévy-Bruhl acerca do mito e da sobrenatureza:

Absolutamente interpenetrados com esse universo sensível, tão “confusos” e “desordenados” quanto ele, [...] o mito e a sobrenatureza seriam, não obstante, objetos de uma experiência contínua, experiência tornada possível pelas crenças tradicionais e pela carga emotiva que envolve as representações coletivas que, nas sociedades primitivas, dominariam as consciências individuais. Estas, conseqüentemente, seriam incapazes de distinguir com clareza o mundo natural do mítico ou sobrenatural. Ou antes: essa possibilidade jamais chegará a ocorrer a elas.

Neste momento Lévy-Bruhl adota a hipótese de que o mito e a sobrenatureza exerceriam na mentalidade primitiva o mesmo papel que supõe ser desempenhado pela noção de cosmos no pensamento ocidental: condição de possibilidade para a representação e os juízos.

Há, assim, algo de universal (a categoria afetiva) nas diversas representações do mundo mítico das “sociedades primitivas” - distintas entre si em muitos aspectos, sobretudo o institucional, mas idênticas em sua forma “primitiva” de pensar.

Por influência talvez das críticas advindas de seus colegas ligados à Escola Sociológica Francesa, sobretudo Durkheim (1996) e Mauss (2005), Lévy-Bruhl modifica seu triângulo conceitual chave – misticismo, prelogismo e lei de participação – estabelecido, anteriormente, em *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* (1910). Durkheim, por exemplo, ao analisar o papel da sociedade na gênese do pensamento lógico, nas suas conclusões em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), sustenta que o modo de “pensar por conceitos” não é algo exclusivo das sociedades ocidentais, ao contrário do que supunha Lévy-Bruhl, mas sim uma característica universal e essencial do humano:

Dizer que os conceitos exprimem a maneira como a sociedade representa as coisas é dizer também que o pensamento conceitual é contemporâneo da humanidade. Recusamo-nos, portanto, a ver nele o produto de uma cultura mais ou menos tardia. Um homem que não pensasse por conceitos não seria um homem, pois não seria um ser social. Reduzido aos meros perceptos individuais, ele não se distinguiria do animal. Se a tese contrária pôde ser defendida, é que se definiu o conceito por caracteres que não lhe são essenciais. Ele foi identificado com a idéia geral e com uma idéia geral claramente delimitada e circunscrita. Nessas condições, chegou-se a pensar que as sociedades inferiores não conhecem o conceito propriamente dito, já que tem apenas procedimentos de generalização rudimentares e as noções de que se servem não são geralmente definidas. Mas a maior parte de nossos conceitos atuais tem a mesma indeterminação; não nos obrigamos muito a defini-los, a não ser nas discussões e quando procedemos como cientistas. Por outro lado vimos que conceber não é generalizar. Pensar conceitualmente não é simplesmente isolar e agrupar juntos as características comuns a um certo número de objetos; é subsumir o variável no permanente, o individual no social. E, como o pensamento lógico começa com o conceito, segue-se que ele existiu sempre; não houve período histórico durante o qual os homens teriam vivido, de maneira crônica, na confusão e na contradição.

Claro que nunca seria demais insistir nas características diferenciais que a lógica apresenta nos diversos momentos da história: ela evolui como as próprias sociedades. Todavia, por mais reais que sejam as diferenças, elas não devem levar a ignorar as similitudes que não são menos essenciais. (DURKHEIM, 1996, p. 487-488).

E Mauss, numa intervenção publicada no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, em 1923, acerca de *A Mentalidade Primitiva* de Lévy-Bruhl, direciona assim sua crítica às noções de “mentalidade primitiva” e “participação”:

[...] a equivalência que [Lévy-Bruhl] estabelece entre “prelógico” e “prelificação” não é exata, pois, justamente o signo de todos os estados de consciência coletiva, e não somente das formas primitivas destas consciências, é a existência de prelições. Há sociedade quando há conjunto de idéias ligadas ao prévio, e todas as sociedades neste ponto se assemelham. [...] Lévy Bruhl na minha opinião não foi suficientemente historiador. Em primeiro lugar, não levou esta história [do espírito humano] até as sociedades modernas. Não efetuou, portanto, a prova de uma diferença entre o espírito humano primitivo e o nosso. Com efeito, existem semelhanças muito mais profundas do que o dá a entender Lévy-Bruhl. Sem dúvida ele faz reservas na questão das sobrevivências, mas não é certo que partes consideráveis de nossa mentalidade não sejam ainda idênticas às de um grande número de sociedades ditas primitivas. Em todo caso, grupos numerosos de nossas populações, partes importantes de nossa espiritualidade encontram-se ainda nesse estado hoje.

[...] Há mais: não só a relação que une as sociedades que Lévy-Bruhl estuda às nossas sociedades modernas é muito mais estreita do que ele crê, mas ainda as diferenças que separam as diferentes sociedades que ele confunde sob o nome de primitivas são muito mais consideráveis do que Lévy-Bruhl parece indicar.

[...] Toda noção, toda representação coletiva, como o próprio Lévy-Bruhl o sustenta, de maneira muito firme e exata, está ligada a instituições sociais e ao meio social. Ora, reconhecendo o princípio, Lévy-Bruhl deliberadamente abstrai-se dele.

[...] Por esta abstração, creio que Lévy-Bruhl se colocou fora das condições de compreender o próprio caráter geral que tão bem expôs. A “participação” não é apenas uma confusão. Supõe um esforço para confundir e um esforço para fazer assemelhar-se.

[...] Assim, a “participação” não implica somente uma confusão de categorias, mas é, desde a origem, como entre nós, um esforço para identificar-nos com as coisas e identificar as coisas entre si. A razão tem a mesma origem voluntária e coletiva nas sociedades mais antigas e nas formas mais acusadas da filosofia e da ciência (MAUSS, 2005, p. 377-381).

É sobretudo nas obras *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive* (1931) e *La Mythologie Primitive* (1935) que Lévy-Bruhl efetuará uma mudança significativa de ordem teórico-metodológica, substituindo os vértices anteriores de seu triângulo conceitual chave pelos seguintes, respectivamente: orientação mística (para não se pensar, neste caso, o

misticismo como uma doutrina), categoria afetiva do sobrenatural (em substituição ao seu prelogismo anterior) e participação (encarada, desta vez, mais como um fato concreto do que como lei abstrata). Influenciado pelas críticas de seus colegas sociólogos, ele vai deixando de lado o seu “dualismo de divergência” anterior (mentalidade lógica *versus* mentalidade pré-lógica) e assumindo um “dualismo de superposição” ao modo de Durkheim, ao reconhecer a impossibilidade de uma explicação lógica acerca dos fenômenos cognitivos próprios da “mentalidade primitiva” (GOLDMAN, 1994). É o próprio Lévy-Bruhl que se questiona se a categoria afetiva consistiria de fato em uma característica exclusiva da mentalidade primitiva ou antes corresponderia a uma atitude constante do homem em presença do sobrenatural, que se verifica mesmo entre nós, ocidentais, mas que é mais fácil de se observar nos “povos inferiores”, cujos desenvolvimentos intelectuais e cognitivos são ainda insuficientes para encobri-la.

Lévy-Bruhl, em seu estudo sobre o mundo mítico dos australianos e dos papuas, embora afirme que tal estudo se refira apenas à “relação [da mitologia primitiva] com a natureza e a orientação constantes da mentalidade própria aos 'primitivos'” (LÉVY-BRUHL, 1935, p. V, minha tradução)<sup>30</sup>, não restringe suas interrogações ao modo particular e distinto de pensar das sociedades primitivas, e chega, no final, até a questionar as razões do fascínio que as fábulas, lendas e contos folclóricos ainda nos despertam, a despeito da inclinação intelectualista de nossa mentalidade: “por mais afastados que nos criamos da mentalidade que os produziu [os mitos], esse espetáculo nos cativa e nos retém” (LÉVY-BRUHL, 1935, p. 319, minha tradução)<sup>31</sup>. Isto se deve, segundo ele, a um *relâchement* (relaxamento) momentâneo de nosso espírito, cotidianamente submetido à disciplina lógica. A “mentalidade primitiva”, portanto, corresponderia a uma tendência originalmente dominante, mas que foi sendo “recalcada” à medida que o pensamento lógico foi se desenvolvendo. Com isto, conclui-se que a persistência dos mitos em nossa sociedade ocidental, moderna, seria apenas um reflexo dessa “tendência originalmente dominante” da afetividade do espírito humano. Esta concepção do pensamento mítico como um pensamento tipicamente primitivo e, por outro lado, do pensamento científico como um pensamento tipicamente ocidental, foi duramente criticada por Lévi-Strauss, como mostrarei mais adiante.

---

30 “[...] relation avec la nature et l'orientation constante de la mentalité propre aux 'primitifs’”.

31 “Si éloignés que nous nous croyions de la mentalité qui les a produits, ce spectacle nous captive et nous retient”.

### 1.2.5 O “mito vivo” na acepção funcionalista de Malinowski

No capítulo dedicado à mitologia do *kula*<sup>32</sup>, incluso em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, Malinowski (1978) procura entender a atitude mental dos nativos em relação ao seu aspecto mitológico e aos mitos em geral, mostrando a influência destes nas ações práticas (e rituais) da vida social nativa. Ali, o autor apresenta uma rica descrição da paisagem mítica das ilhas que compõem o circuito *kula*, os acidentes geográficos e os lugares que “excitam a imaginação mítica” dos nativos e a atitude de respeito e veneração destes para com aqueles, atestando, com isso, o poder que o mito tem de “transformar” - oferecendo-lhe um significado - a paisagem natural. É nítida aqui a preocupação de Malinowski em apresentar, em “estado bruto”, o ponto de vista dos nativos.

Tenho procurado mostrar como o nativo realmente vê o cenário de suas ações, descrever suas impressões e sensações relativas a esses lugares, da forma como as pude perceber em seu folclore, em suas conversas na aldeia e em seu comportamento ao atravessar esses locais.

Vamos tentar reconstruir aqui a influência dos mitos sobre essa vasta região, mitos esses que lhe emprestam colorido, dão-lhe significado e a transformam em algo vivo e familiar. O que antes era um simples rochedo, agora assume personalidade; o que era apenas um pontinho no horizonte, transforma-se num ponto de referência importante, consagrado pela associação romântica com os heróis; um acidente geográfico sem importância adquire um significado, sem dúvida obscuro, mas repleto de intensa emoção (MALINOWSKI, 1978, p. 228).

Antes, porém, de tratar dos mitos associados ao *kula*, Malinowski, ao colocar em questão o que é mito para os próprios nativos e se eles fazem alguma distinção entre os fatos reais e os fatos míticos, ordena o seu folclore (especificamente o dos nativos de Boyowa) – definido como a tradição verbal, o acervo de contos, lendas e textos legados por gerações anteriores - nas seguintes categorias: a) *libogwo* (o “falar antigo”), diz respeito às velhas tradições tidas como verdadeiras; b) *kukwanebu*, refere-se aos contos de fadas, que relatam acontecimentos não verdadeiros e têm a função de divertir em épocas específicas do ano; c) *wosi*, que são as canções diversas; d) *vinavina*, as canções entoadas durante os folguetos e em ocasiões especiais; e) *megwa* ou *yopa*, indicam as fórmulas mágicas. Tal distinção, segundo Malinowski, se dá por nome, função, cenário social e por certas características formais. Mas seu interesse concentra-se, sobretudo, na primeira categoria (*libogwo*), que se

---

<sup>32</sup> O *kula* é um complexo sistema de troca, de atividades semi-econômicas e semi-cerimoniais, de acordo com Malinowski (1978), ou um sistema de prestações e contraprestações totais, “uma espécie de grande *potlach*”, segundo Mauss (2003a).

divide em contos históricos, por um lado, e mitos (*lili'u*), por outro, quer dizer “narrativas em que [os nativos] acreditam profundamente, pelas quais têm grande respeito e que exercem influência ativa no seu comportamento e na vida tribal” (MALINOWSKI, 1978, p. 229). No entanto, Malinowski reconhece que esta distinção entre acontecimentos reais ou históricos e acontecimentos míticos não pode ser estabelecida de maneira tão simples assim, uma vez que os nativos não se preocupam em teorizá-la; basta-lhes apenas saber reconhecer se um acontecimento é ou não um *lili'u*, sem a necessidade de justificar esta certeza. Aliás, para o nativo, o relato mítico é tão verídico quanto o relato histórico, assim como o fato mítico é tão real quanto o fato histórico e esta realidade se expressa justamente no comportamento, atitudes ou ações, miticamente orientados, do nativo<sup>33</sup>.

Seria complicado também tentar estabelecer tal distinção - como faz Malinowski - com base numa escala de tempo, reservando os tempos passados mais remotos aos acontecimentos míticos, e os mais recentes, às ocorrências históricas. Conforme afirma o próprio Malinowski (1978, p. 230), os nativos não têm nenhuma noção de escala temporal na qual os acontecimentos (míticos ou históricos) se ordenam numa linha evolutiva ou simplesmente cronológica:

As noções relativas a épocas de tempo estão ausentes de seu pensamento; o passado é um vasto acervo de acontecimentos, e a linha que separa os mitos dos acontecimentos históricos não coincide com quaisquer divisões em períodos de tempo específicos e distintos uns dos outros.

Então, como os nativos sabem que um determinado relato é um *lili'u* e não um mero

---

33 Evans-Pritchard (1962) observou que Malinowski foi uma exceção entre os antropólogos de sua época que deram pouca importância à diferenciação entre história, mito, lenda, anedota e folclore, dada pelo próprio povo em estudo. O antropólogo, diz Evans-Pritchard, não costuma usar a palavra-geral “tradição” para incluir todas as histórias sobre o passado, preferindo usar “história” para se referir àquilo que lhe parece ser mais ou menos provável e, em oposição, “mito”, para o que lhe parece ser improvável ou impossível. Embora postule esta diferenciação, Malinowski tenta estabelecê-la a partir do ponto de vista dos nativos. Mito e história, na análise de Evans-Pritchard (1962, p. 53, minha tradução), são diferentes antes no “caráter” do que “no grau ao qual eles podem ser substantivados pelo apelo à evidência ou a leis de ciência natural” (“myth and history are in important respects different in character, not just in the degree to which they can be substantiated by appeal to evidence or to the laws of natural science”) - “uma história pode ser verdadeira, ainda que mítica no caráter, ou ser falsa ainda que histórica no caráter” (“a story may be true yet mythical in character, and a story may be false and yet historical in character”). Então quais são as características do mito que o torna distinto da história? Evans-Pritchard (1962, p. 53, minha tradução), apresenta as seguintes: a) o mito se relaciona mais com a significância moral das situações do que com a cadeia sucessiva de eventos; b) ele é alegórico ou simbólico na forma; c) ao contrário da história, encapsulada numa cadeia de eventos que se sucedem no tempo, o mito constitui-se numa fusão entre presente e passado, pois tende a ser sempre atemporal, “localizado além, ou acima, do tempo histórico; e onde é firmemente localizado no tempo histórico, é também, todavia, atemporal no que podia ter acontecido em qualquer tempo – o arquétipo não estando ligado ao tempo ou espaço” (“placed in thought beyond, or above, historical time; and where it is firmly placed in historical time, it is also, nevertheless, timeless in that it could have happened at any time, the archetypal not being bound to time or space”).

conto histórico? A única linha demarcatória que Malinowski consegue perceber, a partir dos depoimentos de seus informantes, provém da distinção estabelecida por estes, se o fato ocorreu no âmbito de sua própria memória, bem como na de seus pais e avós, ou não:

Com efeito, várias vezes pude verificar que, toda vez que eles me contavam alguma coisa do passado que para mim obviamente pertencia à mitologia, achavam necessário enfatizar o fato de que ela se tinha passado não na época de seus pais nem na de seus avós, mas *há muito tempo*, e que era um *lili'u* (MALINOWSKI, 1978, p. 230, minha ênfase).

Como se pode observar neste relato, o autor se contradiz, pois, pouco antes, havia dito que, para os nativos, não existem gradações de “há tempos” ou “há muito tempo”.

Uma outra característica do pensamento mítico dos trobriandeses, apontada por Malinowski (1978, p. 231), é a semelhança dos tipos de vida, das condições sociais e culturais dos personagens míticos e dos “nativos da época atual”. Tal semelhança decorre, segundo ele, da ausência da noção de evolução do mundo ou da sociedade, ou seja, da perspectiva de mudança social. Apesar disto, Malinowski considera possível estabelecer uma linha divisória entre o mundo dos mitos e o mundo real, tendo em vista os acontecimentos e personagens supranormais ou sobrenaturais, característicos do primeiro. Assim, o herói mítico se distingue do herói histórico pelo seu poder mágico, imensamente maior que o do segundo. E o homem normal atual seria, para os trobriandeses, aquele totalmente desprovido de quaisquer dos poderes extraordinários ou mágicos próprios de seus antepassados míticos. De acordo com a explicação mitológica desses nativos, os conhecimentos de magia se perderam no tempo, ao passar das gerações, e, assim, o poder mágico ou supranormal dos homens comuns daquelas ilhas, também se perdeu.

A magia responde, então, a uma “necessidade” importante do “organismo social” dos trobriandeses: segundo Malinowski, ela é o elo entre a tradição mítica e a atualidade<sup>34</sup>. O mito tem, muitas vezes, como função principal, servir de fundamento para um sistema de magia; e a magia, por sua vez, atua na vivificação dos mitos e da tradição: “os mitos cristalizaram-se em fórmulas mágicas (*megwa* ou *yopa*) e a magia testemunha a autenticidade dos mitos” (MALINOWSKI, 1978, p. 232). Os *lili'u* referem-se, portanto, a uma realidade passada, sim, mas “extremamente próxima, muitíssimo viva e verdadeira para os nativos” (MALINOWSKI, 1978, p. 232). A importância sociológica do mito, segundo Malinowski, está justamente na

34 Como observa Lévi-Strauss, a magia é um tema constante na obra de Malinowski: “[...] através de toda a sua obra, encontra-se a tese constantemente repetida de que, no mundo inteiro como nas ilhas Trobriand, a magia intervém por ocasião de 'toda atividade ou empreendimento importante de que o homem não tem firmemente o resultado em seu poder'” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 29).

grande influência que ele exerce - através da magia que o vivifica - na manutenção das instituições sociais dos nativos (o *kula*, por exemplo). Com base nestas observações, Malinowski (1978, p. 232) esboça uma primeira tentativa de definição de mito:

[...] podemos definir o mito como um relato de acontecimentos que para o nativo são sobrenaturais, no sentido de que ele bem sabe que não acontecem nos tempos atuais. Ao mesmo tempo, ele acredita firmemente que eles aconteceram outrora. As narrativas socialmente sancionadas desses acontecimentos, os vestígios que deixaram na superfície da terra, a magia em que deixaram parte de seus poderes sobrenaturais, as instituições sociais que se acham associadas à prática dessa magia, tudo isso mostra que para o nativo o mito constitui uma realidade viva, embora tenha acontecido há muito tempo e numa ordem de coisas em que pessoas eram dotadas de poderes sobrenaturais.

Temos aí uma perfeita definição de mito que procura ser fiel ao ponto de vista dos nativos das ilhas Trobriand; uma definição, portanto, muito particular. O “erro” de Malinowski, do ponto de vista metodológico, surge quando ele, por vezes, busca construir, fundamentado apenas nessas observações muito particulares, definições mais gerais<sup>35</sup>. Ao definir o mito, não como uma simples história contada – um “romance de ficção”, como poderíamos pensá-lo hoje em dia - mas como algo “vivido” pelos trobriandeses, Malinowski (1986) expande a abrangência restrita desta definição para qualquer “sociedade primitiva”. Em outras palavras, em se tratando de “cultura primitiva”, a função social do mito, para ele, é sempre a mesma, em qualquer sociedade particular. Desse exercício precipitado de generalização, surge, então, uma segunda tentativa de definição:

[...] o mito quando estudado vivo não é simbólico, mas sim uma expressão direta de seu próprio tema; não é uma explicação para satisfazer um interesse científico, mas a ressurreição, pela narrativa, de uma realidade primeva, contada para satisfazer profundas necessidades religiosas, anseios morais, submissões sociais, afirmações e mesmo exigências práticas. Na cultura primitiva o mito preenche uma função indispensável; expressa, valoriza e codifica a crença; salvaguarda e reforça a moralidade; garante a eficiência do ritual e contém regras práticas para guiar o homem. Assim, o mito é um ingrediente vital da civilização humana; não é um conto desprezível, mas uma força ativa muito elaborada; não é uma explicação intelectual ou uma fantasia artística, mas um esquema pragmático da sabedoria moral e da fé primitivas (MALINOWSKI, 1986, p. 160).

---

35 Lévi-Strauss chama o método de Malinowski de “intuitivo” e o condena por suas “construções apressadas”, que misturam empirismo e dogmatismo: “[...] a idéia de que a observação empírica de uma sociedade qualquer permite atingir motivações universais, aparece nela [na obra de Malinowski] constantemente, como um elemento de corrupção que corrói e diminui o alcance de notações, das quais se conhece, aliás, a vivacidade e riqueza” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 29).

Malinowski constrói esta sua teoria funcionalista sobre o mito em oposição à idéia do “mito etiológico” - presente, segundo ele, na visão corrente da antropologia de sua época -, que pretende “explicar” por que algo existe ou acontece ou, ainda, a “origem” das coisas. Na visão utilitária de Malinowski, os mitos não “funcionam” com o propósito de satisfazer tais necessidades intelectuais (no sentido de explicar algo; por exemplo, as crenças, as tradições e as instituições), mas sim com o de satisfazer as necessidades de ordem prática que asseguram a vida social dos nativos:

Essas histórias não existem apenas em função do ócio, nem como simples narrativas, fictícias ou verdadeiras; para os nativos elas constituem a afirmação de uma realidade primeva, maior e mais relevante, que determina a vida presente, os destinos e as atividades da humanidade, e cujo conhecimento fornece ao homem motivos para ações morais e rituais, tanto quanto indicações sobre como desempenhá-las (MALINOWSKI, 1986, p. 166).

Assim, sendo um tipo de história sagrada, presente de forma eficaz nos rituais, na constituição moral e na organização social desses nativos, os mitos constituem uma parte integrante e ativa da “cultura primitiva”. Eles não apenas justificam a existência de certas instituições, como também fornecem um sentido moral às ações de ordem prática do “homem primitivo”. Através deles, a tradição se vivifica nas práticas rituais. Para Malinowski, assim como para Durkheim (1996), mito e rito se complementam e se perpetuam, um ao outro<sup>36</sup>. Mas, ao contrário deste último, Malinowski não se preocupa tanto com o que o mito “representa” para aquelas sociedades, mas com o que ele “faz” ou pode fazer por elas. A despeito das “falhas” de sua teoria funcionalista acerca da cultura, a idéia de se estudar o mito “vivo”, sobretudo nas chamadas “sociedades contemporâneas” - que é o que me interessa aqui -, é retomada, neste trabalho, pelo seu elevado poder heurístico.

---

<sup>36</sup> Lévi-Strauss (2003, p. 267), ao questionar “porque todos os mitos não correspondem a ritos, e inversamente; porque esta homologia só é demonstrável num pequeno número de casos; enfim e sobretudo, qual é a razão desta estranha duplicação” e tomando para a análise um mito Pawnee (índios das planícies da América do Norte) – o do “rapaz grávido”, que compõe uma série de mitos concernentes à origem dos poderes xamanísticos -, afirma que esta homologia nem sempre existe e, quando existe, representa apenas um caso particular de uma relação mais geral (diríamos estrutural) entre mito e rito e entre os próprios ritos. Não se trata, segundo ele, de uma relação mecânica tal como sugerido por Durkheim, Lévy-Bruhl, Malinowski e tantos outros, mas sim de uma relação dialética que se dá no seio de uma estrutura mais ampla que transcende os limites geográficos e históricos de uma sociedade.

### 1.2.6 Leach: o mito como forma de argumentação

Edmund Leach (ex-aluno de Malinowski) foi um dos primeiros a atacar a abordagem funcionalista do mito, que o concebe como um elemento integrante e funcional de um todo coerente. Como afirma em seu estudo sobre os sistemas políticos da Alta Birmânia,

[...] os vários aspectos de uma cultura são necessariamente integrados para formar um todo coerente; por conseguinte, os mitos de um povo devem ser mutuamente coerentes – para qualquer grupo de pessoas há sempre uma cultura, um sistema estrutural, um conjunto mutuamente coerente de mitos (LEACH, 1996, p. 308).

O estudo de Leach sobre a mitologia dos kachin, inserido na discussão mais ampla sobre sua estrutura social instável e seus variados sistemas políticos, o levou a postular a tese do “mito como justificação da facção e da mudança social”. Este antropólogo inglês percebeu que as contradições e incoerências inerentes a essa mitologia são mais significativas que as uniformidades, no que diz respeito à estrutura social (altamente complexa) desses povos. Concebeu esta mitologia mais como um sistema de idéias do que como um sistema de regras ou um conjunto ordenado de eventos históricos, desaparecendo assim a necessidade de coerência formal nas tradições – e esta é uma distinção fundamental entre o seu pensamento e o de Malinowski. Considerou, enfim, o mito, nessas sociedades, como o suporte para a afirmação de um *status* social, tanto do narrador da história mítica, quanto do clã ou da facção a qual ele pertence. Uma das razões (talvez a principal) de seu distanciamento em relação ao pensamento de Malinowski é descrita, pelo próprio Leach, nestas palavras:

Desde o tempo de Malinowski tem sido lugar-comum afirmar que o mito serve para sancionar o comportamento social e para validar os direitos de indivíduos e grupos específicos dentro de um sistema social particular. Como todo sistema social, por estável e equilibrado que possa ser, contém facções opostas, há de haver por força mitos diferentes para validar os direitos particulares de grupos diferentes de pessoas. O próprio Malinowski percebeu isso e a idéia foi defendida por outros – notadamente Fortes e Firth. Porém a tese desses autores, se é que os entendo corretamente, é a de que, quaisquer que possam ser as tensões e oposições dentro de um sistema social, a estrutura global está de certo modo em equilíbrio, onde as reivindicações de um grupo contrabalançam as de outro [...].

O que estou sugerindo é exatamente o oposto disso. Mito e ritual são uma linguagem de signos em função da qual se expressam as pretensões a direitos e a *status*, mas é uma linguagem de argumentação, e não um coro em harmonia. Se o ritual é às vezes um mecanismo de integração, pode-se igualmente dizer que ele é frequentemente um mecanismo de desintegração (LEACH, 1996, p. 319).

Leach observa que os *gumlao* e os *gumsa* (as duas facções rivais dos kachin), não põem em discussão os fatos de um mito comum narrado por seus opositores; o que contestam são as deduções éticas que estes fazem a partir deste mesmo mito. Daí, ele extrai a idéia do mito como uma mera “linguagem de argumentação”. A partir de um mesmo conteúdo mítico, os *gumlao* podem justificar a sua superioridade frente aos *gumsa* e vice-versa.

Esta argumentação de Leach pode parecer interessante a este estudo do mito da “Manchester Mineira”, caso este seja tomado como instrumento (simbólico) de argumentação acerca da importância – e, mais do que isto, da superioridade – de uma classe (a dos empresários), em detrimento de outra (a dos trabalhadores), no processo de industrialização e modernização da cidade de Juiz de Fora. O problema é que Leach, tal como a maioria dos antropólogos que se dedicaram ao estudo dos mitos dos povos ditos “primitivos”, embora postule o conflito interno nestas sociedades, toma o mito como um produto de uma tradição comum (tendo em vista que os mesmos conteúdos míticos – enquanto meios ou instrumentos de argumentação ou comunicação – são válidos tanto para os *gumsa* quanto para os *gumlao*, embora os fins éticos de suas narrativas sejam contrastantes e se introduzam nelas alguns conteúdos complementares, secundários, para se atingir tais fins); ou seja, o mito, em geral, surge como algo acabado, dado por uma tradição mais ou menos comum e que está pronto para ser utilizado como argumento de defesa ou de condenação do *status* social de uma determinada classe, e não como algo construído para dissimular uma “tradição” que não é naturalmente comum, ou seja, um modo de “inventar uma tradição”<sup>37</sup>.

Leach não é funcionalista ao modo de Malinowski, mas sua abordagem sobre o mito é tão utilitarista quanto a deste último. Enquanto um enfatiza a utilidade prática do mito em vista da coerência, coesão e harmonia do organismo social, o outro prefere enxergar a sua utilidade retórica na argumentação afirmativa ou depreciativa de um determinado *status* (a justificativa de uma posição superior ou inferior) de uma ou de outra facção. Em trabalhos posteriores, Leach (1983) adota o método estrutural proposto por Lévi-Strauss a partir da teoria lingüística moderna, na análise de mitos ocidentais – com destaque para alguns mitos bíblicos<sup>38</sup> -, enfatizando, no entanto, as significações e funções políticas de que estão

37 Valho-me aqui da definição de “tradição inventada” proposta por Hobsbawm e Ranger (2002, p. 9), que se refere a “um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade com um passado histórico apropriado”. Neste sentido, a “tradição industrial e modernizante” de Juiz de Fora, narrada pelo mito da “Manchester Mineira” na prática turística aqui investigada, é também algo inventado.

38 Refiro-me especialmente aos seguintes artigos que compõem a coletânea organizada por Roberto DaMatta (LEACH, 1983): “O gênese enquanto um mito”; “A legitimidade de Salomão” e “Nascimento virgem”.

investidos, tal como já o havia feito, anteriormente, em relação aos mitos dos kachin em seu *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. Se, por um lado, a confusão das diversas versões de um mito pode revelar as contradições enfrentadas pelo homem – sejam as existenciais, sejam as resultantes da prática social –, por outro, a função do mito é assegurar a mediação dessas contradições, tornando-as suportáveis. No entanto, tal função só pode se revelar quando se toma para análise, não mitos isolados, mas sim um conjunto suficientemente vasto de narrativas míticas que apresentem semelhanças e diferenças. Aplicando esta análise ao problema da legitimidade do poder de Salomão, por exemplo, Leach (1983) mostra que o texto bíblico é aparentemente contraditório, mas arranjado de tal maneira que Salomão é mantido sempre como o herdeiro legítimo do poder. Neste sentido, o mito não soluciona o problema das contradições de caráter social ou existencial, harmonizando-as numa suposta versão autêntica; pelo contrário, ele apenas mascara estas contradições.

#### 1.2.7 Pensamento mítico e estruturalismo em Lévi-Strauss

Para Lévi-Strauss, o pensamento mítico dos povos “primitivos”, ao contrário do que supunha Malinowski, é também um pensamento desinteressado, ou seja, não necessariamente vinculado às questões de ordem prática, e, ao contrário do que supunha Lévy-Bruhl, para o qual esse pensamento era completamente determinado pelas representações místicas e emocionais, ele é um “modo intelectual de pensar”, tão semelhante quanto distinto de nosso modo científico de pensar (LÉVI-STRAUSS, 1978). Em relação ao mito, como objeto de investigação e análise, a distinção crucial entre Malinowski e Lévi-Strauss é antes de método do que propriamente conceitual: um está interessado na função pragmática do mito em relação ao organismo (ou estrutura) social, o outro, na própria estrutura do mito, ou melhor, na lógica do pensamento mítico, que ele designou, muito adequadamente, como “mito-lógica”. Com suas *Mitológicas*, Lévi-Strauss quis mostrar que o pensamento mítico é dotado de uma lógica própria, com sua estrutura própria, e que, portanto, não é uma forma pré-lógica de pensar, como havia pensado, anteriormente, Lévy-Bruhl.

Em sua análise colossal dos mitos ameríndios, Lévi-Strauss não parte de uma definição prévia do que seja ou não o mito, nem de uma classificação preconcebida de acordo com os fins que ele deve satisfazer; mais importante, segundo ele, é deixar que o próprio mito revele a sua natureza:

[...] rejeitamos as opiniões precipitadas sobre o que é e o que não é mítico e reivindicamos para nosso uso toda e qualquer manifestação da atividade mental ou social das populações estudadas que, durante a análise, se revelar capaz de completar o mito ou esclarecê-lo, mesmo que não constitua, no sentido que os músicos dão ao termo, um acompanhamento “obrigatório”. [...] evitamos qualquer referência às classificações preconcebidas dos mitos em cosmológicos, sazonais, divinos, heróicos, tecnológicos etc. Aqui, mais uma vez, cabe ao mito, submetido à prova da análise, revelar sua própria natureza e se enquadrar dentro de um tipo; meta inatingível para o mitógrafo enquanto ele se basear em características externas e arbitrariamente isoladas. (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 22-23).

Seria praticamente impossível resumir, em poucas linhas, o pensamento complexo – e poder-se-ia dizer ainda enigmático – de Lévi-Strauss acerca do mito, ou melhor, do pensamento mítico. E ele chega mesmo ao extremo de considerar sua própria obra sobre os mitos ameríndios como um mito:

Como os mitos se fundam, eles próprios, em códigos de segunda ordem (sendo os de primeira ordem aqueles em que consiste a linguagem), este livro forneceria o esboço de um código de terceira ordem, destinado a garantir a tradutibilidade recíproca de vários mitos. Por essa razão, não é equivocado considerá-lo como um mito, o mito da mitologia (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 31).

A obra de Lévi-Strauss dedicada ao pensamento (mítico) dos “selvagens”, além de extensa, é densa demais para ser apresentada sem distorções neste breve resumo. Não irei apresentar aqui mais do que um traçado geral – e, por sinal, muito grotesco - do seu complexo método estrutural de análise dos mitos - inspirado na teoria lingüística moderna (em especial, Roman Jakobson e Ferdinand Saussure) - e de seu conceito acerca do pensamento mítico.

Em seu conhecido artigo *The Structural Study of Myth*, publicado pela primeira vez no *Journal of American Folklore*, em 1955, Lévi-Strauss estabelece as bases da análise estrutural dos mitos, partindo do pressuposto de que seria “necessário ampliar os quadros de nossa lógica, para incluir aí operações mentais, aparentemente diversas das nossas, mas que não deixam de ser de natureza intelectual” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 238). O que ele quer dizer com isto é que não é possível compreender a lógica do pensamento mítico com base em nossas categorias (essencialmente aristotélicas), pois o mito tem a sua lógica própria. A idéia fundamental é que, acima das aparentes contradições, incoerências e variações de conteúdo das narrativas míticas, há uma estrutura invisível, invariante e permanente. Esta estrutura (abstrata) do pensamento mítico de que fala Lévi-Strauss nada tem a ver com a estrutura social (concreta), tal como definida por Radcliffe-Brown (1973); ela reside no plano do

inconsciente coletivo. Esta constatação responde à questão fundamental de que parte Lévi-Strauss (2003, p. 39): “se o conteúdo do mito é inteiramente contingente, como compreender que, de um canto a outro da terra, os mitos se pareçam tanto”? Ele sustenta que é a partir do método da lingüística moderna (sobretudo de Saussure) que devemos buscar esta compreensão, uma vez que o mito é parte integrante da língua: “é pela palavra que ele se nos dá a conhecer, ele provém do discurso” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 240). Mas, o mito situa-se, ao mesmo tempo, na linguagem e além dela. A distinção que Saussure estabelece entre língua (ligada a um tempo reversível) e palavra (ligada a um tempo irreversível) é o ponto de partida do método estrutural de Lévi-Strauss. Embora o mito pertença, simultaneamente, ao domínio da palavra e ao domínio da língua em que é formulado, ele reside ainda num terceiro nível, que transcende estes dois primeiros – daí a sua originalidade em relação aos outros fatos lingüísticos. A partir desta comparação, Lévi-Strauss (2003, p. 242) postula as seguintes hipóteses:

- 1) Se os mitos têm um sentido, este não pode se ater aos elementos isolados que entram em sua composição, mas à maneira pela qual estes elementos se encontram combinados.
- 2) O mito provém da ordem da linguagem, e faz parte integrante dela; entretanto a linguagem, tal como é utilizada no mito, manifesta propriedades específicas.
- 3) Essas propriedades só podem ser pesquisadas acima do nível habitual da expressão lingüística; dito de outro modo, elas são de natureza mais complexa do que as que se encontram numa expressão lingüística de qualquer tipo.

Lévi-Strauss passa então a encarar o mito como formado de grandes unidades constitutivas (mitemas) que, por sua vez, derivam daquelas unidades que intervêm na estrutura da língua (fonemas, morfemas, semantemas); mas as primeiras situam-se num nível mais elevado, o da oração. Cada uma destas grandes unidades constitutivas do mito tem a natureza de uma relação, mas Lévi-Strauss observa que suas verdadeiras unidades constitutivas, não são relações isoladas, mas sim “feixes de relações”. Assim, a análise dos mitos pelo método estrutural se parece com a leitura que um músico faz de uma partitura: na horizontal, tem-se as linhas melódicas (cadeias sintagmáticas); na vertical, as linhas harmônicas (séries paradigmáticas). O estruturalista, em geral, direciona sua análise mais para a harmonia do mito (a estrutura) do que para a sua melodia (a narrativa). O método consiste em decompor cada uma das várias narrativas de um mito em vários mitemas (geralmente, frases predicativas), descolando-as de suas cadeias sintagmáticas de origem para recompô-las num eixo paradigmático (feixe de relações) – o da harmonia. Os mitos são assim retirados de seus contextos específicos e elevados ao nível da estrutura, nesta mirabolante operação

proposta por Lévi-Strauss.

O estruturalista não se preocupa em buscar a versão “autêntica” ou “primitiva” do mito, uma vez que, para ele, o mito se define como o conjunto de todas as suas versões. Como disse Lévi-Strauss, “o mito permanece mito enquanto é percebido como tal” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 250). Na análise estrutural, é fundamental, portanto, considerar todas as variações míticas possíveis, a fim de fazer aparecer a estrutura que dá sustentação a toda e qualquer forma particular de pensamento mítico. A distinção entre mito (contingência cultural) e pensamento mítico (estrutura universal) é crucial na abordagem de Lévi-Strauss, e é ilustrada por ele com uma analogia entre o mito e o cristal:

Se se nos permite uma imagem temerária, o mito é um ser verbal que ocupa, no domínio da palavra, um lugar comparável àquele que cabe ao cristal no mundo da matéria física. Face à língua, de uma parte, da palavra, de outra, sua posição seria, com efeito, análoga a do cristal: objeto intermediário entre um agregado estatístico de moléculas e a própria estrutura molecular. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 265).

O pensamento mítico para Lévi-Strauss, longe de ser um pensamento fabuloso - distante da realidade - como se acreditou por muito tempo, é como uma espécie de “*bricolage* intelectual”, ou seja, uma “ciência do concreto”, um modo de pensar tão científico quanto o nosso, embora muito diferente daquilo que, em geral, consideramos digno de ser chamado “científico”. Como é possível que um pensamento aparentemente tão grotesco, tão contraditório, tão absurdo face à nossa lógica, seja elevado a tão nobre categoria (a da ciência)? Lévi-Strauss dirá: através de sua própria “lógica do concreto”, que se funda em observações e reflexões que não têm necessariamente um sentido pragmático, mas que consistem numa exploração especulativa do mundo sensível “em termos de sensível” (LÉVI-STRAUSS, 2007, p. 31). Assim, o objeto dessa “ciência” não é de ordem prática; antes de satisfazer às necessidades, ela corresponde a exigências intelectuais. Os “primitivos” não conhecem diferentes espécies de animais e vegetais porque elas são úteis, pelo contrário, tais espécies são consideradas úteis ou interessantes porque são antes conhecidas. O pensamento abstrato, como mostra Lévi-Strauss, não é exclusividade dos povos civilizados; no entanto, o “pensamento indígena”, tal como descortinado em suas *Mitológicas*, funda-se numa lógica (binária) cujas categorias são antes empíricas ou sensíveis (como o cru e o cozido, o fresco e o podre, o molhado e o queimado etc.) do que abstratas.

Assim como o *bricolage*, no plano técnico, é um modo de fazer a partir do que já se tem em mãos, ou seja, os resíduos de construções e destruições anteriores, o pensamento

mítico, no plano intelectual, é um modo de pensar a partir do que já se tem em mente, ou seja, os perceptos oriundos de experiências anteriores.

[...] o *bricoleur* é aquele que trabalha com suas mãos, utilizando meios indiretos se comparados com os do artista. Ora, a característica do pensamento mítico é a expressão auxiliada por um repertório cuja composição é heteróclita e que, mesmo sendo extenso, permanece limitado; entretanto, é necessário que o utilize, qualquer que seja a tarefa proposta, pois nada mais tem à mão. Ele se apresenta, assim, como uma espécie de *bricolage* intelectual, o que explica as relações que se observam entre ambos (LÉVI-STRAUSS, 2007, p. 32).

De acordo com Lévi-Strauss, os elementos da reflexão mítica situam-se a meio-caminho entre perceptos e conceitos, tal como os signos lingüísticos, segundo Saussure, estão entre a imagem e o conceito. Como elo entre estas duas coisas, o signo desempenha, ao mesmo tempo, os papéis de significante e significado. Ele é um ser concreto, tal como a imagem, e tem ainda um poder referencial, tal como o conceito; o signo, nesse sentido, é então a síntese entre imagem e conceito. Mas, enquanto o conceito tem uma capacidade referencial ilimitada, a do signo é limitada – limitação esta que é dada pela própria língua ou cultura na qual a imagem é significada. Entretanto, como mostra Lévi-Strauss, esta diferença não é absoluta.

Poder-se-ia então sugerir que o cientista (que opera com conceitos) interroga o universo, enquanto que o *bricoleur* (que opera com signos) se volta para um conjunto de fragmentos de obras humanas, um “subconjunto da cultura”. No entanto, o cientista “dialoga não com a natureza pura mas com um determinado estado da relação entre a natureza e a cultura definível pelo período da história no qual ele vive, pela civilização que é a sua e pelos meios materiais de que dispõem” (LÉVI-STRAUSS, 2007, p. 35). Neste sentido ele é tão limitado quanto o *bricoleur*, mas está sempre procurando uma passagem para situar-se além do estado da civilização que é o seu, enquanto que o *bricoleur* permanece sempre aquém.

Outra maneira de diferenciar o signo do conceito, salientada por Lévi-Strauss, é que, enquanto este se pretende integralmente transparente em relação à realidade, aquele “aceita, exige mesmo, que uma certa densidade de humanidade seja incorporada ao real” (LÉVI-STRAUSS, 2007, p. 35). Dito de outra forma, o “pensar por conceitos” consiste numa tentativa de naturalizar uma realidade humanizada (generalização), ao passo que o “pensar por signos” consiste em humanizar uma realidade naturalizada (significação). Os conceitos se pretendem universais; já os signos são culturalmente limitados – estes sempre significam algo para alguém (determinado). A árvore, por exemplo, enquanto conceito biológico (abstração) é

comum a todos os povos, mas uma árvore pode significar ou simbolizar coisas distintas para povos ou grupos sociais distintos. Mas, mesmo esta distinção, segundo Lévi-Strauss, não é tão rígida assim, de modo que o pensamento mítico (que opera com signos) possa produzir generalizações, tal como o faz o pensamento científico (que opera com conceitos).

A imagem não pode ser a idéia, mas ela pode desempenhar o papel de signo ou, mais exatamente, coabitar com a idéia no interior de um signo; e, se a idéia ainda não está lá, respeitar seu futuro lugar e fazer-lhe aparecer negativamente seus contornos. A imagem é fixa, está ligada de forma unívoca ao ato de consciência que a acompanha, mas se o signo e a imagem tornada significante ainda não tem compreensão, ou seja, se lhes faltam relações simultâneas e teoricamente ilimitadas com outros seres do mesmo tipo (o que é privilégio do conceito), já são permutáveis, isto é, suscetíveis de manter relações sucessivas com outros seres, se bem que em número limitado, e, como se viu, em condições de formar sempre um sistema onde uma modificação que afete um elemento interessará automaticamente a todos os outros: nesse plano a extensão e a compreensão dos lógicos existem não como dois aspectos distintos e complementares mas como realidade solidária. Compreende-se, assim, que o pensamento mítico, se bem que aprisionado pelas imagens, já possa ser generalizado e, portanto, científico; ele trabalha também por analogias e aproximações, mesmo que, como no caso do *bricolage*, suas criações se reduzam sempre a um arranjo novo de elementos cuja natureza só é modificada à medida que figurem no conjunto instrumental ou na disposição final (que, salvo pela disposição interna, formam sempre o mesmo objeto) (LÉVI-STRAUSS, 2007, p. 36).

O interessante no pensamento mítico é que, nesta sua incessante reconstrução com base nos mesmos “materiais”, os antigos fins passam a desempenhar o papel de meios: o que era significado se transforma em significante, e vice-versa. O pensamento mítico, para Lévi-Strauss, é científico dentro dos limites do inventário de seus meios disponíveis e preconcebidos. O produto deste pensamento mítico-científico representa sempre um compromisso entre a estrutura do conjunto e o projeto. Enfim, não é a mentalidade produtora deste pensamento mítico que é limitada – incapaz de realizar operações lógicas -, mas sim os “materiais” com os quais ela opera, transformando-os em pensamento, tal como acontece no *bricolage*, cuja “poesia não se limita a cumprir ou executar, ele não 'fala' apenas com as coisas, mas também através das coisas; narrando, através das escolhas que faz entre possíveis limitados, o caráter e a vida de seu autor” (LÉVI-STRAUSS, 2007, p. 37).

Portanto, a peculiaridade do pensamento mítico, segundo Lévi-Strauss, não está no seu caráter ilógico ou pré-lógico, mas na sua própria lógica, ou seja, na elaboração de conjuntos estruturados, utilizando e recompondo, em novos arranjos, resíduos e fragmentos de fatos. Neste caso, pensa-se com o que se tem em mente (memória). A ciência, ao contrário, sempre

em marcha, “cria seus meios e seus resultados sob a forma de fatos, graças às estruturas que fabrica sem cessar e que são suas hipóteses e teorias” (LÉVI-STRAUSS, 2007, p. 37). Mas, não se trata de dois estágios ou de duas fases distintas da evolução do conhecimento humano. Ambos são formas igualmente válidas de conhecer e de se pensar o mundo das coisas e dos fatos e, mais ainda, de se reconhecer e de se (re)pensar como parte integrante deste mundo mítico-factual.

Nesse sentido, o pensamento mítico não é necessariamente um modo de pensar “selvagem”, típico de um suposto “homem primitivo”, mas, pelo contrário, é um “universal” – o que quer dizer que todos os homens, de todas as culturas ou “estágios evolutivos” da humanidade (se se quiser utilizar ainda o obsoleto ponto de vista dos evolucionistas) pensam miticamente. Mesmo nós, os “civilizados”, os “modernos”, que desde cedo aprendemos a pensar cientificamente, pensamos, não raro, com os mitos que habitam o nosso imaginário, sem, no entanto, apercebermo-nos disto.

Para Lévi-Strauss (1978), a oposição entre Mitologia e História também não é tão rígida como estamos habituados a pensar, a despeito do caráter estático e fechado da primeira (que combina, de infinitas maneiras, os mesmos elementos mitológicos, embora num sistema fechado) e do caráter mais dinâmico e aberto da segunda (que procede da mesma maneira que a primeira, embora introduza, na combinação, células explicativas novas, mas que eram originariamente mitológicas). Comparando a diversidade dos relatos históricos de caráter mítico - contados por herdeiros de tradições diferentes, de grupos sociais distintos - com a diversidade dos relatos históricos de caráter científico - escritos por diferentes historiadores, de diferentes tradições intelectuais e com alinhamentos políticos diversos – Lévi-Strauss (1978, p. 62) levanta a questão: “Quando tentamos fazer História científica, fazemos porventura algo científico ou adotamos também a nossa própria mitologia nessa tentativa de fazer História pura?”. Ele defende assim a idéia de que a História, em nossas sociedades, substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, embora esta tenha por finalidade, nas sociedades sem escrita e sem arquivos, “assegurar, com um alto grau de certeza [...], que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado”, enquanto que “para nós, o futuro deveria ser sempre diferente, e cada vez mais diferente do presente, dependendo algumas diferenças, é claro, das nossas preferências de caráter político” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 63-64). E conclui que para transpormos o muro que existe em nossa mente entre Mitologia e História, é necessário estudar “Histórias concebidas não já como separadas da Mitologia, mas como uma continuação da mitologia” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 64).

### 1.2.8 Mito político, poder simbólico e mitos modernos

Farei agora um brevíssimo excursus sobre o conceito de “mito político”, a fim de contrapô-lo à noção antropológica de mito discutida acima. Este conceito nasceu no início do século XX, na forma de um revisionismo marxista muito particular. É sobretudo a Georges Sorel que se deve esta expressão e o seu primeiro esforço de teorização, que se dá a partir do “sentido de crise e de desconfiança de muitos intelectuais e políticos europeus, que viam na sociedade urbanizada e industrial do fim do século uma realidade em precipitada e, talvez, incontrolável ‘decadência’” (BONAZZI, 1992, p. 755). Em seu *Réflexions sur la violence*, escrito entre 1905 e 1907, Sorel concebe a “greve geral proletária” como um mito que envolve um conjunto de imagens capazes de resgatar um sentimento comum (socialista) de luta contra a sociedade moderna, capitalista. Antes que um ato do intelecto, o mito político, para ele, consistia num ato de vontade, “baseado na aprendizagem intuitiva – imediata, global e não analítica – de uma verdade ligada às mais fortes tendências de um povo, de um partido, de uma classe e, por isso, particularmente apto a sustentar a ação política de massa” (BONAZZI, 1992, p. 755). É nítida aqui a influência de Vico e sua concepção do mito como uma verdade extraída naturalmente a partir de uma necessidade comum de uma coletividade e, principalmente, do intuitivismo de Henri Bergson. Percebe-se ainda, na obra de Sorel, a influência de Nietzsche, para quem “o entendimento (ou a razão) era o freio da ação” (MIGUEL, 2000, p. 32). Foi então no contexto histórico e intelectual daquela virada de século - o sentido de crise de uma sociedade burguesa nos moldes do liberalismo clássico e as disputas entre teorias racionalistas e irracionais – que se desenvolveu o conceito soreliano de mito político, apropriado e reformulado, posteriormente, pela direita, nas suas duas concepções românticas: a “conservadora” - como a de Maurice Barrès (com sua idéia de culto à pátria e aos mortos), por exemplo - e a “nazista” – como a de Alfred Rosenberg, de onde emerge a idéia de mito político racista (BONAZZI, 1992).

Ernest Cassirer foi um dos primeiros a reagir contra o uso nazista do mito político – para ele, uma verdadeira arma contra a razão. Herdeiro da tradição filosófica de Kant, por via da escola neokantiana de Marburgo (Alemanha), Cassirer, como filósofo da cultura, desenvolveu sua filosofia das formas simbólicas com base numa teoria da evolução histórica da humanidade. Considerou, assim, o mito como uma forma genuína e verdadeiramente humana de conhecimento (ainda que característica de um homem “primitivo”), mas que tenderia a desaparecer na medida em que o processo de individualização psicológica, moral e

política do homem avançasse, culminando com a vitória definitiva da razão sobre o mito – este, concebido como fonte da irracionalidade humana (BONAZZI, 1992). Por isso, preocupou-se com o uso nazista do mito político como uma técnica tão poderosa e destrutiva quanto à de produzir armamentos. Tratando dos mitos políticos modernos e do seu caráter distinto em relação aos mitos primitivos, Cassirer (2003, p. 327) vê nos primeiros a combinação de duas atividades humanas: a do *homo magus* (o feiticeiro) e a do *homo faber* (o artesão).

O mito foi sempre descrito como o resultado de uma atividade inconsciente e como um produto livre da imaginação. Mas aqui encontramos o mito feito de acordo com um plano. Os novos mitos políticos não crescem livremente; não são frutos bravios de uma imaginação exuberante. São coisas artificiais fabricadas por artesãos hábeis e matreiros. Estava reservado ao século XX, à grande era da técnica, desenvolver uma nova técnica de mito. A partir de agora os mitos podem ser fabricados no mesmo sentido e de acordo como os mesmos métodos utilizados no fabrico das outras armas – as metralhadoras e os aviões.

Cassirer desenvolve sua tese sobre os mitos políticos de nossa era moderna, sobretudo aqueles produzidos no âmbito dos estados totalitários europeus da primeira metade do século XX, a partir de sua preocupação com o grau de irracionalidade ao qual havia chegado a humanidade, tendo em vista esta produção em massa de mitos políticos como armas de destruição do indivíduo livre, consciente e racional. O retorno do homem moderno ao estágio primitivo de barbárie, segundo ele, resultava da apropriação, por parte do Estado, do imperativo ético (kantiano) da consciência individual, o que se fazia com o recurso simbólico dos mitos políticos.

Contrapondo-se a essa noção de mito político (como mola da ação política), seja na esquerda (a exemplo do “mito revolucionário” de Sorel), seja na direita (como, por exemplo, o “mito nazista” como técnica de “tortura” e destruição do intelecto e da razão, decodificado por Cassirer), Roland Barthes (2001) concebe, em sua abordagem semiológica, o mito moderno (da sociedade burguesa) como uma “fala despolitizada”, ou seja, mistificadora. Segundo ele, antes de tudo, “o mito é uma fala”<sup>39</sup> que carrega uma mensagem, mas não é uma fala qualquer; “são necessárias condições especiais para que a linguagem se transforme em mito” (BARTHES, 2001, p. 131). Como forma ou modo de significação, “o mito não se define pelo objeto da sua mensagem, mas pela maneira como a profere: o mito tem limites

<sup>39</sup> Barthes (2001, p. 133) entende por linguagem, discurso, fala etc., “toda a unidade ou toda a síntese significativa, quer seja verbal ou visual”. Assim, ao contrário do que afirmava Lévi-Strauss (2003), o mito não se dá a conhecer apenas pela palavra, mas também por outras formas de linguagem, não necessariamente verbais.

formais, mas não substanciais” (BARTHES, 2001, p. 131). Neste sentido, conclui o autor, “tudo pode ser mito”; todos os objetos do mundo podem “passar de uma existência fechada, muda, a um estado oral, aberto à apropriação da sociedade” (BARTHES, 2001, p. 131). A fala mítica pressupõe, então, uma escolha prévia dos objetos a serem apropriados. Todos os mitos ou todas as mitologias (sistemas de mitos), por mais antigos e eternos que possam parecer, têm sempre um fundamento histórico: “o mito é uma fala escolhida pela história” (BARTHES, 2001, p. 132). Isto significa que cada sociedade ou cada classe ou grupo social, em cada época, produz os seus próprios mitos, embora a forma da fala mítica seja a mesma em qualquer época ou em qualquer sociedade.

A mensagem mítica, segundo Barthes, não é necessariamente oral, podendo ser formada por escritas ou representações: “o discurso escrito, assim como a fotografia, o cinema, a reportagem, o esporte, os espetáculos, a publicidade, tudo isto pode servir de suporte à fala mítica” (BARTHES, 2001, p. 132). E isto é bem exemplificado em sua análise dos mitos acerca do mundo do catch, dos romanos no cinema, da publicidade dos saponáceos e detergentes, dos casamentos aristocráticos, da discussão sobre o cérebro de Einstein, do *strip-tease* e o *music-hall* como espetáculos, da fotografia eleitoral etc. O mito, portanto, não pode também se definir por sua matéria, visto que qualquer matéria pode ser dotada de significação. Nas palavras do próprio Barthes (2001, p. 132),

a fala mítica é formada por uma matéria já trabalhada em vista de uma comunicação apropriada: todas as matérias-primas do mito, quer sejam representativas quer gráficas, pressupõem uma consciência significativa, e é por isso que se pode raciocinar sobre eles independentemente da sua matéria.

Assim, não é pelo seu objeto, nem por sua matéria, mas por sua forma lingüística específica, como um “sistema semiológico segundo” (sendo o primeiro o da língua), que o mito se define. Neste sentido – tão próximo ao de Lévi-Strauss -, a análise dos mitos requer uma ciência das formas: a semiologia, que estuda as significações independentemente de seu conteúdo. A mitologia (ciência dos mitos), segundo Barthes, faz parte tanto da semiologia, como ciência formal, quanto da ideologia, como ciência histórica; seus objetos de estudo são “idéias-em-forma”. Ele a considera, então, como um sistema semiológico e ideológico ao mesmo tempo (e aí reside a distinção em relação ao pensamento de Lévi-Strauss).

A semiologia interessa-se pela relação estrutural entre três termos: o significante, o significado e o signo, que é o total associativo dos dois primeiros. Como sustenta Barthes, o signo comporta um significado definitivo, ele é um sentido. Na língua, a palavra (signo)

constitui-se numa relação funcional entre a imagem acústica ou objeto (o significante) e o conceito (o significado). O mito comporta também este mesmo esquema tridimensional, mas com a seguinte particularidade: o que era signo (a “matéria já trabalhada” ou a imagem significada) no primeiro sistema semiológico (o lingüístico) transforma-se em significante (pura forma), que associado a um novo significado (conceito) resulta num novo signo, ou seja, numa “significação”. Para Barthes (2001, p. 137), o mito é uma meta-linguagem, uma “segunda língua na qual se fala da primeira”.

Para exemplificar este esquema semiológico de Barthes, tomo o meu próprio objeto: o mito da “Manchester Mineira”. O poeta Antônio Salles foi quem primeiro comparou a cidade mineira de Juiz de Fora (significante) à cidade inglesa de Manchester (significado). A “Manchester Mineira” é o signo - o sentido, dado pelo poeta, de uma cidade industrial, moderna. Este signo se transforma em significante (pura forma) quando nas apropriações discursivas desta imagem já significada da cidade. Ali, há uma apropriação simbólica (uma significação) daquela imagem congelada de uma cidade em progressiva expansão industrial. O signo (a “Manchester Mineira”) transforma-se em em mero significante formal neste ato segundo de significação. O sentido circunstancial e pleno atribuído por Salles em sua operação lingüística original é esvaziado nesta fala mítica segunda, tornando-se pura forma: “a história evapora-se, permanece apenas a letra” (BARTHES, 2001, p. 139). Neste sentido, a “Manchester Mineira”, como mito, seria apenas uma referência formal de um suposto passado industrial de Juiz de Fora, sem qualquer conteúdo histórico, mas “a forma não suprime o sentido, empobrece-o apenas, afasta-o, conservando-o à sua disposição” (BARTHES, 2001, p. 140). O sentido torna-se submisso à forma; esta, tanto se alimenta dele, quanto se esconde nele. No mito, a forma “joga” com o sentido e, segundo Barthes (2001, p. 140), “é nesse jogo de esconde-esconde entre o sentido e a forma que se define o mito”.

Quanto ao conceito mítico - o significante (ou segundo termo) deste “sistema semiológico segundo” -, ele é simultaneamente histórico e intencional. Pode-se dizer, grosso modo, que o significante formal do sistema mítico “limpa o terreno”, “capina” a história enraizada no sentido primeiro, para enxertar, com o conceito mítico, um novo sentido e uma nova história, já que as circunstâncias da significação na fala mítica são sempre outras. E esta é uma característica fundamental do conceito mítico: a de ser apropriado, por uma classe ou por um grupo, conforme as circunstâncias históricas. O conceito mítico comporta menos o real do que um certo conhecimento do real e, neste sentido, ele é mera alusão. A imagem perde parte de seu “saber” quando passa do sentido à forma, tornando-se disponível ao “saber” do conceito mítico, que, de acordo com Barthes, é sempre confuso, pois constitui-se

de associações moles e ilimitadas; os conceitos míticos podem ter vários significantes. Assim, remetendo-me mais uma vez ao meu objeto de estudo, o conceito mítico da “Manchester Mineira” pode comportar vários significantes - imagens discursivas, pictóricas, fotográficas, cinematográficas, publicitárias ou arquitetônicas. Como observa Barthes (2001, p. 141), a “repetição do conceito através de formas diferentes é preciosa para o mitólogo, permite-lhe decifrar o mito e a insistência num comportamento que revela a sua intenção”.

A significação, o terceiro termo do sistema semiológico mítico, consiste na associação dos dois primeiros termos, a forma e o conceito – ela é o próprio mito. Nesta correlação, pressuposta pela significação, conceito e forma são manifestos. O conceito não está latente na forma e, como argumenta Barthes (2001, p. 143), contrapondo-se a Freud, “não é preciso um inconsciente para explicar o mito”. Entre o conceito do mito e o sentido há uma relação de deformação: a função do mito não é esconder algo, mas sim deformá-lo, sem no entanto eliminar o seu sentido. No mito, enquanto o sentido existe para “apresentar a forma”, esta, por sua vez, existe para “distanciar o sentido” - no caso, o sentido original ou primeiro da metáfora. Cabe ao mitólogo, segundo Barthes, decifrar o mito, o que implica considerar esta ubiqüidade do significante mítico, enquanto sentido (pleno, mas ausente) e forma (presente, mas vazia). Como vimos, há duas características essenciais no mito: a sua historicidade e a sua intencionalidade. O mito é ao mesmo tempo uma fala imperativa (que impõe uma história, um sentido) e interpelativa (dirigida a alguém) e uma fala petrificada, congelada na forma de seus significantes. Como enfatiza Barthes (2001, p. 145),

[...] o mito é uma fala definida pela sua intenção [...], muito mais do que pela sua literalidade [...], no entanto, a intenção está de algum modo petrificada, purificada, eternizada, tornada ausente pela literalidade. [...] Esta ambigüidade constitutiva da fala mítica vai ter duas conseqüências para a significação: esta vai apresentar-se simultaneamente como uma notificação e como uma constatação.

O autor acrescenta ainda que “o mito é uma fala roubada e restituída” e que há sempre um deslocamento, uma defasagem, da segunda (fala) em relação à primeira, ou seja, uma “falsificação” (BARTHES, 2001, p. 147). O que é roubado pelo mito, o sentido histórico da fala primeira, é restituído, na fala mítica, em fragmentos descolados de seu contexto original.

Em suma, o mito, para Barthes, tem um fundamento histórico, mas a história que o sentido carrega é pulverizada nos seus diversos significantes formais, para ser (re)significada em outro contexto pelo conceito mítico. E ainda, o mito é intencional, mas a sua intenção não pode aparecer em estado bruto na fala mítica. Enfim, o mito mascara a sua própria intenção

ideológica e se apresenta sempre purificado para o consumo simbólico; sua característica central, de acordo com Barthes, está em transformar a história em natureza. Eliminando a história, o mito despolitiza o seu objeto. Pode parecer contraditório, mas o mito, nesta perspectiva, tem uma função política e, ao mesmo tempo, uma forma despolitizada.

Este conceito proposto por Barthes, que percebeu na forma despolitizada do mito a sua função política, parece, à primeira vista, ter algo em comum com o conceito de “poder simbólico” sugerido por Bourdieu (2003c)<sup>40</sup>. Mas, enquanto o primeiro tende a dar uma ênfase maior à forma (simbólica) do mito, como um meio de comunicação, o segundo está mais interessado na sua função política, enquanto instrumento de poder ou meio de dominação (simbólica). A “sociologia política das formas simbólicas” de Bourdieu, constitui-se numa síntese crítica das análises dos sistemas simbólicos como instrumentos estruturantes e estruturados de conhecimento e de comunicação e das produções simbólicas como instrumentos de dominação.

No esquema sintético de Bourdieu, os sistemas simbólicos (arte, mitologia, religião, língua) enquanto estruturas estruturantes são tratados como instrumentos simbólicos de conhecimento e de construção do mundo objetivo. Esta postura, derivada da tradição neo-kantiana (com Humboldt, Cassirer, Sapir e Whorf), reconhece o “aspecto ativo do conhecimento” (como, lembra Bourdieu, afirmava Marx em suas *Teses sobre Feuerbach*), insistindo na atividade produtora da consciência – a ênfase recai aqui no *modus operandi*, nas estruturas subjetivas, no sujeito cognoscente. Já, como estruturas estruturadas, os sistemas simbólicos apresentam-se como meios de comunicação. Oriunda da tradição estruturalista, esta postura enfatiza o *opus operatum*, as estruturas objetivas, e a análise estrutural, como observa Bourdieu (2003c, p. 9) “constitui o instrumento metodológico que permite realizar a ambição neo-kantiana de apreender a lógica específica de cada uma das formas simbólicas” ao “isolar a estrutura imanente a cada produção simbólica”. A leitura que os estruturalistas fazem do mito, por exemplo, não é alegórica, pelo contrário, é “tautegórica”, ou seja, não o refere a algo que lhe seja estranho – assim, a leitura que se faz não é *do* mito, mas *com* o mito ou a partir dele. Na tradição estruturalista, os instrumentos simbólicos como estruturas estruturadas - meros meios de comunicação - são tomados como “objetos simbólicos”, enquanto que na tradição (kantiana) que os concebe como instrumentos de conhecimento - estruturas estruturantes – são encarados como “formas simbólicas”. Em Durkheim, essas

---

40 Segundo Bourdieu (2003c, p. 8), “o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”. Nele, estão confluídos os trabalhos de dissimulação (do que é arbitrário) e de desmobilização (da classe dominada).

“formas simbólicas” constituem-se em formas sociais de classificação – o “conformismo lógico” (a concordância entre as inteligências quanto às noções de tempo, de espaço, de número, de causa) é a condição do conformismo moral; o *consensus* sobre o sentido do mundo social é o fundamento da reprodução da ordem social. Com base nesta abordagem, pode-se concluir que o mito, com todo o seu aparato simbólico, tem uma função social a cumprir e, enquanto instrumento de integração social, ele desempenha também uma função política. A partir destas observações, Bourdieu (2003c, p. 9) estabelece uma primeira síntese: “Os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados”. A significação, no primeiro caso, é a “objetividade como concordância dos sujeitos (consenso)”; no segundo, “o sentido objetivo como produto da comunicação que é a condição da comunicação” (BOURDIEU, 2003c, p. 16). Na sociologia durkheimiana das formas simbólicas, o poder simbólico (poder de construção da realidade) contribui para a ordem gnoseológica, segundo a fórmula “senso=consenso=*doxa*”.

Do outro lado, a tradição marxista salienta as funções políticas dos sistemas simbólicos, ao explicar as produções simbólicas em suas relações com os interesses da classe dominante. Aqui a análise do mito, enquanto “produto coletivo e coletivamente apropriado”, cede lugar à análise das ideologias, “que servem a interesses particulares que tendem a apresentar-se como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo” (BOURDIEU, 2003c, p. 10). A “cultura dominante”, que promove a integração real da classe dominante e a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, produz um efeito ideológico: dissimula a função de divisão na função de comunicação – a cultura que une é a mesma que separa e que “legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante” (BOURDIEU, 2003c, p. 11). Daí, Bourdieu (2003c, p. 11) extrai uma segunda síntese:

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os “sistemas simbólicos” cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que às fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a “domesticação dos dominados”.

Criticando o “erro interacionista”, que reduz relações de força a relações de comunicação, Bourdieu se mostra simpático à tradição marxista, ao salientar o poder das

classes dominantes de definir o mundo social conforme os seus interesses. Mas, para complicar um pouco mais, ele introduz Weber em seu esquema, bem como o problema da legitimação interna (dentro da classe) e externa (fora da classe) desse poder: o que está em jogo é “o monopólio da violência simbólica legítima, quer dizer, o poder de impor – e mesmo de inculcar – instrumentos de conhecimento e de expressão (taxionomias) arbitrários – embora ignorados como tais – da realidade social” (BOURDIEU, 2003c, p. 12). Assim, Bourdieu distingue, analiticamente, o campo de produção ideológica do campo das classes sociais, para tornar mais evidente a luta interna dos especialistas pelo monopólio da produção ideológica legítima, mas logo os reintegra, ao dizer que os “sistemas ideológicos” desses especialistas, em disputa, “reproduzem, sob forma irreconhecível, a estrutura do campo das classes sociais”. Contra a redução dos produtos ideológicos aos interesses das classes, Bourdieu argumenta que as ideologias são sempre duplamente determinadas: a) pelos interesses das classes ou frações de classe que elas exprimem; e b) pelos interesses específicos daqueles que as produzem e à lógica específica do campo de produção (que se transfigura na ideologia da “criação” e do “criador”).

Seguindo o esquema evolucionista weberiano, Bourdieu observa que no processo de “desencantamento do mundo” (“racionalização”), o mito se transforma em religião (ideologia) e, neste processo, surge um corpo de produtores especializados em discursos e ritos religiosos, que se apropriam dos instrumentos de produção simbólica – antes, de propriedade comum dos laicos. Esta divisão do trabalho religioso constitui a origem da divisão do trabalho social e, portanto, da divisão em classes. Enfim, para Bourdieu, o mito não teria lugar numa sociedade de classes como a nossa – e isto está claro na sua crítica ao que ele chama de “etnologismo”, que “consiste em tratar as ideologias como mitos, quer dizer, como produtos indiferenciados de um trabalho coletivo, passando assim em silêncio tudo o que elas devem às características do campo de produção” (BOURDIEU, 2003c, p. 13). Assim, tudo o que é representação simbólica se reduz à ideologia, ou seja, ao interesse de quem “produz” (indivíduo e/ou classe) a representação ideológica. Mas, como visto acima, o ato de significação que caracteriza o mito é complexo demais para ser reduzido a mero instrumento de conhecimento, de comunicação ou de poder. A chamada “sociedade moderna”, ou sociedade de classes, não acabou definitivamente com os mitos, ela apenas os recriou sob novas bases epistemológicas. Por outro lado, ela mesma se “inventou” - como um mito. Os mitos, mesmo os mais “modernos”, continuam sendo bons para os indivíduos se sentirem, se pensarem, se comunicarem e se “(re)fazerem” enquanto seres sociais.

## 2 HISTÓRIA E MITO DA “MANCHESTER MINEIRA”

Neste capítulo procuro “definir” o meu objeto, começando pela reflexão (auto)crítica da história de sua construção. Trata-se, na verdade, de um objeto (teórico) em vias de construção, quer dizer, inacabado (como deve ser todo objeto antropológico submetido à prática etnográfica), a ser retomado e reavaliado na interpretação da prática social que me propus investigar – o “fazer turismo” (“histórico-cultural”) na própria cidade em que se vive.

A partir da análise das representações locais acerca de uma Juiz de Fora de outrora, cujo passado industrial glorioso lhe valeu o título de “Manchester Mineira”, sugiro, neste capítulo, inverter a ordem proposta por Lévi-Strauss (1978), segundo a qual a História seria uma continuidade do mito, como se este antecedesse a primeira. Aqui é a história que faz surgir o mito, que, por sua vez, torna-se a condição simbólica (referencial) para a ordenação e a continuidade desta história.

### 2.1 Construindo o objeto

Não é por acaso que o verbo constante do subtítulo acima vem flexionado no gerúndio. É que esta forma verbal, além de indicar a natureza (qualitativa e, mais precisamente, etnográfica<sup>41</sup>) da pesquisa que serviu de base para esta dissertação, expressa o estado “definitivamente precário” – no sentido de inconcluso, provisório, mas também de fluido (tal

---

41 Sobre a “natureza” da pesquisa qualitativa – distinta, portanto, da quantitativa - ver Bryman (2001). Segundo este autor, como uma estratégia de pesquisa, ela apresenta as seguintes características: é indutiva, na relação entre teoria e pesquisa; interpretativista, do ponto de vista epistemológico; e construtivista, do ponto de vista ontológico (BRYMAN, 2001, p. 264) – daí o porquê de se falar aqui em “construção do objeto”. Quanto às especificidades, virtudes e limitações do método etnográfico, é vasta a bibliografia, não cabendo aqui citá-la na íntegra. Não posso, entretanto, furtar-me de uma referência básica: Malinowski (1978), sobretudo na introdução da mais elementar das obras de etnografia - *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* -, onde o autor estabelece as (suas) “regras do método etnográfico” - para fazer aqui uma analogia com as “regras do método sociológico” de Durkheim (1993). A proposição mais fundamental do método malinowskiano, ainda que implícita nele, consiste em tratar a cultura nativa e, assim, o próprio “nativo”, como “coisa”, ou seja, objeto – como se essa cultura e esse nativo fossem algo naturalmente dado ao etnógrafo e não culturalmente construído por este. “Tratar como coisa”, neste sentido, significa separar o objeto construído (a cultura nativa ou, simplesmente, o “nativo”) do sujeito construtor (o antropólogo). Colocar-se sob “o ponto de vista dos nativos”, significa, neste caso, abandonar momentaneamente seu posto privilegiado de “sujeito construtor” para assumir “humildemente” o de “sujeito-objeto” (o nativo) que o próprio antropólogo criou.

como na metáfora do rio de Heráclito) – do objeto em questão e, ainda, enfatiza a construção do objeto, antes como um processo interativo e constante, do que como um produto intelectual final (construto), da autoria de um pesquisador individual completamente autônomo. Admitindo, com Bourdieu (2003, p. 27), que “a construção do objeto [...] não é uma coisa que se produza de uma assentada, por uma espécie de ato teórico inaugural”, considero imprescindível reconstituir reflexivamente o processo de construção do que vou chamar aqui de “meu” objeto de pesquisa<sup>42</sup>.

Comecei a construir este objeto – se é que é possível definir com alguma precisão um certo “momento inaugural” - quando ainda era aluno do Curso de Especialização em História Econômica, da Faculdade de Economia e Administração desta universidade, em meados de 2003. Motivado pela necessidade (muito prática) de cumprir uma formalidade acadêmica – a de produzir um trabalho de conclusão de curso, como requisito para a obtenção de um significativo certificado de especialista –, despertei meu “interesse”<sup>43</sup> para um dado “recorte” da história econômica de Juiz de Fora<sup>44</sup>, o que a historiografia, tradicionalmente, distingue como fase inicial da industrialização<sup>45</sup> - o período de estabelecimento das primeiras fábricas

---

42 As aspas no pronome possessivo, também tem aqui um propósito: o de alertar para o fato de que a construção do objeto, por mais individualizada e autêntica que possa – ou que o pesquisador a faça - parecer, é, antes tudo, uma construção social. É por esta razão que Bourdieu (2003, p. 37) atentou para a necessidade de se fazer a história social da emergência dos problemas que - no campo científico e especificamente no das ciências sociais - se tomam para objeto. É que este campo, como todo campo (social) de produção cultural, propõe o que o autor chama de “espaço de possíveis”, o qual orienta as “escolhas” do pesquisador ao definir “o universo de problemas, de referências, de marcas intelectuais (frequentemente constituídas pelos nomes de personagens-guia), de conceitos em ‘ismo’, em resumo, todo um sistema de coordenadas que é preciso ter em mente – o que não quer dizer na consciência – para entrar no jogo” (BOURDIEU, 2007, p. 53). Uma vez situado neste espaço e posicionado neste jogo, o pesquisador (re)constrói como “seu” o objeto pré-construído, seja pelo campo específico, pelo Estado, pela mídia, ou pela sociedade mais ampla, ou então propõe problemas relativamente “autênticos”, quer dizer, legitimamente problematizáveis por estes campos sociais.

43 É Bourdieu (2007, p. 137), novamente, quem mostra que o “mundo intelectual” não é, por excelência, um “lugar de desinteresse”, embora, não raro, ele se apresente naturalmente como tal. Aproximando a noção de “interesse” à de *illusio* - que provém da raiz *ludus* (jogo) – ou investimento - no seu duplo sentido (psicanalítico e econômico) -, como faz o referido autor, tem-se a seguinte equivalência: interesse significa importar-se com o jogo, o que implica aceitar (de bom ou de mau grado) as suas regras. Assim, do ponto de vista prático, meu objeto começa a ser construído a partir do momento em que me vejo envolvido no jogo.

44 Havia ali um certo incentivo, por boa parte dos professores, para que seus alunos - tal como eles - se envolvessem com a história econômica da região, a Zona da Mata Mineira. Assim, meu ingresso no jogo, bem como a minha aceitação naquele campo científico estariam condicionados à “escolha certa” do meu objeto de estudo ou, simplesmente, “recorte” no espaço e no tempo.

45 Refletindo sobre o conceito histórico de “revolução industrial”, Mathias (1993, p. 19) refere-se, a princípio, às “fases iniciais de um processo de industrialização a longo prazo – processo este que tem sido contínuo, mesmo que num ritmo variável e com uma dinâmica diferente em tempos diferentes e em países diferentes”, admitindo, logo em seguida, que “o processo de industrialização com este sentido tem sido contagioso”, tendo surgido originalmente na Inglaterra do século XVIII. Esta visão progressista-etapista e, acrescente-se, etnocêntrica, de uma história universal mutilada em fases sucessivas de desenvolvimento (sobretudo, econômico), pelas quais, mais cedo ou mais tarde, todas as sociedades humanas deverão passar, ou seja, esta “filosofia da história” - e de uma história determinantemente econômica - contagiou de forma epidêmica os mais diversos campos das ciências sociais. Talvez fosse útil, neste ponto, especular sobre as “razões” da difusão e da persistência desta visão, sobretudo nos meios sociais “menos intelectualizados” (o chamado

nesta cidade<sup>46</sup>. Todavia, um simples e arbitrário recorte no espaço e no tempo não era suficiente para constituir um objeto “científico”, digno deste nome. Era preciso um “problema” para justificar a minha pesquisa, e ele me veio à mente mais cedo do eu que esperava, antes mesmo que eu me envolvesse - e me iludisse - com a “verdadeira” história dos fatos, já nas minhas primeiras leituras das obras de história que tratam do referido tema. Assim, meu interesse original pela história dos fatos que “confirmariam” o sentido inexorável desse processo de industrialização foi desviado, por “razões pessoais”, para a história das representações acerca destes fatos; representações estas que criam e recriam incessantemente o processo enquanto tal, ao identificá-los e ordená-los numa cadeia sócio-evolutiva preconcebida, do tipo “tradicional, proto-industrial, industrial e pós-industrial”<sup>47</sup>.

Digo “por razões pessoais” para ampliar aqui o sentido estreito de uma razão praticamente pura ou de uma razão puramente prática - dialética que constitui o “Eu” kantiano, independente, consciente de si, transcendente e universal, a partir do qual se processa todo o desenvolvimento filosófico da moderna noção de “eu”. A antropologia, desde Mauss (2003), ensina-nos a relativizar esta noção<sup>48</sup>. Entretanto, não caberia aqui traçar um histórico, ainda que parcial, do conceito moderno de pessoa e sua imbricação com a noção atômica de indivíduo – tal como o fizeram, por exemplo, Elias (1994) e Dumont (1985). Desejo apenas

---

“senso comum”), mas preferi deixar aqui que o próprio mito da “Manchester Mineira” - esta espécie de variante local do mito ocidental do progresso, o objeto teórico construído para esta pesquisa - revelasse, através daqueles que o narram, esta pretensa “verdade”. Para uma crítica econômica e sociológica do “mito do desenvolvimento econômico” ou do “mito do progresso” ver, respectivamente, Furtado (1974) e Dupas (2006).

46 Mattos, Oliveira Júnior e Bastos (2002) dividem todo o processo de industrialização de Juiz de Fora em cinco grandes etapas: “1ª) nascimento e consolidação das primeiras fábricas (1850/1930); 2ª) desaceleração (1930/45); 3ª) recuperação do setor (1945/55); 4ª) decadência (1955/70); e 5ª) esforço pela reindustrialização”. Quanto a esta última, trata-se, segundo os autores, de um duplo esforço de desenvolvimento exógeno, com as experiências de implantação de duas grandes fábricas na década de 70 do século passado (a Siderúrgica Mendes Júnior e a Cia. Paraibuna de Metais) e uma grande montadora de automóveis na década de 90 (a Mercedes-Benz). Gonçalves (1999) visualiza ainda uma sexta etapa, com a recente inserção de Juiz de Fora, ainda que na condição de “região periférica”, na indústria de “tecnologia avançada”.

47 O termo “proto-industrialização” foi proposto inicialmente por Franklin Mendels, num artigo escrito em 1972, com o qual se referia a uma expansão, na Inglaterra do século XVIII, das indústrias de tecnologia de tipo artesanal mais desenvolvida, embora ainda não revolucionária, tendo em vista seu grau insuficiente de concentração de produção e sua restrição ao mercado local (MATHIAS, 1993). Trata-se, na verdade, de uma fase intermediária, situada entre um tipo de produção de base mais tradicional e outro propriamente industrial. Daniel Bell (1973), por sua vez, sugeriu o termo “pós-industrial”, ao entrever uma sociedade na qual o setor econômico de serviços (ou terciário, para utilizar aqui a consagrada classificação de Colin Clark) supera (em concentração de força de trabalho) os outros dois (o primário ou agrícola e o secundário ou industrial); devendo haver uma preeminência da classe profissional e técnica, uma primazia do conhecimento teórico (como princípio axial desta sociedade), um planejamento e um certo controle político do desenvolvimento tecnológico e o surgimento de uma nova “tecnologia intelectual”, capaz de extirpar de vez o elemento intuitivo dos processos decisórios e administrar racionalmente a chamada “complexidade organizada” (das vastas organizações e sistemas, com suas múltiplas variáveis).

48 “De uma simples mascarada à máscara; de um personagem a uma pessoa, a um nome, a um indivíduo; deste a um ser com valor metafísico e moral; de uma consciência moral a um ser sagrado; deste a uma forma fundamental do pensamento e da ação; foi assim que o percurso se realizou” (MAUSS, 2003, p. 397).

aduzir que, neste processo de construção do objeto de pesquisa, há algo mais (ou menos) do que as escolhas puramente racionais de um pesquisador individual interessado. Assim, não menos importante é refletir aqui sobre as chamadas “inclinações pessoais” deste pesquisador, sua afeição pelo objeto desejado. Neste sentido, o objeto de pesquisa, além de um objeto de interesse, que pressupõe uma escolha racional diante de um rol limitado de opções dadas pelo campo, deve ser considerado também como um objeto de desejo – seja de verdade, de compreensão, de conhecimento, de reconhecimento, ou ainda, de auto-conhecimento -, que envolve uma idealização prévia e culturalmente orientada do objeto a ser construído e possuído pelo pesquisador.

Em síntese, aquilo que desejo estudar decorre daquilo que me afeta pessoalmente (neste caso, as representações acerca da história, não de uma cidade qualquer, mas de minha própria cidade). Por outro lado, este desejo “pessoal” do pesquisador esbarra nos limites (objetivos) do que é possível estudar - ou possuir - dentro de um determinado “campo científico”; e se porventura é legítimo estudar este tema, devo também fazê-lo de forma legítima, quer dizer, de acordo com as regras do jogo estabelecidas pelo campo (BOURDIEU, 1983). Foi assim que, ao expor aos meus colegas historiadores econômicos (professores e alunos) o meu interesse, ou melhor, desejo de estudar como mito as representações relativas àquele período ou “idade de ouro” da história econômica local<sup>49</sup>, em detrimento dos fatos (histórico-econômicos) que “confirmariam” uma certa “razão empírica” para o título “Manchester Mineira”, atribuído a esta cidade, tornei-me um ser estranho naquele reduto de apologistas do materialismo histórico. Um tanto por teimosia e outro tanto por afeição a este

49 A “Idade do Ouro”, segundo Le Goff (1996), refere-se geralmente a uma idade primitiva de felicidade, abundância e paz. A metáfora dos metais, que hierarquiza as idades míticas, deriva, provavelmente, do mito das quatro raças (de ouro, de prata, de bronze e de ferro) – que, na verdade, são cinco, pois entre as duas últimas insere-se a raça dos heróis - incluso num poema de Hesíodo (1989, p. 31): “Primeiro de ouro a raça dos homens mortais / criaram os imortais, que mantém olímpias moradas / Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava; / como deuses viviam, tendo despreocupado coração, / apartados, longe de penas e misérias; nem temível / velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos, / alegravam-se em festins, os males todos afastados, / morriam como por sono tomados; todos os bens eram / para eles: espontânea a terra nutriz fruto / trazia abundante e generoso e eles, contentes, / tranquilos nutriam-se de seus pródigos bens. / Mas depois que a terra a esta raça cobriu / eles são, por desígnios do poderoso Zeus, gênios / corajosos, ctônicos, curadores dos homens mortais. / [Eles então vigiam decisões e obras malsãs, vestidos de ar vagam onipresentes pela terra.] / E dão riquezas: foi este o seu privilégio real”. Neste poema, segue-se a esta, as idades das raças de prata, de bronze e de ferro, indicando assim um sentido de decadência. A Idade dos Heróis, no entanto, intercalada entre estas duas últimas, introduz uma descontinuidade nesta decadência: “Mas também depois a esta raça a terra cobriu, / de novo ainda outra, quarta, sobre fecunda terra / Zeus Cronida [filho de Cronos] fez mais justa e corajosa, / raça divina de homens heróis e são chamados / semideuses, geração anterior à nossa na terra sem fim. / A estes a guerra má e o grito temível da tribo / a uns, na terra de Cadméia, sob Tebas de Sete Portas, / fizeram perecer sob os rebanhos de Édipo combatendo, / e a outros, embarcados para além do grande mar abissal / a Tróia levaram por causa de Helena de belos cabelos, / ali certamente remate de morte os envolveu todos / e longe dos humanos dando-lhes sustento e morada / Zeus Cronida Pai [filho de Cronos e pai dos deuses] nos confins da terra os confinou. / E são eles que habitam de coração tranquilo / a Ilha dos Bem-Aventurados, junto ao oceano profundo, / heróis afortunados, a quem doce fruto / traz três vezes ao ano a terra nutriz” (HESÍODO, 1989, p. 33-34).

objeto abstrato em vias de construção, decidi levar adiante este meu projeto, como um desafio que lancei a mim mesmo: o de mostrar que era possível e viável estudar, não o fato “histórico” (reconstituído “culturalmente” pelos historiadores) como um mito, mas o mito (subjacente a esta história) como um fato (antropológico), uma vez que

o fato dele [o mito] não ter nada a ver com as “coisas” no sentido de uma visão ingênuo-realista do mundo, mas ser simplesmente uma realidade, uma potência do espírito que se apresenta nele, não pode justificar nenhuma objeção à sua objetividade, à sua essência e verdade: pois também a natureza não tem outra verdade, ou uma verdade mais elevada do que esta (CASSIRER, 2004, p. 26).

No trabalho de conclusão daquele curso (escrito na forma de ensaio), após analisar os sentidos – o objetivo e inexorável, na perspectiva marxista, e o subjetivamente visado pelo agente, na perspectiva weberiana – da industrialização de Juiz de Fora, tentei mostrar a presença (positiva ou negativa) e, portanto, a atualidade daquele mito nas representações acerca daquela história - seja através do reconhecimento de uma “verdade” histórica, seja na desmitificação científica das “falsas” verdades míticas.

## **2.2 Representações locais de uma cidade industrial**

Como juiz-forano, tendo vivido toda a minha vida nesta cidade, esta imagem mítica me acompanha desde a minha infância. Por inúmeras vezes, “ouvi dizer” que Juiz de Fora era ou teria sido em outros tempos a “Manchester Mineira”. No entanto, esta imagem só começou a fazer algum sentido para mim quando vim a conhecer, de maneira indireta, sobretudo nas aulas de História, a Manchester original da Inglaterra – cidade-ícone da Revolução Industrial. Mas, este “conhecimento” de Manchester que eu imaginava ter adquirido nada mais era do que o produto de uma “imaginação simbólica”. Segundo Durand (2000, p. 7), “a consciência dispõe de duas maneiras para representar o mundo”: uma direta e outra indireta. Quando o objeto está ausente, impossibilitado de se apresentar diretamente à nossa sensibilidade, ele só pode ser “re-presentado” na nossa consciência por uma imagem. Entretanto, como corrige o próprio autor, seria melhor dizer que “a consciência dispõe de diferentes graus de imagem – consoante esta última é uma cópia fiel da sensação ou apenas assinala a coisa” (DURAND, 2000, p. 8). Temos então dois extremos: o da presença perceptiva do objeto e o da sua total

ausência. Neste último caso, a imagem não é a do objeto em si, mas a de algo que o representa ou o simboliza. O símbolo, então, refere-se a coisas ausentes ou impossíveis de perceber. Fala-se, portanto, de “imaginação simbólica” quando “o significado não é de modo algum apresentável e o signo só pode referir-se a um sentido e não a uma coisa sensível” (DURAND, 2000, p. 10).

Assim, a “Manchester Mineira” jamais poderia ser apresentada, apenas re-presentada. Ela é, antes de tudo, um sentido, que traz consigo um significante que é menos um objeto real perceptível (a cidade inglesa de Manchester dos séculos XVIII e XIX) do que a imagem de uma cidade e, por extensão, de todo um mundo industrial e moderno. Aqui não importa se Manchester é ou foi, realmente, uma cidade industrial, mas sim o que ela efetivamente simboliza: o progresso, a modernidade, a civilização ocidental – coisas estas tão abstratas que é impossível percebê-las objetivamente. Eis aí o sentido a que o signo “Manchester Mineira” se refere. Tendo em vista esta ausência ou impossibilidade de percepção que o fundamenta, o símbolo é “inadequado por essência”.

Dado que a re-presentação simbólica nunca pode ser confirmada pela representação pura e simples do que ela significa, o símbolo, em última instância, *só é válido por si mesmo*. Não podendo figurar a infigurável transcendência, a imagem simbólica é transfiguração de uma representação concreta através de um sentido para sempre abstrato. O símbolo é, pois, uma representação que faz *aparecer* um sentido secreto, é a epifania de um mistério (DURAND, 2000, p. 11-12, ênfase do autor).

Esta inadequação fundamental que caracteriza o símbolo é compensada pelo seu poder de repetição, pela propriedade específica de “redundância aperfeiçoante” de um universo simbólico qualquer. Não se trata, pois, de uma repetição tautológica, mas de uma acumulação de aproximações, sob um dado eixo temático, que se dá sobretudo na relação dos símbolos entre si, e não destes com uma realidade que lhes é externa (WAGNER, 1986). Durand (2000) propõem então uma classificação sumária do universo simbólico, conforme o tipo de redundância a que os símbolos estão circunscritos: a redundância significativa dos gestos é da classe do rito; a redundância das relações lingüísticas ou lógicas é da classe do mito; e, por fim, a redundância das imagens materializadas através de uma arte é da classe da iconografia. Tomando como referência o método estruturalista de Lévi-Strauss, Durand (2000, p. 14) define assim o mito: “um mito – ou um conjunto de parábolas evangélicas, por exemplo – é uma repetição de certas relações, lógicas e lingüísticas, entre idéias ou imagens expressas verbalmente”.

Fundada nesta lógica (simbólica), a “Manchester Mineira” consistiria então, a princípio, numa representação simbólica de uma cidade que já não existe mais ou que nunca existiu de fato, apenas de direito, posto que ela não pode ser mais que mera re-presentação de algo distante (no espaço e no tempo), ou seja, não perceptível. O símbolo “Manchester”, ao representar a cidade mineira de Juiz de Fora de outros tempos (final do século XIX e início do XX, para ser mais exato), faz aparecer o sentido oculto do progresso e da modernidade por via da industrialização. Se, nas narrativas concernentes a este “período de ouro” da história local, esta significação se torna redundante, então já se pode falar em mito da “Manchester Mineira”, tomando como referência a definição de Durand exposta acima.

Apresento a seguir algumas representações alusivas à “Manchester Mineira”, não com o objetivo de proceder a uma rigorosa análise estrutural do mito (seria muita pretensão de minha parte), mas apenas para mostrar o caráter redundante destas narrativas, que consistem em variações locais acerca de um mesmo tema ou mito “universal”: a cidade industrial, como sinônimo de civilização, progresso e modernidade. É interessante notar que em nenhuma destas narrativas há referência a um suposto autor da metáfora, dando a entender que a “Manchester Mineira”, aparentemente de “autoria desconhecida”, teria sido apropriada pelo senso comum, que dispensa qualquer referência de autoria ou fonte. Menos preocupado em “descrever o desconhecido” do que “caracterizar o que é familiar” (GEERTZ, 2004), o senso comum, sob a lógica do “bom senso”, toma esta relação simbólica como uma relação pura ou natural.

Com o fito de descobrir uma suposta autoria para esta metáfora (a “Manchester Mineira”), consultei pessoalmente os especialistas (historiadores), uma vez que esta informação não constava em nenhuma das referências constantes das obras de história que até então havia colhido. Sem conseguir obter uma “certeza” sequer da parte desses especialistas, contentei-me com a suposição de alguns que achavam que tal designação teria sido dada por Rui Barbosa. Parti então em busca do documento original que me confirmasse esta suposição.

Este famoso intelectual e político liberal, em breve estadia neste município, nos dias dois e três de abril de 1919, estando em campanha eleitoral para a Presidência da República e sendo muito cortejado pelo povo e pelas autoridades locais, como se relata num jornal da época (O PHAROL, 3 abr. 1919, p. 1), fez uma rápida visita à nova sede da “Associação Comercial de Juiz de Fora”<sup>50</sup>, lavrando ali o termo de abertura do livro de visitantes daquela

50 Esta nova sede só seria inaugurada no dia 21 de abril daquele ano, conforme noticiado no jornal “O Pharol”. Nesta matéria, há uma detalhada descrição das pinturas de Ângelo Biggi, que adornavam e ainda adornam o interior daquele edifício, com destaque para o salão nobre: “Destacam-se, na parte superior do salão, figuras alegóricas do Comércio, Indústria e Lavoura e das diversas artes, simbolizando as várias formas da atividade humana. Nos painéis do fundo várias paisagens completam os quadros, representando a vida febril de um país

casa com as seguintes palavras:

Sinto a impressão de uma honra indizível com a fortuna, que me cabe, de abrir este livro. Juiz de Fora, a *Barcelona Mineira*, a cidade mineira da indústria, do operariado e das reações libertárias, a Associação Comercial é o coração das forças moderadoras, em cujo futuro se contém o porvir deste Estado. E, quando se diz, aqui, “força moderadora”, a moderação de que trata não é só a dos resultados que nascem do comércio e do trabalho na gestação do capital e das riquezas: é, também, a dos que emanam dos elementos morais, gerando a independência, a honra e o civismo (ASSOCIAÇÃO COMERCIAL DE JUIZ DE FORA, 1919, minha ênfase).

Sobre esta comparação de Juiz de Fora, feita por Rui Barbosa, à cidade de Barcelona (e não à de Manchester, como imaginavam aqueles especialistas), o jornal “O Pharol” dedicou uma matéria inteira, a qual reproduzo, na íntegra, a seguir:

O eminente Sr. Ruy Barbosa, lavrando o termo de abertura do livro de visitantes da Associação Comercial desta cidade, deu a Juiz de Fora, que o acolheu com um entusiasmo e carinho não vulgares, o título de *Barcelona mineira*.

Esta querida terra, de que Minas tanto pode orgulhar-se, pois é ela de fato um dos centros mais notáveis do Brasil, tem sempre merecido, da parte dos forasteiros ilustres, as mais honrosas denominações.

É curioso recordar aqui todas elas.

O primeiro a distinguir a cidade com uma denominação lisonjeira foi o Visconde de Ouro Preto, que a consagrou como sendo a *Princesa de Minas*.

O poeta Antonio Salles disse ser Juiz de Fora a *Manchester de Minas*.

Arthur Azevedo, o bondoso Arthur, denominou a cidade de *Athenas mineira*.

Sylvio Romero, que aqui viveu algum tempo, encantado com o nosso meio, afirmou ser este pedaço de Minas a *Europa dos pobres*.

Ruy Barbosa agora quer que sejamos a *Barcelona mineira*.

Temos, destarte, *Princesa de Minas*, *Manchester de Minas*, *Athenas mineira*, *Europa dos pobres* e *Barcelona mineira*...

Qual desses títulos ou denominações se ajustará melhor à cidade? Seria difícil respondê-lo. Parece, entretanto, que foi muito feliz a comparação do Sr. Ruy Barbosa.

Efetivamente, Arthur Azevedo, com a sua *Athenas mineira*, só se referiu ao nosso desenvolvimento intelectual. Antonio Salles, comparando Juiz de Fora a Manchester, quis referir-se às nossas indústrias. Quanto ao Visconde de Ouro Preto e a Sylvio Romero, este quis salientar a excelência do nosso meio para as modestas excursões de prazer dos que não podem ir à Europa, e aquele desejou apontar esta cidade como a mais linda e opulenta de quantas se encontram no território do Estado, título que ninguém, de certo, lhe poderá contestar seriamente.

O Sr. Ruy, comparando Juiz de Fora a Barcelona, salientou, de uma só vez, a

---

movimentando, o museu industrial de Manchester e os dois mais poderosos meios de viação: o vapor e o trem de ferro” (O PHAROL, 23 abr. 1919, p. 1). O conjunto destes elementos iconográficos, fixados pelo pintor italiano nas paredes internas da sede da primeira Associação Comercial de Minas Gérias, sugere um ideal de civilização, de progresso e de modernidade. E Manchester, com o seu museu industrial, não podia escapar a esta representação.

vida industrial intensa da nossa cidade, o seu liberalismo, a sua cultura, as agitações fecundas que aqui se fazem em torno das belas idéias, o espirito, enfim, de altivez e irreverência desta terra, irrequieto espirito que deve ser um motivo de desvanecimento para quantos aqui nasceram e para todos os que aqui vivem.

Seja como for, só podemos estar satisfeitiíísimos.

Quanto tantas outras cidades desejam por aí ao menos um título, um só título modesto, nós temos cinco – e dos mais honrosos. E, como as formosas donas de muitas jóias valiosas, Juiz de Fora, não raro, há de sentir o delicioso embaraço da escolha do adereço com que se enfeite...” (O PHAROL, 5 abr. 1919, p. 1).

Passados oitenta e nove anos, desde a visita de Rui Barbosa, Juiz de Fora parece ter “escolhido” o “adereço” (leia-se símbolo ou metáfora) da “Manchester Mineira”, oferecido pelo poeta Antônio Salles, para se referir ao seu passado “industrialmente glorioso” e com ele definir, além de um sentido para a sua história, uma memória e uma identidade. Basta um simples flunar por algumas ruas centrais desta cidade para ver o nome “Manchester” estampado nos letreiros de alguns estabelecimentos comerciais. Em consulta à Lista Telefônica de Juiz de Fora (GUIATEL, 2006), consegui extrair os seguintes nomes (fantasias ou razões sociais): “Manchester Elevadores”, “Manchester Tintas”, “Manchester Engenharia e Telecomunicações”, “Vidraçaria Manchester”, “Ótica Manchester”, “Manchester Alarmes e Sistemas Eletrônicos”, “Aerial Manchester”, “Auto Elétrica Manchester”, “Comercial Manchester de Baterias”, “Manchester Kennel Club”, “Bingo Manchester Mineira”, “Drogaria Manchester”, “Molas Manchester”, “Manchester Informática”, “Manchester Lajes Pré-moldadas”, “Indústria de Massas Manchester”, “Padaria Manchester”, “Panificação Manchester”, “Rádio Manchester”, “Manchester Turismo”, “Manchester Imóveis”, “Agência Manchester” (Caixa Econômica Federal). É interessante notar aqui como a “Manchester Mineira”, enquanto símbolo ou metáfora de uma cidade industrial, se faz presente atualmente no comércio e no setor de serviços desta cidade, através do imaginário de seus agentes, mas não somente ali. Cito abaixo alguns exemplos de uso retórico desta metáfora, sobretudo na historiografia local. Tratam-se de narrativas (mitificantes ou desmitificantes) que, de alguma forma, pretenderam justificar, historiograficamente, o título de “Manchester Mineira” dado à cidade de Juiz de Fora. Aqui é a própria historiografia que alimenta o mito.

Paulino de Oliveira (1996, p. 201), ao estampar este título num dos capítulos de sua *História de Juiz de Fora*, concernente a fatos ocorridos nesta cidade entre os anos de 1910 e 1920, afirmou logo de início:

Nenhum dos títulos conferidos a Juiz de Fora por personalidades ilustres que

a visitaram e admiraram o seu progresso, desde os primeiros anos de sua existência com foros de cidade, lhe calhou tão bem como o de “Manchester Mineira”, a ela atribuído, logo se vê, em virtude do extraordinário desenvolvimento industrial e, principalmente, de sua indústria têxtil.

Muito antes da República já não havia em Minas cidade que a ela se equiparasse sob qualquer aspecto, e principalmente sobre o aspecto industrial, porque Juiz de Fora logo deixou para trás - a não ser no tradicionalismo, que constitui depois a fama de algumas delas, como Ouro Preto e São João Del Rei – todas as cidades e vilas da Província.

O autor, logo em seguida, faz referência ao *Álbum do Município de Juiz de Fora*, publicado em 1915, sob a organização de Oscar Vidal Barbosa Lage, o então Presidente da Câmara Municipal de Juiz de Fora, e redigido por Albino Esteves, um membro da Academia Mineira de Letras. Nesse Álbum, há um capítulo intitulado “Indústrias”, que apresenta uma relação de 67 estabelecimentos industriais em funcionamento na cidade, com informações detalhadas acerca do capital, da produção, do número de operários por unidade fabril, entre outras. O texto que antecede esta listagem vem em forma de propaganda:

Poucas cidades brasileiras possuirão o *brilhante movimento industrial* que Juiz de Fora demonstra pelo *esforço da iniciativa particular*, assinalando, assim, a *pujança do seu desenvolvimento*. Passando aos interessados a lista dos estabelecimentos industriais, fazê-mo-lo cômicos de que o leitor de nossa asserção se convencerá, entreendo em Juiz de Fora um meio adiantado e ótimo campo de iniciativas (ESTEVES apud OLIVEIRA, 1966, p. 201, minha ênfase).

Destaco aqui o “esforço da iniciativa particular” como causa do “brilhante movimento industrial” e da “pujança” do desenvolvimento de Juiz de Fora. Subjacente a estas palavras, a chamada “ideologia do *self made-man*” - um dos sustentáculos deste mito da “Manchester Mineira”<sup>51</sup>.

Arantes (1991, p. 88), ao dissertar sobre a “mentalidade capitalista” dos pioneiros da industrialização de Juiz de Fora, tomando como fundamento teórico a tese da “ética protestante e o espírito do capitalismo” de Max Weber, enfatizou a participação ativa e decisiva dos imigrantes, sobretudo os germânicos, no desenvolvimento industrial desta cidade:

---

51 Martins (1973, p. 8), em estudo no qual desenvolve uma análise sociológica acerca do mito do empresário e Conde Matarazzo, afirma: “No caso brasileiro, um dos componentes mais fortes da ideologia do *self made-man* é a ação inovadora do empresário. Daí as biografias dos empreendedores já serem expressões dessa ideologia”. Este argumento é válido também para o caso de Juiz de Fora, onde se produziu uma farta “biografia dos pioneiros”. Como exemplo, cito as seguintes obras: Lessa (1985), Stehling (1979), Oliveira (1959), Bastos (1961, 1967 e 1975) e Mascarenhas (1954). Quanto a esta última, é patente o esforço do autor - neto do grande empreendedor mineiro, Bernardo Mascarenhas - em criar a imagem do “herói” da industrialização e do progresso, tanto de Juiz de Fora, como de Minas Gerais.

Sem dúvida, se não fosse a presença destes imigrantes, o surgimento das indústrias seria retardado em praticamente meio século e provavelmente Juiz de Fora não alcançaria o desenvolvimento industrial que lhe valeu o título de Manchester Mineira.

Reforçando esta importância do elemento imigrante no processo de industrialização local, o Jornal “Tribuna de Minas”, quando nas comemorações dos 150 anos de Juiz de Fora, publicou uma revista em homenagem aos imigrantes que aqui se estabeleceram e que, com seu “espírito empreendedor”, ajudaram a construir a “Manchester Mineira”:

Poucos colonos vieram com algum dinheiro. Isolados, não podiam fazer muito. Juntos, eram capazes de abrir pequenos negócios e contratar os próprios conterrâneos como empregados. Timidamente, os germânicos e seus descendentes começaram a contribuir para a industrialização de Juiz de Fora, mais tarde conhecida como “Manchester mineira”, numa comparação com o poderoso centro industrial inglês (TRIBUNA DE MINAS, 2000, p. 6).

Em trabalho mais recente, Bastos (2005, p. 10) observa que nos momentos de otimismo econômico, especialmente a partir da década de 1970, Juiz de Fora, por seus agentes privilegiados (sobretudo empresários e políticos), tentou, por diversas vezes, “resgatar” a sua identidade de “Manchester Mineira”, bem como a sua antiga “vocação industrial”:

Juiz de Fora parece constantemente buscar pelo desenvolvimento, como se a cidade que nasceu Manchester tivesse sempre que manter sua glória. Os atores locais parecem não aceitar a decadência industrial da cidade e lutam por reverter esta tendência através de constantes e novas tentativas de desenvolvimento local.

Entretanto, esta associa o simbólica com a cidade inglesa não se encerra no aspecto puramente econômico. A est tica da cidade, com seu significativo patrimônio arquitetônico, alimenta também este imaginário. Comparando as casas e as fábricas das duas “Manchester”, a “verdadeira” (da Inglaterra) e a “réplica” mineira, Rachel Jardim (2003, p. 57) escreveu em suas memórias:

Juiz de Fora tinha muitas casas e fábricas de tijolo vermelho. Era chamada a Manchester mineira. Anos depois fui parar na Manchester verdadeira e reconheci ali as casas e as fábricas tão familiares   minha juventude.

Numa vertente menos panegirical e mais materialista, Miranda (1990, p. 145),

pautando-se pelas observações de Engels na Manchester inglesa do início do século XIX, em sua dissertação de mestrado, resgatou o referido título ao salientar, entretanto, o outro lado da moeda da industrialização de Juiz de Fora:

Assim, se por um lado Juiz de Fora pôde se tornar, tal como a Manchester inglesa na cidade mineira pioneira em termos de um sistema viário moderno e de uma estrutura industrial, as similaridades em relação à Manchester inglesa não cessam aí. A urbanização trouxe consigo a sua contrapartida em termos sociais que foram o caos urbano, a insalubridade, a marginalização e a manutenção de setores empobrecidos em situações mínimas de sobrevivência *sine qua non* para a garantia da expansão do mercado de trabalho formal assalariado, e da reprodução ampliada do capital.

Como se vê, esta comparação, retomada criticamente pela autora, vai além dos aspectos positivos – econômicos, éticos ou estéticos. Os problemas sócio-urbanos - “a expansão aparentemente caótica da cidade e as péssimas condições de vida e moradia” (MIRANDA, 1990, p. 146) -, intimamente relacionados à insuficiência, ou mesmo inexistência, de serviços de consumo coletivo, são característicos dessas duas cidades tipicamente industriais. Observando, na “Manchester Mineira”, situação semelhante à de exploração e degradação da classe trabalhadora da Inglaterra do século XIX, tal como analisada por Engels (1975), a autora compara:

Guardadas as devidas proporções históricas e espaciais veremos que o mesmo tipo de fenômeno ocorrerá na Manchester brasileira que não guardou para si somente os louros da cidade moderna por excelência, enquadrada nos princípios da *Belle Époque* ditados por Paris e redistribuídos pela capital da República (MIRANDA, 1990, p. 146).

Já para Christo (1994, p. 79), a “Manchester Mineira” representava a importação de um modelo dominante de civilização, de sociedade capitalista, para uma cidade periférica:

A luz elétrica, os apitos das fábricas, os tijolos vermelhos... trazem embutidos um determinado modelo de sociedade: a sociedade americana, a sociedade inglesa... a sociedade capitalista. O conflito capital/trabalho é escamoteado por posições paternalistas e se prende ao interior das fábricas. É importante educar o trabalhador, é importante educar a cidade toda, mostrando as “comodidades” da civilização. A cidade, como sinônimo de iniciativa e progresso, vence.

Este símbolo se faz presente também em obras de história de cunho mais didático, destinadas ao ensino básico, como é o caso do livro de Oliveira (1994), cujo capítulo que trata

do desenvolvimento urbano e industrial de Juiz de Fora apresenta o seguinte título: “De Pequena Vila a Manchester Mineira”. Este título indica bem o sentido objetivo e inexorável da história que se pretendeu e se preservou para esta cidade.

Assim, a metáfora “Manchester Mineira”, criada supostamente pelo poeta Antônio Salles, no início do século XX, tornou-se um lugar comum, uma representação coletiva ou convencional da cidade de Juiz de Fora de outros tempos, quando ela teria sido considerada, “das cidades brasileiras, a mais industrial”<sup>52</sup>, como escreveu, em 1905, Carlos Prates, então Inspetor de Indústria, Minas e Colonização deste Estado de Minas Gerais, num relatório apresentado ao Secretário de Estado da Agricultura:

Industrialmente, é este o mais importante município do Estado, e é principalmente por este fato que lhe cabe a primazia entre todos. [...] Ao que me consta, em proporção à população, é esta a cidade mais industrial do Brasil. (PRATES apud ANDRADE, 1987, p. 23)<sup>53</sup>.

Muito se disse e ainda se diz – nas aulas de história do município, na historiografia local, na literatura ufanista dos memorialistas, na imprensa, na mídia em geral, nos discursos políticos e (por que não?) na arquitetura preservada como patrimônio histórico (que também é uma forma de “falar” desse passado mítico) - da “pujança” econômico-industrial desta cidade (com destaque para a sua indústria têxtil); de suas antigas fábricas (“avermelhadas” pelo tijolo aparente de suas fachadas, tal como as da cidade inglesa de Manchester) com seus pontuais e inconfundíveis apitos<sup>54</sup>; de seus “heróis-pioneiros” (imigrantes ou nacionais) com seu “espírito empreendedor” e sua “visão moderna” de mundo; da operosidade e da “cultura” (no sentido mais vulgar deste termo) de seu povo; das condições precárias (de vida e de trabalho) do operariado - semelhantes às observadas por Engels na Manchester do século XIX - etc. A

52 Frase que ainda ressoa na execução do hino desta cidade (letra de Lindolfo Gomes e melodia de Cincinato Duque Bicalho): “Viva a Princesa de Minas / Viva a bela Juiz de Fora / Que caminha na vanguarda / Do progresso estrada afora! / Das cidades brasileiras / Sendo *a mais industrial* / Na cultura e no trabalho / Não receia outra rival [...]” (minha ênfase).

53 Entretanto, como observou Pires (1993), tratava-se de uma industrialização periférica e incipiente (ou, para usar uma expressão mais em voga, “não-sustentável”), vinculada ainda a uma estrutura produtiva agro-exportadora, cujos capitais que advinham basicamente do comércio do café produzido na região, “transbordavam” para os emergentes setores financeiro e industrial desta localidade.

54 Sobre o patrimônio histórico-sonoro de Juiz de Fora escreveu o músico e filósofo Paulo Motta (2001), no encarte de seu CD *Sonorus Urbis*: “As sirenes das fábricas não mais anunciam o horário de entrada de seus operários, o horário de almoço e a finalização do período de trabalho. Mas permanecem as badaladas dos sinos da Igreja da Glória e da Catedral Metropolitana e os sons - agora circunstancialmente subliminares - das vozes das pessoas que freqüentam o centro da cidade em meio ao burburinho do trânsito dos veículos automotores e de alguns pontos comerciais que anunciam seus produtos fonográficos em altos decibéis. [...] A 'sirene do meio-dia' do Café Apollo foi substituída pelos sons das máquinas caça-niqueis da casa de jogos que hoje ocupa suas antigas instalações na Rua Marechal Deodoro”. Atualmente, o “Apito do Meio Dia” é um bem imaterial do patrimônio histórico-cultural de Juiz de Fora, tombado através do Decreto Municipal nº 8.306, de 16 de agosto de 2004.

“Manchester Mineira” diz respeito a esta imagem e a este saber “histórico”, localmente construídos, de uma cidade moderna, industrial; uma verdadeira “imagem mítica” que “se reverbera ao infinito”, para usar as palavras de Mauss (2003c, p. 333).

Embora se refira a uma época específica da história de Juiz de Fora, a “Manchester Mineira”, enquanto representação simbólica de um passado próspero (do ponto de vista econômico), não está situada num tempo histórico definido e definitivo; como mito, ela tem o poder de transcender este tempo específico de outrora e integrar passado, presente e futuro numa única “fala” – como acontece, por exemplo, num discurso político que evoca, no presente circunstancial da fala, imagens de um suposto passado comum (ou tradição), com vistas à concretização de uma representação ideal e particular (ou partidária) de futuro (MIGUEL, 2000). Isto pode ser bem ilustrado com a noção de “vocação econômica” do município, muito comum nas discussões sobre as estratégias de desenvolvimento local sustentável. Enfim, a “Manchester Mineira”, no sentido que estou tomando aqui, não se reduz a uma representação de um período determinado da história desta cidade - cujo recorte, já consagrado pela historiografia, envolveria, aproximadamente, as últimas década do século XIX e, pelo menos, as três primeiras do século XX; ela integra também as representações acerca do presente e do futuro desta cidade que, geralmente, apóiam-se nas representações desse passado mítico. Neste sentido, o mito da “Manchester Mineira”, ao transcender o período histórico ao qual ele se refere, não se reduz a uma simples narrativa de origem de uma cidade industrial e moderna. A “Manchester Mineira”, como um mito, “fala”, ao mesmo tempo, de um passado, de um presente e de um futuro, comuns a todos os juiz-foranos<sup>55</sup>. Esta seria então a forma mais convencional de apropriação simbólica desta imagem metafórica criada pelo poeta: a “Manchester Mineira” como referencial de uma “cultura” (industrial), ou de uma “tradição” (industrializante) típica da cidade – a “tradição inventada”, neste caso, é a própria modernidade expressa pela localidade. Mas esta apropriação não se dá sempre da mesma forma, quaisquer que sejam os contextos simbólicos nos quais a metáfora original é atualizada; pelo contrário, sua atualização consiste num ato de (re)criação, ou - para usar aqui um outro termo - de “desmitologização”.

---

<sup>55</sup> “Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: 'antes da criação do mundo', ou 'durante os primeiros tempos', em todo caso, 'faz muito tempo'. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 241).

### 2.3 Desmitologizando a “Manchester Mineira”

Ao invés de “desvendar” o mito e assim “desmitificá-lo” - ou seja, arrancá-lo pela raiz, como se ele fosse a erva daninha da razão científica, sem ao menos tentar compreender o sentido antropológico de sua existência -, sugiro aqui o termo “desmitologizar”, tomando-o, por empréstimo, do teólogo alemão e protestante, Rudolf Bultmann. Seu projeto hermenêutico de desmitologização aplica-se sobretudo ao Novo Testamento e - embora o termo o pareça sugerir - não pretende eliminar os mitos da Sagrada Escritura, ao interpretar os Evangelhos de um modo mais “moderno” – ou existencialista (na esteira do jovem Heidegger, autor de *Ser e Tempo*), para ser mais exato. Na análise de Palmer (1986, p. 58),

A desmitologização não é um instrumento de desmitificação racionalista e iconoclástico à maneira de Freud, Nietzsche ou Marx (para mencionarmos a distinção de Ricoeur entre desmitificação e desmitologização); não procura atacar e destruir o símbolo mítico, antes o encara como abertura para o Sagrado. Interpretar o símbolo é relembrar o seu sentido original e autêntico, agora escondido<sup>56</sup>.

Ainda segundo este autor, este “projeto controverso” de Bultmann – que pretende “desmitologizar” os textos bíblicos - insere-se na problemática do choque entre a visão de mundo dos escritores do Novo Testamento e a visão de mundo do homem moderno, científica e pós-deísta.

Bultmann nota que a mensagem bíblica se coloca no contexto de uma concepção cosmológica em que os céus são colocados em cima, a terra no meio e o mundo subterrâneo em baixo – é um universo de três níveis. A resposta a tal situação é afirmar que a mensagem do Novo Testamento não está dependente da sua cosmologia. Esta é apenas o contexto de uma mensagem sobre a obediência pessoal e a transformação num “homem novo”. A desmitologização é uma tentativa de separar a mensagem essencial da “mitologia” cosmológica na qual nenhum homem moderno pode acreditar (PALMER, 1986, p. 38).

Segundo Pires (2003), três conceitos fundamentais sustentam esta empreitada hermenêutica de Bultmann: mito, modernidade e querigma. O destinatário desta interpretação

---

<sup>56</sup> A distinção enfatizada por Paul Ricoeur entre “desmitificar” (*démythiser*) e “desmitologizar” (*démythologiser*) procede, uma vez que a desmitificação consiste, sim, no reconhecimento do mito, mas com o propósito de suplantá-lo por uma razão supostamente mais “racional” e “científica”, enquanto que a desmitologização o reconhece (como mito) a fim de ressaltar o seu significado simbólico e, assim, interpretá-lo, levando-se em conta o contexto no qual ele foi criado ou recriado.

existencialista do Novo Testamento, para Bultmann, é o “homem moderno”. Ele parte do pressuposto de que o Novo Testamento expõe o querigma (a proclamação) de forma mitológica, sendo portanto necessário torná-lo significativo para este homem moderno que pensa amitologicamente. Entretanto, como argumenta ainda o referido autor, o conceito de mito em Bultmann é tanto multifacetário, quanto limitado por sua herança teológica liberal, e sua noção de modernidade é de certa forma simplista. Este imbróglio conceitual gerou controvertidas interpretações acerca de sua intenção de desmitologizar a Sagrada Escritura. O próprio Bultmann reconheceu que sua definição de mito “presta-se a mal entendidos” (BULTMANN apud PIRES, 2003, p. 54). Entre os seus interlocutores, há, de um lado, os que acham seu conceito demasiadamente amplo e, de outro, os que o consideram demasiadamente estreito (PIRES, 2003). Mas o fato é que Bultmann estava menos interessado em conceituar o mito do que em interpretá-lo - e de um modo especificamente existencialista. A questão primordial envolvida na desmitologização não é descobrir o que os mitos estão querendo exprimir, mas o que se deseja exprimir através deles. O problema então não é etiológico, mas sim antropológico.

O sentido do mito não é o de proporcionar uma concepção objetiva do universo. Ao contrário, nele se expressa como o ser humano se compreende em seu mundo. O mito não pretende ser interpretado cosmologicamente, mas antropológicamente melhor; de um modo existencialista (BULTMANN, 2001, p. 20).

Uma vez que o sentido essencial da mensagem salvífica da crucificação do Jesus histórico está mitologicamente encoberto no Novo Testamento, a desmitologização consiste num passo importante para a intenção maior de Bultmann: a evangelização deste homem moderno, condenado a pensar, antes de forma científica do que mitológica. “O contraste entre a visão bíblica de mundo e a visão moderna é o que separa as duas maneiras de pensar, a mitológica e a científica” (BULTMANN apud PIRES, 2003, p. 31). É justamente aí que reside a simplicidade conceitual de Bultmann em relação a este “homem moderno” e, conseqüentemente, à modernidade. Para ele, cientificidade e modernidade são quase sinônimos. O homem moderno se define pelo seu modo exclusivamente científico de pensar e a noção de modernidade pressupõe que todos os homens desta era pensam cientificamente. Atualmente e do ponto de vista antropológico, esta é uma concepção já ultrapassada.

O projeto bultmanniano de desmitologização deve ser entendido também em relação a uma dada concepção da história. A língua alemã oferecia a Bultmann duas palavras que, no português, cabem no mesmo termo “história”: a primeira, *Geschichte*, que se refere aos fatos

históricos propriamente ditos, e a segunda, *Historie*, que indica o significado ou a relevância de um evento na história (dos fatos). Em Jesus, o grande protagonista dos Evangelhos, por exemplo, deve-se saber distinguir o homem (sujeito da *Geschichte*) do mito (produto da *Historie*, da cultura, e objeto de culto dos cristãos)<sup>57</sup>. Embora o “problema hermenêutico”, para o referido teólogo, estivesse sempre relacionado com a exegese, ele não se reduzia à teologia, estendendo-se a todo e qualquer trabalho de interpretação de textos, sejam eles jurídicos, históricos ou literários. Com relação à questão da compreensão histórica de um texto, “Bultmann assinala que toda a interpretação da história ou todo o documento histórico é orientado por um certo interesse, que por sua vez se baseia numa certa compreensão preliminar do assunto” (PALMER, 1986, p. 59). A interpretação pressupõe então uma “pré-compreensão” do intérprete. Esta idéia funda-se nas “condições prévias de interpretação” delimitadas por Heidegger, a saber: a “posse prévia” (*Vorhabe*), a “visão” (*Vorsicht*) e a “concepção” (*Vorgriff*). Antes de interpretar um documento histórico, por exemplo, o historiador, por mais objetivo que pretenda ser, já possui o objeto, ou seja, já tem dele uma prévia compreensão, construída a partir de seu próprio ponto de vista. Isto é o que Bultmann chama de “encontro existencial com a história”. “A história só ganha sentido quando o próprio historiador está dentro da história e toma parte nela” (BULTMANN apud PALMER, 1986, p. 60). Assim, para Bultmann, como também para Heidegger e Gadamer, é impossível falar de um sentido puramente objetivo da história, uma vez que ela não pode ser conhecida, salvo através da subjetividade do próprio historiador. Nesta perspectiva, a história não deve ser um “museu de fatos”, mas uma realidade que se exprime por palavras.

A despeito das incongruências e limitações conceituais de Bultmann, sobretudo no que se refere ao mito e à modernidade, seu projeto hermenêutico de desmitologização pode se prestar a novos usos. Sugiro aqui um uso mais antropológico e menos existencialista. Se o “texto histórico-cultural” relativo à “Manchester Mineira” está carregado de mitos e símbolos nativos ou locais, cabe ao antropólogo hermeneuta, desmitologizá-lo, ou seja, interpretá-lo à luz de sua própria visão de mundo, sempre renovada pelo confronto com a visão de mundo de seus “nativos”. Poder-se-ia dizer ainda que o “mundo mitológico” da “Manchester Mineira” é composto de três níveis: o tradicional (ou pré-industrial), o industrial e o pós-industrial. O “industrial” muitas vezes se confunde com o “tradicional” e o “pós-industrial” com o “moderno”, tendo em vista a pretensa “tradição industrial e moderna” desta cidade. Não obstante esta cosmologia, tão universal quanto local, o sentido da salvação (sobretudo

---

57 Sobre esta distinção entre o Jesus histórico e o Jesus Cristo mitológico ver os ensaios *O significado do Jesus histórico para a teologia de Paulo e A cristologia do Novo Testamento*, em Bultmann (2001).

econômica) parece ser sempre o mesmo: o da industrialização, do avanço ou progresso tecnológico e científico, enfim, da modernização; a sociedade – representada por esta cidade – devendo “caminhar” sempre para frente e atrás de quem já está mais adiantado neste processo (Manchester, Barcelona, Rio de Janeiro...).

A desmitologização, no entanto, não é privilégio do antropólogo hermeneuta ou do sociólogo exegeta (que interpreta as “leis da sociedade”), mas também é operada pelo próprio “nativo” no seu esforço em compreender ou interpretar o mundo (ou a cidade) em que vive. Assim, como observa Geertz (2004, p. 29), o que o antropólogo faz nada mais é do que interpretações a partir das interpretações nativas (ou locais): “o estudo interpretativo da cultura representa um esforço para aceitar a diversidade entre as várias maneiras que seres humanos têm de construir suas vidas no processo de vivê-las”. O problema metodológico, neste caso, não está na decisão certa ou errada de aceitar ou rejeitar hipóteses, mas na dose da interpretação: “no nosso caso, o movimento é entre interpretar demais ou interpretar de menos, lendo mais coisas naquilo que observamos do que a razão recomendaria, ou, ao contrário, menos do que a razão exigiria” (GEERTZ, 2004, p. 29). Quando o nativo “lê” a sua própria cidade, com base numa história que lhe foi contada (direta ou indiretamente, oralmente ou na forma escrita) por outros, supostamente mais sábios, ele está interpretando-as (esta história e esta cidade) à luz de sua própria cultura ou código simbólico, e é esta interpretação que desejo interpretar neste trabalho. Desmitologizar, no sentido aqui circunscrito, consiste então em interpretar uma história a partir de nosso próprio código cultural, que é o mesmo que torná-la mais próxima de nós. “Agora somos todos nativos”, diz Geertz (2004, p. 226), mas também, historiadores, antropólogos e exegetas; inventamos e (re)interpretamos as nossas próprias histórias, culturas e cidades.

### **3 O PROJETO “VIVER JUIZ DE FORA – DESCUBRA ESTA CIDADE”**

#### **3.1 O Projeto “Viver Juiz de Fora” no contexto do planejamento estratégico**

O “Viver Juiz de Fora - descubra esta cidade” - ou, simplesmente, “Viver JF” - é um dos projetos constantes do Plano Estratégico Setorial do Turismo de Juiz de Fora (2004)<sup>58</sup>, que, por sua vez, consiste numa derivação do Plano Estratégico mais amplo desta cidade, denominado “Plano JF”, cujos trabalhos iniciaram-se ainda na década de 90 do século passado. Ambos estão fundados numa mesma ideologia: a do “planejamento estratégico”. Originariamente concebido no âmbito militar, seu uso estendeu-se para o das organizações empresariais, fazendo surgir, já na década de 1970, diversas escolas de planejamento estratégico empresarial, que tinham por base o modelo original desenvolvido pela Escola de Negócios de Harvard. A partir da década de 1980, este modelo começa a ser implantado também no setor público, sobretudo no planejamento de cidades (LOPES, 1998). Segundo seus defensores – na observação crítica de Vainer (2003, p. 76) -, o planejamento estratégico “deve ser adotado pelos governos locais em razão de estarem as cidades submetidas às mesmas condições e desafios que as empresas”. Se a antiga “questão urbana” envolvia temas relativos ao crescimento desordenado das cidades, à reprodução da força de trabalho, à racionalização do uso do solo, aos movimentos sociais propriamente urbanos, à escassez dos equipamentos e serviços de consumo coletivo etc., a “nova questão urbana”, segundo este autor, reside agora na competição entre as cidades para atrair novos investimentos de capitais. Não intenciono fazer aqui uma discussão mais aprofundada sobre estas novas ou velhas “questões urbanas”, o que poderia extrapolar, em muito, os limites deste trabalho. Esta breve menção já é suficiente para se fazer aqui uma idéia do quadro político e econômico no qual o Projeto “Viver JF” foi concebido.

A ferramenta de análise principal do modelo de Harvard, amplamente adotado no planejamento estratégico de cidades, é a chamada “FOFA” – Forças e Oportunidades, Fraquezas e Ameaças. Faz-se necessário então um diagnóstico prévio e preciso para

---

<sup>58</sup> A partir daqui, todas as referências ao Plano Estratégico Setorial do Turismo de Juiz de Fora serão assim abreviadas: “Plano-Tur JF”.

identificar os pontos fortes e os pontos fracos da organização (neste caso a cidade) relacionando-os às oportunidades e às ameaças provenientes do ambiente externo. É com base neste diagnóstico que se definem as chamadas “linhas estratégicas” de ação. Para cada uma destas linhas, são definidos os objetivos a serem alcançados, os projetos a serem implementados e as ações a serem realizadas para que o Plano, enfim, se concretize (LOPES, 1998). A metodologia adotada no Plano JF, importada de Barcelona, via Rio de Janeiro, por meio de seus consultores<sup>59</sup>, tem como fundamento teórico a “prática comunicativa”, que (na prática) consiste na cooperação público-privado e na tentativa de construção de um consenso entre os diversos “agentes urbanos”, ou melhor, grupos de interesse (político ou econômico) da e na cidade<sup>60</sup>.

Foi assim e com o propósito de desenvolver o potencial do setor turístico desta cidade, colocando-a num “caminho novo” em direção a um futuro promissor - como se depreende das palavras de um ex-prefeito desta cidade e do então Diretor de Planejamento e Gestão Estratégica - que o Plano-Tur JF foi desenvolvido. Do texto de apresentação do referido Plano, extraí as seguintes palavras:

Juiz de Fora, a consagrada *Manchester Mineira*, está se preparando para os desafios futuros que surgem em função da interligação entre as cidades e da crescente necessidade de acesso de suas populações aos bens sociais e culturais.

É nesse contexto, a partir do Plano JF e de suas linhas estratégicas “Cidade de Oportunidades”, “Cidade Pólo da Zona da Mata” e “Cidade de Qualidade”, que se tornou imperativa a formatação de um plano estratégico para o setor de turismo, objetivando valorizar todo o potencial desse segmento em Juiz de Fora (PLANO-TUR JF, 2004, p. 11, minha ênfase).

Estas palavras só vieram reforçar o que já estava idealizado e escrito no Plano JF. Mais uma vez, o ponto simbólico de referência do passado da cidade - aquilo que “ficou para

59 No caso do Rio de Janeiro, primeira cidade do Hemisfério Sul a ter um plano estratégico, a consultoria ficou a cargo da empresa catalã TUBSA (Tecnologies Urbanas Barcelona S. A.), presidida pelo famoso urbanista Jordi Borja (VAINER, 2002b). No caso de Juiz de Fora, foram contratadas as empresas GFE Associats Ltda., de Barcelona, Dragagem Fluvial Ltda. e Prospectiva Consultoria e Planejamento Ltda., as duas últimas do Rio de Janeiro (ver <http://www.pjf.mg.gov.br/plano/consultores.htm>). Estiveram presentes nas discussões preliminares do Plano JF - um seminário intitulado “A cidade como sujeito do desenvolvimento: a necessidade de uma visão de longo prazo” - o urbanista catalão Manuel de Forn, presidente da primeira, e Rodrigo Lopes, presidente da segunda, tendo sido este também diretor executivo do Plano Estratégico da Cidade do Rio de Janeiro, entre 1995 e 1997 (LOPES, 1998). Poder-se-ia falar aqui de um “retorno” histórico e simbólico à “Barcelona Mineira”, mas a Juiz de Fora de hoje nada mais tem a ver com aquela de outrora, a que Rui Barbosa se referia; “outras épocas, outros costumes” (SAHLINS, 2003b, p. 60).

60 Esta mesma ideologia sustenta o Plano-Tur JF: “Face ao novo cenário projetado, Juiz de Fora busca uma atitude pró-ativa em relação ao segmento turístico e, para tal, elaborou seu Plano Estratégico Setorial do Turismo, que traça estratégias consistentes, baseadas no *consenso* de seus agentes urbanos, na *cooperação público-privada* e na *participação cidadã* para o processo de construção da cidade desejada” (PLANO-TUR JF, 2004, p. 27, minha ênfase).

trás” e que hoje só pode ter lugar na memória do juiz-forano - é a “Manchester Mineira”:

Juiz de Fora teve muito clara a sua identidade e vocação, enquanto cidade industrial – a *Manchester Mineira* - e guarda resíduos preciosos deste período. Hoje, a cidade precisa se repensar e se definir regionalmente, estando consciente de que, no mundo deste fim de século, as cidades estarão cada vez mais próximas e interligadas numa rede mundial e as populações estarão cada vez mais exigentes com relação ao acesso aos bens sociais e culturais (PLANO JF, Diagnóstico, 1998, p. 10, minha ênfase).

O industrialismo, como ideal de sociedade, vai perdendo assim espaço para os serviços - configurando aquilo que Bell (1973) chamou de “sociedade pós-industrial” -, com destaque aqui para o turismo - este novo instrumento de redenção econômica da cidade -, em meio a um ambiente externo altamente competitivo, em que as cidades (agora conectadas em rede) precisam, cada vez mais, mostrar o seu diferencial para atrair maiores investimentos de capitais (econômico e informacional) ou angariar recursos junto às agências internacionais de financiamento - como o BID (Banco Interamericano de Desenvolvimento), por exemplo. Daí a importância estratégica de seu “patrimônio cultural”<sup>61</sup>. A cidade da era da informação ou “cidade informacional”, definida como um “espaço de fluxos” (de capital, de informação, de tecnologia, de interação organizacional, de imagens, sons e símbolos), é produto de uma transformação inédita na história do urbanismo.

A era da informação está introduzindo uma nova forma urbana, a cidade informacional. Contudo, como a cidade industrial não foi uma réplica mundial de Manchester, a cidade informacional emergente não será uma cópia do Vale do Silício, muito menos de Los Angeles. Por outro lado, como na era industrial, apesar da diversidade extraordinária dos contextos físicos e culturais, há algumas características comuns fundamentais no desenvolvimento transcultural da cidade informacional (CASTELLS, 2006, p. 488).

No entanto, a despeito desta diversidade de contextos, Manchester continua sendo a cidade-ícone de uma era industrial passada, o referencial simbólico universal<sup>62</sup>, que o próprio

61 Na sua análise crítica sobre as estratégias culturais da nova “cidade-emprego”, Arantes (2002, p. 31) argumenta: “Rentabilidade e patrimônio arquitetônico-cultural se dão as mãos, nesse processo de revalorização urbana – sempre, evidentemente, em nome de um alegado civismo (como contestar?...). E para entrar neste universo dos negócios, a senha mais prestigiosa – a que ponto chegamos! (de sofisticação?) - é a Cultura. Essa nova grife do mundo *fashion*, da sociedade afluyente dos altos serviços a que todos aspiram”. Analisando o modelo de planejamento estratégico específico da cidade de Barcelona, adotado por muitas cidades da América Latina, inclusive Juiz de Fora, a mesma autora afirma que o objetivo principal deste modelo era “desenvolver uma imagem forte e positiva da cidade, explorando ao máximo o seu capital simbólico, de forma a reconquistar sua inserção privilegiada nos circuitos culturais internacionais” (ARANTES, 2002, p. 54).

62 A título de exemplo, além da “Manchester Mineira”, temos a “Manchester Paulista” (Sorocaba), a “Manchester Fluminense” (São Gonçalo), a “Manchester Catarinense” (Joinville), a “Manchester Rio

Castells utiliza para estabelecer a distinção entre a cidade industrial de ontem e a cidade informacional de hoje, ainda que o autor conceba esta última menos como uma forma do que como um processo - caracterizado pelo predomínio estrutural do “espaço de fluxos”, em contraste com o “espaço de lugares”. Convém lembrar, com Hobsbawm (1978, p. 53-54), a singularidade histórica de Manchester, que se tornou a cidade de referência universal do industrialismo, o ponto (simbólico) de convergência de muitas cidades que se pretenderam “industriais” e “modernas”:

Quem fala da Revolução Industrial fala do algodão. Quando pensamos nela, vemos, tal como os estrangeiros que visitavam a Inglaterra, a nova e revolucionária cidade de Manchester, cuja população decuplicou entre 1760 e 1830 (de 17.000 para 180.000 habitantes), onde “observamos centenas de fábricas com cinco ou seis pavimentos, cada qual com uma chaminé colossal a seu lado, exalando negro vapor de carvão”; a cidade que proverbialmente pensava hoje o que a Inglaterra iria pensar amanhã, e que deu seu nome à escola de Economia Política liberal que dominou o mundo. E não resta dúvida alguma de que essa perspectiva é correta. A Revolução Industrial britânica não foi apenas algodão, ou Lancashire, ou mesmo tecidos, e o algodão perdeu sua supremacia passadas umas duas gerações. No entanto, o algodão deu o tom da mudança industrial e foi o esteio das primeiras regiões que não teriam existido se não fosse a industrialização e que expressaram uma nova forma de produção, a “fábrica”. Outras cidades eram fumacentas e cheias de máquinas a vapor em 1830, embora com uma intensidade distante das cidades produtoras de algodão – em 1838 Manchester e Salford possuíam quase três vezes mais máquinas a vapor que Birmingham. Mas somente na segunda metade do século, se tanto, tornaram-se cidades dominadas por fábricas. Outras regiões industriais possuíam empresas de grande porte, operadas por massas proletárias e cercadas por máquinas imponentes, como minas de carvão e aciarias, mas sua localização isolada ou em zonas rurais, seus operários recrutados de meios tradicionais e seu diferente ambiente social as tornavam de certa forma menos típicas da nova era, exceto em sua capacidade de transformar edifícios e paisagens num cenário inédito de fogo, escória e estruturas de ferro. Os mineiros eram – e de um modo geral continuaram a ser – aldeões, e seus costumes e sua vida eram estranhos aos demais trabalhadores, com os quais tinham pouco contato. Os produtores de ferro, como os Crawshays de Cyfartha, costumavam exigir, e muitas vezes obter, lealdade política de “seus” homens, o que lembra mais a relação entre fidalgos e lavradores do que a que existe entre empregadores industriais e seus operários. Em sua forma mais óbvia o novo mundo do industrialismo não é visto nessas cidades, mas sim em Manchester e em torno dela.

Mesmo quando se está a traçar estratégias para o futuro dessas antigas “cidades industriais”, este ponto de referência do passado se faz presente e, mais do que isto, ele se faz necessário. Na fase de diagnóstico do Plano JF, um grupo de especialistas foi constituído para

---

Grandense” (Novo Hamburgo), a “Manchester Goiana” (Anápolis), a “Manchester Portuguesa” (Covilhã), a “Manchester Finlandesa” (Tampere), a “Manchester Polonesa” (Lódz), a “Manchester do Oriente” (Ahmedabad, Índia), entre tantas outras “Manchester” espalhadas pelo mundo.

avaliar a questão da identidade de Juiz de Fora, tendo ele chegado às seguintes conclusões acerca deste tema:

[...] *nossa velha "identidade industrial" do início do século* transformou-se em saudade e nosso possível renascimento industrial não nos distingue marcadamente de outras cidades.

Não há uma conjugação formadora de um caráter social particular e sim lembranças de outros tempos onde *a identidade era marcante como a "Manchester Mineira"*, mas, somos hoje uma cidade que possui setores bem definidos - Um enorme setor terciário (comércio e serviços) que confere um rosto à cidade; - Uma estrutura educacional muito significativa (incluindo uma Universidade Federal); - Uma complexa rede de serviços de saúde; - Um forte setor de serviços pessoais. Que mesmo assim não caracterizam, tranqüilamente, uma identidade. (PLANO JF, Diagnóstico, 1998; minha ênfase).

Este diagnóstico mostra que a cidade “setorizou-se” e, assim, deixou de ser a velha cidade industrial de antigamente, que lhe valeu o título de “Manchester Mineira”<sup>63</sup>. Desta, sobrou apenas resíduos de seu passado industrial glorioso, com os quais se busca agora (re)construir, como no *bricolage*, a memória desta cidade, por meio da constituição de seu “patrimônio histórico” e do uso “turístico-cultural” deste último. O turismo aparece então como um setor promissor, capaz de render bons lucros (políticos, econômicos e sociais) à cidade e aos seus “agentes urbanos”, fazendo com que se repense agora a sua antiga “vocação industrial”. Os empresários e os gestores desta cidade devem, portanto, estar atentos a este novo “chamamento divino” - resgatando aqui o sentido luterano da palavra “vocação”.

Voltando agora a atenção à ferramenta “FOFA” do planejamento estratégico, entre os onze “pontos fracos” principais diagnosticados no Plano-Tur JF (2004, p. 25-26), destaco dois que mais tem a ver com o Projeto “Viver JF” e, de certa forma, com o tema deste trabalho: 1º) “o juiz-forano não considera a cidade atrativa, não prestigia suas atividades e se afasta sempre nos feriados e férias”; 2º) “o patrimônio histórico, artístico e cultural não é aproveitado para o turismo”. E dos dezesseis “pontos fortes” levantados naquele Plano, cito também dois que merecem destaque aqui: 1º) “integração entre os diversos programas das áreas de cultura,

63 Para Salgado (2006), a “Manchester Mineira” é uma página virada da história de Juiz de Fora, tendo em vista a atual preeminência do setor de serviços nesta cidade: “[...] a página industrial está virada no livro de Juiz de Fora e, ademais, vocação, palavra sobejamente citada no âmbito local, é algo relacionado à identidade e que, porquanto, é algo que se constrói, é algo que se modifica”. Mas a história está longe de ser um simples e arbitrário ato de “virar a página”. Como disse Sahlins (2003a), ela é ordenada culturalmente, assim como a cultura é recriada historicamente, nas ações práticas dos sujeitos. Os símbolos com os quais se construiu a história industrial desta cidade continuam presentes no imaginário daqueles que pretendem construir agora uma história do presente, sempre em contraste com a primeira. É neste sentido que a “Manchester Mineira” persiste, não como história, mas como mito. E quanto mais se procura suplantar esta “vocação” ou “identidade industrial” do passado, mais o mito se faz presente, como se ele seguisse a máxima nietzschiana: “o que não me mata, deixa-me mais forte”.

esporte, lazer, meio ambiente e turismo, com maior valorização dos projetos de educação patrimonial, das manifestações culturais, do artesanato, da gastronomia, da paisagem e da ecologia na região”; 2º) “importante patrimônio histórico, artístico, cultural e ambiental”.

Poder-se-ia perguntar: quem é este “juiz-forano” que não considera sua cidade atrativa? Esta categoria tão genérica não permite estabelecer quaisquer distinções de classe, idade, sexo etc. O “sair da cidade” nas férias e feriados nem sempre constitui uma opção para todos os juiz-foranos, mas é possível que habite o imaginário daqueles que eventualmente “podem” – sobretudo por razões econômicas - se deslocar para fora dos limites desta cidade, em busca de novos ou velhos destinos turísticos. O mesmo se aplica aos brasileiros que “podem” passar suas férias no exterior. O fato é que o “mundo ampliado” pela experiência turística destes que podem se deslocar para lugares (cidades, países ou culturas) mais distantes fornece-lhes um rol de possibilidades referenciais mais diversificado para uma possível revalorização (apreciativa ou depreciativa) de seu lugar de origem. Apesar da hierarquia dos lugares de atração turística, o que muda, na verdade, é a escala das possibilidades, a distância relativa do exótico (quanto mais afastado física e culturalmente de meu lugar de origem, mais “autêntica” é a minha experiência turística) e o poder de atração que os destinos turísticos (regionais, nacionais ou internacionais), consagrados como tais, exercem sobre os turistas em potencial. O “sair de casa”, ou do bairro em que se vive, para visitar outros lugares da mesma cidade, é também uma forma de se fazer turismo (SIQUEIRA; SILVA, 2008), principalmente para quem não pode - sobretudo por questões financeiras - fazer turismo fora de sua cidade. O fato do juiz-forano (esta categoria tão genérica) “se afastar sempre nos feriados e férias” não significa necessariamente que ele não considere a sua cidade atrativa. É que, no seu imaginário de “turista”, sua cidade não pode ser considerada atrativa para si neste sentido e para este fim (turístico) – neste caso (o do turismo como uma autêntica “viagem”), ela representa antes um ponto de repulsão do que um destino turístico propriamente, ou um ponto de atração. O trabalho de campo que realizei para fundamentar esta dissertação me informou que entre o “passeio” e o “turismo”, o primeiro, como categoria, prevalece nas representações dos “turistas-nativos” acerca de sua experiência “turística” na sua própria cidade. O Projeto “Viver JF” tem, portanto, esta função: a de tornar esta cidade atrativa, não apenas para os “turistas de fora”, mas, também e sobretudo, para os “turistas de dentro”, ou seja, os próprios moradores da cidade, ao revelar-lhes a riqueza e a importância histórica e cultural de seu patrimônio. Mais do que um projeto meramente turístico ou social, trata-se de um projeto político, que visa à construção de uma memória e de uma identidade próprias à

cidade e ao seu povo e o seu reconhecimento por parte deste<sup>64</sup>. Acredita-se que, valorizando o patrimônio de sua cidade e identificando-se com ela, estes passarão a promovê-la, atraindo assim mais “turistas de fora”. Sobre os efeitos culturais do turismo nas comunidades hospedeiras, escreveu Grünewald (2003, p. 144):

Se o exótico, o outro, é procurado em lugares distintos do de origem do visitante, os habitantes desses lugares, de acordo com a perspectiva turística, devem se promover como esse exótico, a fim de ser atrativo no mercado turístico. Devem ter sinais diacríticos a exibir, a serem consumidos nesse amplo mercado. A construção, promoção ou fortalecimento de sinais diacríticos que caracterizam (que definem culturalmente) um povo é o próprio âmbito da etnicidade.

Eis o objetivo central do Plano-Tur JF (2004, p. 30): fazer desta cidade “um destino turístico, com roteiros e produtos especializados”. Em face deste objetivo, foram traçadas duas linhas estratégicas, a saber: 1ª) “Juiz de Fora, Cidade Receptiva”; e 2ª) “Juiz de Fora, Cidade Singular, Histórica e Cultural”. Para cada uma destas linhas, foram identificados alguns “fatores de êxito”. Para a primeira linha, destaco o seguinte: “Política efetiva de *marketing* e divulgação da cidade, direcionada aos públicos interno e externo”. Fixou-se, então, para este fator específico, o seguinte objetivo: “estruturar políticas efetivas para divulgação da cidade” (PLANO-TUR JF, 2004, p. 31). Na segunda linha estratégica, merecem destaque aqui os seguintes fatores: a) “Resgate, valorização e visibilidade dos seus valores históricos e culturais e sua 'descoberta' pelos moradores”; e b) “Infra-estrutura qualificada de suporte às manifestações e produtos locais, além de valorização e revitalização do patrimônio histórico/urbanístico”. Para estes fatores, foram estabelecidos os seguintes objetivos: a) “Valorizar os produtos turísticos locais, destacando a cidade em nível nacional”; e b) “Gerar infra-estrutura qualificada e articulada de suporte aos produtos e às manifestações culturais”. O Projeto “Viver JF” insere-se na Linha Estratégica II, estando relacionado diretamente com o fator de êxito e o objetivo de letra “a” e indiretamente com todos os outros fatores e objetivos mencionados acima. Sua descrição aparece assim no Plano-Tur JF (2004, p. 63): “oferecer, gratuitamente, roteiros turísticos com os principais atrativos da cidade”. O “Viver JF” é apenas um de quatro projetos concebidos a partir do objetivo acima mencionado -

64 O art. 1º da Lei Municipal nº 10.777, de 15 de julho de 2004, em consonância com o art. 216 da Constituição Federal, define assim o patrimônio cultural de Juiz de Fora: “O Patrimônio Cultural do Município de Juiz de Fora é integrado pelos bens materiais – imóveis, móveis e integrados -, públicos ou privados, e bens imateriais existentes em seu território, que devem merecer a proteção do Poder Público Municipal, por serem *portadores de referência à identidade juizforana*”. Nele, estão incluídos, entre outros tipos de bens, “as obras, objetos, documentos e edificações cuja conservação seja do interesse público, quer por sua *vinculação a fatos memoráveis da história* do Município, do Estado ou do País, quer por seu valor cultural, histórico, etnológico, paleontológico, bibliográfico, artístico, arquitetônico, paisagístico” (minha ênfase).

“valorizar os produtos turísticos locais, destacando a cidade em nível nacional”. O resultado esperado com a implementação destes projetos é descrito assim no Plano-Tur JF (2004, p. 62): “Interação e conhecimento da população e dos turistas a respeito da história e cultura local contribuindo, conseqüentemente, para a valorização e divulgação desse patrimônio de Juiz de Fora”. Na página da Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio da Prefeitura de Juiz de Fora, na Internet, os objetivos do Projeto “Viver JF” estão expressos da seguinte forma: “facilitar o acesso de moradores e turistas aos principais atrativos da cidade, inserir a população local no processo de desenvolvimento da atividade turística e aumentar o tempo de permanência do turista em Juiz de Fora” (<http://www.turismo.pjf.mg.gov.br>). Em síntese: descobrir, conhecer, valorizar e divulgar o patrimônio (histórico e cultural) desta cidade, a fim de torná-la singular e atrativa, em face da competitividade entre “cidades-destinos” no mercado turístico.

No Plano-Tur JF (2004, p. 63), constavam como co-responsáveis pelo Projeto “Viver JF” a Prefeitura de Juiz de Fora, a Associação Comercial e o JF Convention Visitors Bureau, além de “transportadoras turísticas” não especificadas no referido documento. Entretanto, a Prefeitura, tendo assumido inteiramente a responsabilidade pelo projeto, contou apenas, no início de sua execução, com a parceria da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e da Faculdade de Turismo de Santos Dumont (FACTOR) - na disponibilização de estagiários (estudantes do Curso de Graduação em Turismo) que trabalhariam como guias-turísticos - e do JF Convention Visitors Bureau – uma associação local de direito privado, constituída em 12 de julho de 2001 e mantida por empresários locais envolvidos de forma direta ou indireta com o turismo na cidade e que tem por finalidade contribuir para o desenvolvimento turístico sustentável de Juiz de Fora e região, conforme definição disponível no site desta associação (<http://www.juizdeforaconvention.com.br>).

No dia 6 de novembro de 2004, o Projeto “Viver JF” foi apresentado à imprensa e ao *trade* turístico local. O primeiro “passeio” aberto ao público, foi realizado no dia 20 de novembro daquele mesmo ano, seguindo-se o Roteiro “Histórico-Cultural”. Além deste, outros roteiros temáticos foram concebidos e incluídos posteriormente no projeto, como o “Juiz de Fora Atual”, o “Arquitetônico”, o “Do Café à Indústria” (estes dois últimos, já extintos) e, mais recentemente, o “Museus e Cultura” e o “Etnias Religiosas”. Atualmente, o projeto disponibiliza à população apenas quatro roteiros, conforme o quadro seguinte:

Quadro 1 - Projeto Viver JF: dias, horários e ocorrências mensais dos roteiros

<b>Roteiro</b>	<b>Dia da semana</b>	<b>Horário</b>	<b>Ocorrência mensal</b>
Histórico-Cultural	Sábado	14:00	Todos os finais de semana
	Domingo	9:00	
JF Atual	Sábado	9:00	Todos os finais de semana
	Domingo	14:00	
Etnias Religiosas	Sábado	9:00	Último final de semana do mês
Museus e Cultura	Domingo	9:00	Último final de semana do mês

Fonte: Prefeitura de Juiz de Fora. Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio.

Geralmente, o ponto de encontro e de partida dos roteiros é o Parque Halfeld, mas nem sempre. Em dias comemorativos, podem haver alterações. Num final de semana deste ano, cujo domingo se comemorava o dia das mães, por exemplo, o ponto escolhido (estrategicamente) para o encontro foi a Praça Alfredo Lage, no Bairro Manoel Honório, onde estava montada uma feira de artesanato (fotografia 1). Deve-se ressaltar aqui o vínculo estratégico - sobretudo do ponto de vista da produção de uma identidade cultural ou da promoção de uma etnicidade - entre turismo e artesanato, cuja justificativa do projeto de valorização do artesanato local está assim expressa no site da Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio da Prefeitura de Juiz de Fora (<http://www.turismo.pjf.mg.gov.br>):

Cabe destacar [...] os benefícios gerados pela forte vinculação observada entre os setores de Artesanato e Turismo, mediante a inserção do artesão e seu local de produção nos roteiros turísticos, além da implementação de estratégias integradas, tais como, a comercialização de produtos regionais em pontos turísticos e a ambientação de hotéis e restaurantes com produtos artesanais, evidenciando a identidade cultural.

Fotografia 1 – Feira de artesanato na Praça Alfredo Lage, Bairro Manoel Honório, num sábado à tarde, véspera do Dia das Mães (10-05-2008) – o ponto de encontro fixado para os passeios do “Viver JF” daquele final de semana.



Fonte: acervo pessoal.

Os roteiros podem sofrer também alterações em relação aos seus “pontos atrativos” pré-fixados, os quais são apresentados no quadro seguinte, dependendo, entre outros fatores, da disponibilidade para visitação de cada um desses lugares. Durante um certo período desta pesquisa, o Museu Mariano Procópio, por exemplo, foi suspenso do Roteiro “Histórico-Cultural”, por estar fechado ao público para visitação, devido às obras de restaura o e revitaliza o. O mesmo ocorreu com o Museu Natural e de Etnologia Indígena do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES-JF) que estava incluso na primeira versão do Roteiro “Museus e Cultura”, mas foi excluído por um outro motivo: falta de funcionário para abrir e apresentar o Museu aos domingos.

Quadro 2 - Projeto Viver JF: roteiros e atrativos

<b>Roteiro</b>	<b>Atrativos</b>
Histórico-Cultural	Usina de Marmelos, Parque da Lajinha, Morro do Cristo e Museu Mariano Procópio
JF Atual	Museu de Arte Moderna Murilo Mendes, Centro Cultural Bernardo Mascarenhas, Mirante São Bernardo e Aeroporto da Serrinha
Etnias Religiosas	Igreja Metodista Central, Igreja Greco-Melquita São Jorge, Igreja da Glória e Catedral Metropolitana
Museus e Cultura	Museu Natural e de Etnologia Indígena do CES (atualmente excluído do roteiro), Museu Ferroviário, Museu do Crédito Real e Museu de Cultura Popular (Fórum da Cultura)

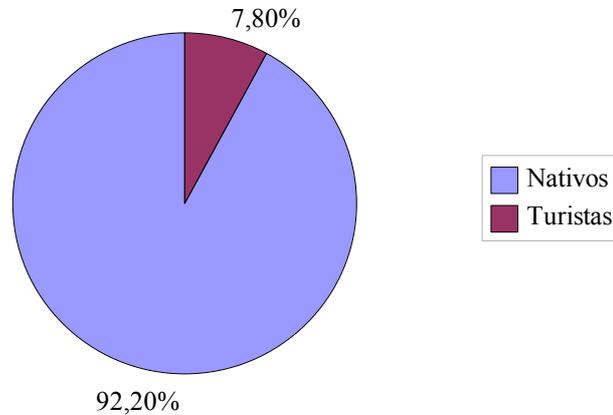
Fonte: Prefeitura de Juiz de Fora. Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio.

### 3.2 O “perfil” do usuário do “Viver Juiz de Fora”

Segundo os dados que me foram fornecidos pela Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio da Prefeitura de Juiz de Fora, até junho de 2008 quase sete mil (6.958) pessoas haviam participado do Projeto “Viver Juiz de Fora”, das quais apenas 543 (ou 7,8%) se declararam ou foram classificadas como “turistas”<sup>65</sup>. O gráfico seguinte ajuda a visualizar esta desproporção entre estas duas categorias de usuários do “Viver JF” (“turistas” e “nativos”).

<sup>65</sup> Embora todos os usuários do “Viver JF” possam ser classificados, sob um ponto de vista mais amplo, como “turistas”, a distinção entre os “de fora” e os “de dentro” - que atribui apenas aos primeiros o status de “turistas” - se faz presente nos discursos dos agentes do poder público municipal envolvidos no Projeto. Como parte do “ritual do passeio” - a ser visto no capítulo seguinte -, os guias perguntam aos presentes, logo no início, se há algum “turista”, ou seja, alguém “que não seja da cidade” ou “que seja de fora”.

Gráfico 1 – Projeto Viver JF – participantes por origem (turistas vs. nativos)  
Nov. 2004 a Jun. 2008



Fonte: Prefeitura de Juiz de Fora. Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio.

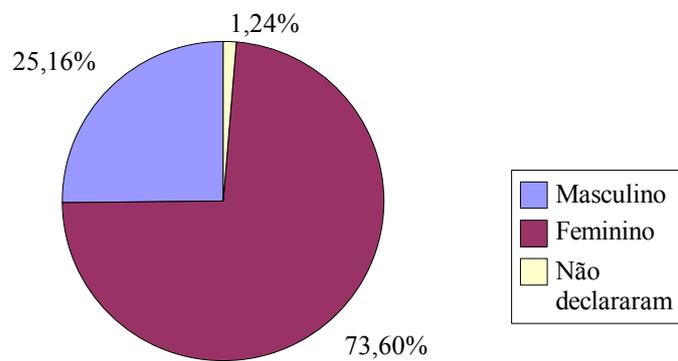
Outro dado relevante é que mais da metade (53,9%) destes usuários declarou, no momento de sua inscrição no passeio, já ter participado do Projeto - ou seja, eles usaram este serviço, mais de uma vez. Nas minhas incursões em campo, pude perceber isto ao reencontrar algumas pessoas com as quais já havia estado antes, em outros passeios do Projeto. Os casos mais comuns são os dos “turistas-nativos” que voltam para experimentar outros roteiros, a fim de conhecer outros “lugares” ou “atrativos” de sua cidade, mas há, também, casos de turistas que refazem o mesmo roteiro, mas na companhia de outras pessoas ligadas previamente a eles (parentes, amigos, colegas ou vizinhos). Observei, ainda, o caso de uma senhora solitária que já tinha participado do projeto “várias vezes” (ela não quis especificar quantas), simplesmente porque “gostava de passear naqueles lugares”.

É de praxe, no final de cada passeio, que os guias solicitem aos usuários o preenchimento de um pequeno questionário de avaliação do serviço prestado, que traz ainda questões relativas ao sexo, faixa-etária e preferência dos atrativos. Há três modelos distintos de questionário (ver nos anexos): um, específico para os “turistas de fora” e dois, para os “turistas-nativos” (sendo um para o Roteiro “Histórico-Cultural” e o outro para o “JF Atual”)<sup>66</sup>. Os dados coletados pelos guias são posteriormente tabulados no Departamento de Turismo da Prefeitura deste município, para a geração de relatórios futuros que servirão de parâmetro para uma possível reavaliação e, sendo o caso, correção do projeto (como me informou a chefe desse departamento). A partir destes dados quantitativos que me foram

<sup>66</sup> A separação simbólica entre “turistas” e “nativos” é enfatizada novamente num dos últimos “atos rituais” do passeio: a aplicação dos questionários aos usuários do “Viver JF” - questionários distintos para tipos distintos de turistas: os “de fora” e os “daqui”.

fornechos ali, procurei traçar um “perfil” (muito precário e parcial) do usuário do “Viver JF”, especialmente o do Roteiro “Histórico-Cultural” (que é o que me interessa neste trabalho) e, sobretudo, no que tange ao sexo e à faixa etária. Assim, dos 322 questionários aplicados neste roteiro e num período de um ano (junho de 2007 a junho de 2008) – que praticamente coincide com o período de meu trabalho de campo - extraí as seguintes informações:

Gráfico 2 – Roteiro “Histórico-Cultural” - Participantes (“nativos”) por sexo  
Jun. 2007 a Jun. 2008



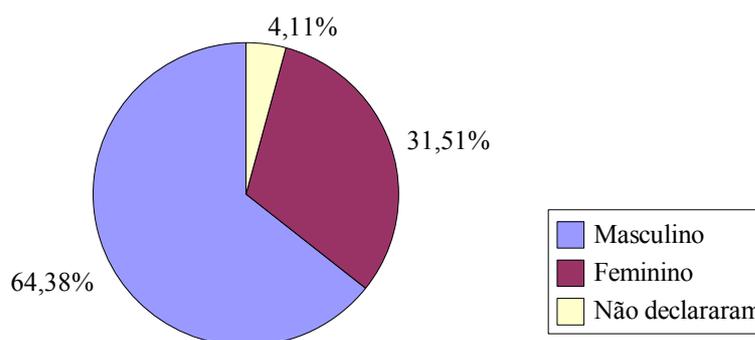
Fonte: Prefeitura de Juiz de Fora. Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio.

O Gráfico 2 mostra um significativo predomínio de pessoas do sexo feminino no Roteiro “Histórico Cultural”. Dos 322 participantes que responderam aos questionários, 237 (ou 73,6%) se declararam do sexo feminino, 81 (ou 25,16%) do sexo masculino e 4 (ou 1,24%) deixaram de declarar o sexo. Estes dados condizem com o que observei em campo. De todos os passeios que participei, não houve um sequer, em que o número de homens foi superior ao de mulheres (incluindo aqui idosos e crianças). Curiosamente, em dois dos passeios que participei no Roteiro “Histórico-Cultural” só haviam mulheres, com a exceção deste pesquisador e do motorista do microônibus. Algumas destas turistas chegaram até a comentar o fato comigo, ocasião em que aproveitei para discutir com elas a razão desta suposta falta de interesse dos homens. Diziam elas: “eles são mais desanimados que nós, mulheres”; “preferem ficar em casa assistindo futebol”; “não sabem o que estão perdendo”. Raríssimas foram as vezes em que vi algum homem desacompanhado no passeio - o que, entre as mulheres, já é mais comum ocorrer. Geralmente, pelo que percebi neste roteiro, eles estão ali mais para acompanhar a família, a esposa, a namorada, a mãe, os filhos, do que pelo seu próprio interesse individual no passeio. Entretanto, num destes passeios, pude observar o

comportamento de um homem “desacompanhado”, aparentando ter uns 50 anos ou mais. No início, mostrava-se atento aos atrativos e à história que os guias iam, respectivamente, apresentando e narrando ao longo do trajeto. Mas, já no primeiro “ponto de paragem” do roteiro, o Museu da Usina de Marmelos, ele veio reclamar comigo da demora do pessoal em sair daquele lugar. Suas expressões corporais demonstravam uma certa impaciência. Confessou-me depois que “se soubesse que o passeio seria tão demorado, não teria vindo”. Disse-me, ainda, que achava o tempo de paragem nos atrativos muito longo, já que, segundo ele, “não havia nada de tão interessante assim”, naqueles lugares, “que justificasse toda aquela demora”. Mas este caso isolado, não representa a totalidade dos homens participantes do Roteiro “Histórico-Cultural”, que, em geral, mostram-se mais pacientes e interessados em relação ao passeio.

Preponderância inversa, quanto ao sexo, verifica-se no Roteiro “JF Atual”. Dos 292 participantes deste roteiro que responderam aos questionários do “Viver JF”, no período acima delimitado (junho de 2007 a junho de 2008), 188 (ou 64,38%) se declararam do sexo masculino, contra 92 (ou 31,51%) do sexo feminino, sendo que 12 (ou 4,11%) não responderam a este item, como mostra o gráfico a seguir:

Gráfico 3 – Roteiro “JF Atual” - Participantes (“nativos”) por sexo  
Jun. 2007 a Jun. 2008



Fonte: Prefeitura de Juiz de Fora. Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio.

Estes dados contradizem os argumentos daquelas turistas que mencionei acima. O que se pode afirmar, a partir desta informação, é que houve, no período delimitado, uma procura relativamente maior de pessoas do sexo masculino pelo Roteiro “JF Atual” e, do sexo feminino, pelo Roteiro “Histórico-Cultural”. Não disponho de dados suficientes para

“explicar” a razão destas preferências (masculinas e femininas) por estes roteiros específicos – se é que se poderia falar aqui de “preferência”, dada a subjetividade que o termo sugere. Preferência não é sinônimo de “escolha racional”, pelo contrário. Às vezes, a conveniência prepondera sobre a preferência na “escolha” dos roteiros. Pode-se preferir um roteiro, mas realizar outro, em razão da indisponibilidade de vagas no primeiro. Ou então, a escolha pode se dar pelo dia e pelo horário do passeio, independente do roteiro, e, portanto, em consonância com o tempo livre dos turistas<sup>67</sup>. Nestes casos, o que importa não é tanto o roteiro, mas o passeio em si. O que vou propor aqui, a partir de dados qualitativos coletados através da técnica da observação participante nestes passeios, é que, independente do sexo, o usuário do “Viver JF” seja classificado em duas categorias distintas quanto ao interesse “no passeio”, independente dos roteiros disponibilizados: a dos interessados no passeio em si, como um meio de lazer ou de conhecimento, e a dos acompanhantes destes. Em outros termos, poder-se-ia falar aqui de um interesse direto ou primário e de um interesse indireto ou secundário no passeio. Vou mencionar aqui os casos de dois de meus “informantes” neste trabalho (ambos, “turistas-nativos”, que, a princípio, os classificaria como “acompanhantes”).

Conheci o Sérgio<sup>68</sup> numa tarde de domingo do mês de maio deste ano, no Roteiro “JF Atual”. Já havia me posicionado num dos assentos traseiros do microônibus da Prefeitura, como de costume, quando ele chegou acompanhado de duas meninas (uma, já pré-adolescente, e a outra, devia ter uns sete ou oito anos de idade), que imaginei serem suas filhas. Como o microônibus já estava cheio, havendo portanto poucas opções de assento, ele sentou-se do meu lado e indicou, às suas meninas, o assento da frente. Vi-me então diante de uma ótima oportunidade para uma possível aproximação, do ponto de vista etnográfico. Ainda que falássemos a mesma língua e morássemos na mesma cidade, aquele homem era realmente estranho para mim. Não sabia nada sobre sua origem social, seus valores culturais, seus hábitos, sua profissão etc., e nem tinha a pretensão de saber tudo sobre sua vida em apenas quatro horas de convívio naquele passeio de domingo. Afinal, ele não estava ali para responder as minhas perguntas, mas por um outro motivo – e era isto, pelo menos, o que eu pretendia descobrir. Além do mais, eu tinha que respeitar o seu “sagrado” direito a um momento de lazer com sua família – o que tomei como princípio ético neste trabalho. O etnógrafo deve ter ainda o cuidado de não “afugentar”, logo de início, seus informantes – e seria melhor dizer “interlocutores” (OLIVEIRA, 2000) - com um monte de perguntas que, se

67 Neste sentido, meu olhar em campo esteve voltado, sobretudo, para as pessoas que realizaram o Roteiro “Histórico-Cultural”, ainda que não o tenham escolhido.

68 Todos os nomes de informantes a seguir são nomes fictícios, conforme acordo estabelecido com eles durante a pesquisa.

para nós podem parecer interessantes, para eles nem tanto. Antes, é preciso encontrar as boas condições para se estabelecer um efetivo diálogo. Devo admitir que, neste trabalho de campo, foram poucas as vezes que as encontrei, talvez por respeitar demais este princípio ético, mas não só por isto. A própria natureza peculiar desta etnografia, com grupos de passeio essencialmente efêmeros, contribuiu também para esta adversidade. Trata-se sobretudo de uma etnografia de um passeio urbano e não de uma comunidade ou grupo social, no sentido clássico do termo, em que a coesão (social) e a coerência (lógica), são os elementos definidores fundamentais.

Após cumprimentá-lo e numa tentativa de aproximação, perguntei ao Sérgio se aquelas meninas eram suas filhas. Ele me respondeu positivamente. Disse-lhe que também era pai de duas meninas. Mas, logo ele retrucou, começando assim o nosso diálogo:

**Sérgio:** Tenho ainda um menino, que ficou em casa com a mãe.

**Eu:** Eles não puderam vir?

**Sérgio:** Não, não é isto. É que sou separado da mãe destas duas. O menino já é com outra mulher, entendeu?

**Eu:** Entendi, claro.

**Sérgio:** Hoje é meu dia de ficar com elas, comparecer, sacou?

**Eu:** E por isto vocês estão aqui.

**Sérgio:** Sim. E, também... é bom para elas... conhecer mais sobre a cidade.

**Eu:** E como você ficou sabendo deste projeto da Prefeitura?

**Sérgio:** Alguém me falou deste projeto há algum tempo atrás, já não me lembro quem. Acho que foi alguém lá do meu trabalho.

**Eu:** E por que você escolheu este roteiro: o Juiz de Fora Atual?

**Sérgio:** Não sei. Para ser sincero... não sei. Acho que me encaixaram neste aqui. Por que? Tem outros?

**Eu:** Sim, além deste tem o Histórico-Cultural, todos os finais de semana. E no último final de semana do mês tem ainda um que é só de museus (o roteiro das igrejas ainda não tinha sido implementado nesta época).

**Sérgio:** Não sabia disso. Deve ser interessante. E por que suas meninas não vieram?

**Eu:** É que, na verdade, estou aqui para realizar um trabalho da faculdade.

**Sérgio:** Que curso você faz?

**Eu:** Ciências Sociais.

**Sérgio:** Sei... lá no meu trabalho tem uma assistente social... tem alguma coisa a ver?

**Eu:** Na verdade, o assistente social é aquele que cursou Serviço Social. São cursos

distintos. Há uma ligeira diferença entre o assistente social e o cientista social, que é o que eu quero ser, entre prestar assistência e produzir ciência, que é o que eu quero fazer (expliquei, de forma muito grotesca e etnocêntrica).

**Sérgio:** Acho que estou entendendo.

**Eu:** Então, aonde você trabalha?

**Sérgio:** Trabalho no CERESP. Sou agente penitenciário.

Interrompemos o nosso diálogo quando os guias começaram a se apresentar e a falar sobre o roteiro, como de praxe em todo início de passeio do “Viver JF”. Mas entre um intervalo e outro da narrativa dos guias, retomávamos a nossa conversa. Percebi que as nossas diferenças sócio-culturais se acentuavam à medida em que a conversa ia fluindo. Sérgio não teve a mesma oportunidade que eu tive de “ir adiante com os estudos”. De origem pobre, precisou trabalhar desde cedo. Disse ter sido funcionário do DEMLURB – Departamento Municipal de Limpeza Urbana. “Trabalhei antes como lixeiro” - disse ele - “e não tenho vergonha de dizer isto; é uma profissão como qualquer outra” - completou. Entretanto, disse depois ter tido a “sorte”, que outros colegas seus não tiveram, de passar no concurso para agente penitenciário: “as coisas agora estão melhores do que antes”. Mas esta sorte, segundo ele, devia-se, sobretudo, ao seu esforço individual: “as pessoas querem melhorar de vida, mas não se esforçam”. Embora não fosse nenhum “erudito”, Sérgio me pareceu ser uma pessoa bem informada e com um apurado senso crítico. Discorreu, a seu modo, sobre educação, cultura, política e desigualdades sociais. Às vezes o etnógrafo se vê obrigado a ouvir discursos sobre os mais variados assuntos, não tanto pelo seu interesse no conteúdo da fala do nativo, mas por respeito à relação dialógica estabelecida com ele. Além do mais, ainda que os conteúdos dessas falas possam lhe parecer desinteressantes, num primeiro momento, o etnógrafo deve estar atento ao modo de expressar do nativo, às suas técnicas corporais, pois isto pode ser mais significativo do que mil palavras.

Homem negro, de estatura mediana, feição séria, 37 anos, pai de três filhos, trabalhador e morador do Bairro Parque Independência, na periferia desta cidade, Sérgio podia ter vários outros motivos para estar ali participando daquele passeio em seu “sagrado dia de folga”, mas um estava evidente: “comparecer”. Para um pai diariamente ausente, aquele passeio de domingo servia de pretexto ou mediação para uma (re)aproximação afetiva com suas filhas. Sérgio achava ainda que o passeio seria “bom para elas” - não para ele -, como meio de aprendizagem. Neste sentido, ele poderia ser enquadrado naquela categoria dos “acompanhantes” que mencionei acima, pois sua intenção manifesta era acompanhar (estar com) suas filhas naquele passeio, através do qual elas poderiam também “conhecer mais sobre

a cidade” em que viviam. Mas, se suas filhas só estavam ali porque Sérgio imaginou que o passeio seria “bom para elas”, então não é possível precisar quem estava acompanhando quem ali. Pelo que pude perceber, elas não demonstravam muito interesse no que era mostrado ou narrado pelos guias durante o passeio. Já Sérgio, após nossas visitas ao Museu de Arte Moderna Murilo Mendes e ao Centro Cultural Bernardo Mascarenhas, principalmente, dizia-me ter gostado muito do pouco que viu e aprendeu naqueles lugares, lamentando, no entanto, o desinteresse de suas filhas: “o passeio é interessante... conhecer estes museus, esta cultura, mas acho que não combina muito com a idade delas” - comentou<sup>69</sup>. Passo agora ao segundo caso de “participante-acompanhante” do “Viver JF”, presenciado no outro roteiro, o “Histórico-Cultural”, e com uma “turista-nativa” (do sexo feminino).

Era uma tarde de sábado do mês de junho deste ano, com um céu completamente azul. Apesar da proximidade do inverno, o sol radiante contribuía para a elevação da temperatura. Quando cheguei ao costumeiro local de encontro (o Parque Halfeld) para o passeio do “Viver JF”, e com alguns minutos de atraso, notei que algumas turistas já estavam dentro microônibus. Após cumprimentar os guias – que se posicionavam do lado de fora - e sem a necessidade de me identificar formalmente, pois eu já era para eles uma figura manjada ali, adentrei rapidamente o veículo, que já estava com o motor ligado, pronto para partir. Cumprimentei assim, com um “ato falho”, os que já estavam ali: “Bom dia!”. Uma simpática senhora me respondeu imediatamente: “Bom dia? Boa tarde! Você está mesmo atrasado, hein!”. Envergonhado, respondi: “É mesmo! Desculpe-me. É que acordei muito tarde hoje e ainda estou pensando que é manhã”. Mesmo assim, tivemos que esperar por mais alguns minutos, na expectativa da chegada de outros turistas, mais atrasados que eu, que constavam na lista de reservas. Disposto a realizar naquele dia algumas entrevistas com aqueles turistas - ou melhor, “aquelas” turistas, pois “só haviam mulheres” ali (crianças, adultas e idosas), com a exceção de mim e do motorista -, não foi difícil escolher quem seria a minha primeira “vítima” naquele dia<sup>70</sup>: exatamente, a Nilza, aquela simpática senhora que me cumprimentou,

69 Sugeriu a ele que experimentasse, em outra ocasião, o Roteiro “Histórico-Cultural”, pois pelo que vinha observando ali, as crianças pareciam aproveitar mais os lugares visitados, que eram mais abertos - alguns até com “atrativos infantis” (parquinhos), como o Parque da Lajinha e o Morro do Cristo. Depois, já no final do passeio, perguntei às filhas de Sérgio: “de qual lugar vocês gostaram mais neste passeio”? E elas me responderam prontamente: “daqui”. Estávamos no Aeroporto da Serrinha, o único atrativo daquele roteiro que dispunha de uma área de lazer para as crianças. Era também um lugar mais aberto, onde as possibilidades de locomoção livre são maiores e as “regras de uso” menos rígidas que as dos museus ou de outros “lugares de cultura” da cidade. Além do mais, os aviões - que decolam ou pousam naquela pista - são, para as crianças, bem como para os adultos, em geral, um atrativo à parte. Foi ali, também, que Sérgio comprou pipocas para elas.

70 Usei o termo “vítima” aqui, porque me pareceu que era assim mesmo que meus informantes reagiam quando eu lhes perguntava se poderia entrevistá-los. Comecei a perceber que as entrevistas ali eram como um “tomar por assalto” a fala do nativo. Passei então a concentrar o meu “ouvir” menos nestas “falas forçadas” (geradas pela situação de entrevista) do que nas “falas espontâneas” (geradas pela situação do passeio) dos “turistas-

corrigindo-me. Interpretei isto como um sinal aberto para a minha aproximação. Era só aguardar então pelo local e o momento mais propícios.

Assim, na cantina da GREMIG (Clube dos funcionários da Cia. Energética de Minas Gerais - CEMIG), nosso ponto de paragem para visitação do primeiro “atrativo” daquele roteiro, o Museu da Usina de Marmelos, aproveitei o intervalo daquele passeio “histórico-cultural” - no qual os turistas podem ir ao banheiro, tomar uma água, fazer um lanche ou, simplesmente, descansar – para realizar a minha entrevista com a Nilza. Começamos com uma breve conversa informal, depois parti para o momento mais metódico deste trabalho de campo: a entrevista gravada. Reproduzo, abaixo, o trecho desta entrevista correspondente às motivações e expectativas desta “turista-nativa” em relaça o àquele passeio:

**Eu:** Como a senhora ficou sabendo deste projeto da Prefeitura, o Viver Juiz de Fora?

**Nilza:** Então, foi uma amiga minha que comentou comigo, mas tem bem tempo já. Aí eu tinha até desistido, mas aí minha mãe me pediu para vir passear... fazer o passeio.

**Eu:** E esta sua amiga chegou a realizar este passeio?

**Nilza:** Não. Acho que não. Ela pegou esse telefone com alguém e guardou.

**Eu:** O que motivou a senhora a vir realizar este passeio.

**Nilza:** Então, foi a minha mãe, n ? Ela pediu para vir conhecer, porque ela não conhece, apesar da gente morar aqui, a gente não conhece os pontos turísticos, n ? Então ela manifestou a vontade de conhecer e eu vim acompanhar ela.

**Eu:** E porque a senhora escolheu este roteiro, que se chama “histórico-cultural”?

**Nilza:** Ah, foi por falta de opça o, n ? (risos).

**Eu:** Sim, mas tem outros, não sei se a senhora conhece...

**Nilza:** Tem, tem...

**Eu:** A senhora ligou, aí tinha vaga neste...

**Nilza:**  , aí, a princípio, eu acabei ficando neste, você entendeu?

**Eu:** Qual a expectativa da senhora em relaça o a este passeio?

**Nilza:** (silêncio)

**Eu:** O que a senhora espera ver, conhecer...

**Nilza:** Ih... agora você me pegou.

**Eu:** Se a senhora não souber responder, não tem problema.

**Nilza:**  , porque agora você me pegou. Com essa aí você me pegou. Eu não sei responder.

---

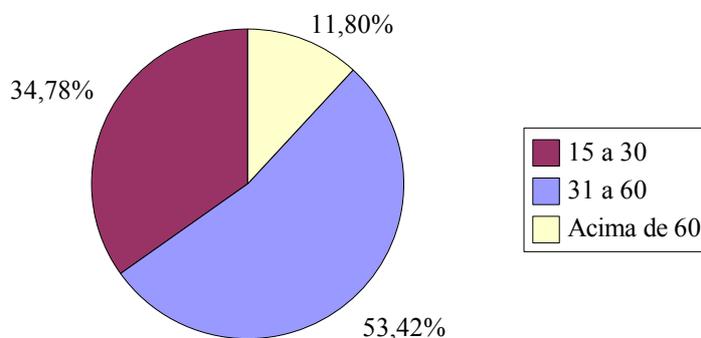
nativos”, principalmente. Notei ainda que, com o diálogo informal, espontâneo e, sobretudo, sem o gravador, conseguia ouvir coisas muito mais significativas do que com a formalidade e a hierarquia inevitavelmente produzidas pela técnica e pela situaça o de entrevista.

Nilza representa aqui um caso típico (ou “tipo ideal”, em termos weberianos) de “turista-acompanhante” do “Viver JF”. Observei muitos outros casos semelhantes ao seu nos “passeios” que participei, não cabendo citá-los todos aqui. Como ela mesmo declarou, estava ali por um único motivo: acompanhar sua mãe. Para ela não importava tanto o roteiro para o qual tinha se inscrito. Seu silêncio diante de minha pergunta sobre suas expectativas em relação ao passeio, interpreto-o como uma falta de interesse direto no passeio em si. O que parecia mais importante ali, para Nilza, era estar atendendo ao pedido de sua mãe, que, pela idade avançada, não poderia “fazer o passeio” sozinha, quer dizer, desacompanhada.

No que diz respeito ao sexo do usuário do “Viver JF”, restou ainda uma dúvida: haveria alguma diferença substancial entre os “olhares femininos” e os “olhares masculinos” sobre a cidade de Juiz de Fora? Pelo que observei em campo, não me considero capaz de respondê-la, justamente porque esta não era uma questão para a qual o meu olhar de etnógrafo estava voltado; ao colocá-la nestes termos, já estaria afirmando tal diferença. Entretanto, tendo em vista que a nossa sociedade cria, inculca e reavalia incessantemente valores “femininos” e “masculinos” e que a nossa percepção é um fato desta cultura – como na expressão boasiana “o olho que vê é o órgão da tradição” - não desconsidero a possibilidade de tal diferença. Em outros termos: não que haja um olho naturalmente “feminino” e outro “masculino”, mas que o olho do “sujeito da percepção” – no sentido fenomenológico de Merleau-Ponty (1996), ou seja, de um ser essencialmente situado em relação com o seu mundo perceptível - vê com as lentes de sua cultura, que, por sua vez estabelece, a seu modo, tal distinção. O mesmo poderia ser dito em relação a um suposto “olhar de jovem” em contraste com um “olhar de velho”. Voltemos aos dados quantitativos.

Quanto à faixa etária do usuário do “Viver JF”, o referido questionário de avaliação do projeto trazia as seguintes opções (ver anexos): 1<sup>a</sup>) de 15 a 20 anos; 2<sup>a</sup>) de 21 a 30 anos; 3<sup>a</sup>) de 31 a 40 anos; 4<sup>a</sup>) de 41 a 50 anos; 5<sup>a</sup>) de 51 a 60 anos; e 6<sup>a</sup>) acima de 60 anos. Para fins de análise, reduzi estes seis grupos de idade a três categorias assim denominadas: 1<sup>a</sup>) jovens (de 15 a 30 anos); 2<sup>a</sup>) adultos (de 31 a 60 anos); e 3<sup>a</sup>) idosos (acima de 60 anos). Então, no Roteiro “Histórico-Cultural”, dos 322 usuários que responderam ali aos questionários, entre os meses de junho de 2007 e junho de 2008, 112 (ou 34,78%) declararam idade entre 15 e 30 anos (incluídos aqui na categoria dos “jovens”), 172 (ou 53,42%) entre 31 a 60 anos (“adultos”) e, por fim, 38 (ou 11,8%) informaram que tinham mais de 60 anos (“idosos”), conforme é mostrado no gráfico a seguir.

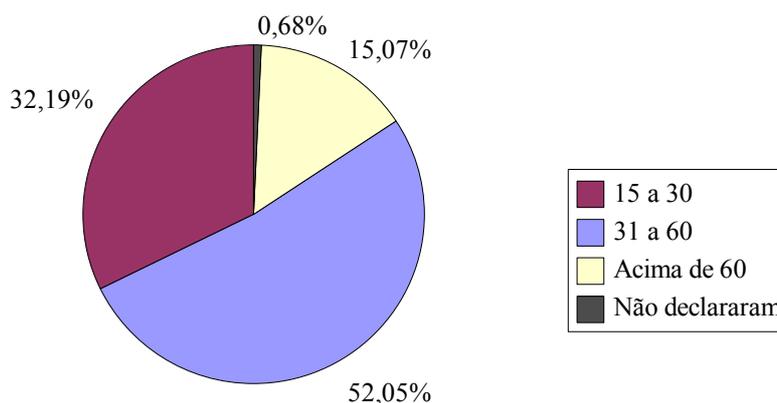
Gráfico 4 – Roteiro “Histórico-Cultural” - Participantes (“nativos”) por grupos de idade  
Jun. 2007 a Jun. de 2008



Fonte: Prefeitura de Juiz de Fora. Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio.

Proporção próxima a esta foi verificada no Roteiro “JF Atual”. Dos 292 usuários do “Viver JF” que participaram daquela pesquisa, neste roteiro específico e no mesmo período já citado acima, 94 (ou 32,19%) declararam idade entre 15 e 30 anos (“jovens”), 152 (ou 52,05%), entre 31 e 60 anos (“adultos”), 44 (ou 15,07%), acima de 60 anos (“idosos”) e 2 (ou 0,68%) não declararam a idade, como se vê no gráfico a seguir.

Gráfico 5 – Roteiro “JF Atual” - Participantes (“nativos”) por grupos de idade  
Jun. 2007 a Jun. 2008



Fonte: Prefeitura de Juiz de Fora. Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio.

Em ambos os roteiros do “Viver JF”, esta proporção reflete a própria estrutura etária da população de Juiz de Fora, como se pode observar na comparação com a tabela a seguir.

Os grupos de idade agregados na categoria que chamei aqui de “adultos” apresentam-se como os mais representativos da população residente nesta cidade, seguidos dos “jovens”, das “crianças” e dos “idosos”, nesta ordem.

Tabela 1 – Distribuição percentual da população residente por idade em Juiz de Fora, 2000

Grupos de idade	Percentuais	Agregados por categoria	
De 0 a 4 anos	7,67	Crianças	15,78
De 5 a 9 anos	8,11		
De 10 a 19 anos	17,90	Jovens	34,68
De 20 a 29 anos	16,78		
De 30 a 39 anos	16,14	Adultos	38,97
De 40 a 49 anos	13,94		
De 50 a 59 anos	8,89		
60 anos ou mais	10,57	Idosos	10,57

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000; UFJF, Centro de Pesquisas Sociais / Anuário 2007.

Note-se que a faixa etária correspondente à categoria que denomino aqui de “crianças” (abaixo de 15 anos) não é considerada na pesquisa da Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio da Prefeitura de Juiz de Fora, ou seja, nos questionários aplicados aos usuários do “Viver JF” não há esta opção. Isto porque eles não se aplicam às “crianças”, quer dizer, aos indivíduos com idade inferior a 15 anos. Portanto, não se pode precisar, a partir destes questionários, a quantidade de pessoas inclusas nesta categoria que participaram do projeto. Nos passeios em que participei pude observar uma presença considerável e constante de crianças. Muitas vezes ali, elas apareciam, na fala de seus pais ou responsáveis, como o principal motivo para estes estarem ali, realizando o “passeio”. Levar o filho, o neto ou os pais idosos para passear parecia ser um “bom motivo” para tal espécie de “turista-nativo adulto e acompanhante” justificar sua presença ali. Ouvi isto muitas vezes em campo. Mas, se aquelas crianças se faziam presentes ali, geralmente era porque seus pais ou responsáveis acreditavam que o passeio seria “bom para elas”. Volto ao caso do Sérgio, citado acima: quem então estava acompanhando quem naquele passeio? E, estendendo a questão, o que seria mais importante para este tipo de usuário do “Viver JF” (o acompanhante)? Estar ali, simplesmente, ou estar com alguém ali? Passear ou levar alguém para passear? Conhecer a cidade ou conhecê-la com alguém? O passeio torna-se então um pretexto ou um momento

para se estar junto; mesmo para os solitários ou desacompanhados - um “estar junto” nem que seja com meus “estranhos conterrâneos juiz-foranos”. Mais do que uma ocasião para se conhecer a cidade em que se vive, os passeios do “Viver JF” são uma ótima oportunidade para as pessoas se conhecerem e se reconhecerem como juiz-foranas, descobrindo assim que, apesar de suas diferenças, elas podem ter algo em comum: uma cidade, um patrimônio, uma história, uma tradição. E é justamente aí que o mito entra em ação: na confluência dos diferentes olhares e saberes sobre a cidade em que se vive.

## 4 NOTAS ETNOGRÁFICAS DE UM PASSEIO HISTÓRICO-CULTURAL

### 4.1 Preliminares: por uma etnografia de domingo

Deve-se a Lévi-Strauss (1996, p. 103) a expressão “etnografia de domingo”, cujo significado original procuro estender para o contexto particular desta pesquisa.

Em São Paulo, podíamos nos dedicar à etnografia de domingo. Não com os índios dos arrabaldes que me haviam falsamente prometido, pois os arrabaldes eram sírios ou italianos, e a curiosidade etnográfica mais próxima, a uns quinze quilômetros, consistia numa aldeia primitiva cuja população maltrapilha traía por seus cabelos louros e seus olhos azuis uma origem germânica recente, já que fora por volta de 1820 que grupos de colonos alemães tinham ido se instalar nas regiões menos tropicais do país.

O antropólogo deixa claro, neste relato, extraído de seu *Tristes Trópicos*, que a sua “curiosidade etnológica” estava voltada primordialmente para os “índios” que ele imaginava encontrar neste país tropical (a busca pelo exótico). No entanto, antes de ir ao encontro dos cadiueu, dos bororo, dos nambiquara ou dos tupi-cavaíba, sua experiência etnográfica neste “novo mundo” começa na cidade de São Paulo e nos seus subúrbios, com os imigrantes (sírios, italianos, germânicos, japoneses) provenientes do “velho mundo”. A “etnografia dos domingos” realizada por Lévi-Strauss consistia, sobretudo, nas suas “observações sobre a presença de migrantes estrangeiros nos arredores da cidade, a dinâmica de mercados populares com seu artesanato e algumas festas tradicionais” (MAGNANI, 1999).

No “coração” da cidade de São Paulo e, mais especificamente, nos seus mercados populares, Lévi-Strauss, na companhia de seus alunos, satisfazia sua curiosidade de etnólogo com alguns produtos que simbolizavam as “culturas tradicionais” dos trópicos e dedicava-se ao difícil exercício de diferenciação racial com base nos “traços” aparentes daqueles que exploravam tais mercados, os “negros não-negros” - mestiços, caboclos e cafusos. Já nos “arredores” daquela cidade, o antropólogo e sua esposa observavam e registravam aquilo que ele chamou de um “folclore rústico” - festas populares, crendices e superstições. Mas, que significado poderei extrair aqui desta expressão lévi-straussiana - “etnografia de domingo”?

Num país de tradição católica, como o Brasil, o domingo – *dies dominicu*, “dia do Senhor” - é guardado como um dia sagrado por aqueles que comungam nessa fé. Oficialmente, é o dia de descanso semanal dos brasileiros. Normalmente e em geral, não se trabalha nesse dia. Por razão, talvez, de um progressivo processo de “desencantamento” - em termos weberianos – que se importou e se alastrou neste “novo mundo”, o domingo foi perdendo paulatinamente o seu significado religioso original, para se transformar num dia (profano) de comércio e/ou lazer. Feiras, festas, supermercados, shopping centers, parques, praias, praças, clubes, cinemas; enfim, estes lugares (profanos) de comércio e de lazer costumam atrair, no domingo, um contingente muito expressivo, em comparação com os “dias normais” da semana. Entretanto, não se deve inferir daí que as missas de domingo estão se esvaziando por causa dessa diversidade cada vez maior de atrativos dominicais de caráter profano – cuja reverência se faz agora mais ao “Senhor Capital” do que ao “Senhor Deus”. Não há uma concorrência dominical evidente entre os lugares profanos e os lugares sagrados. Pode-se, por exemplo, ir a uma missa católica ou a um culto evangélico de manhã, a uma feira de artesanato ou ao shopping à tarde e ao teatro ou a um terreiro de umbanda à noite, sem que o “profano” interfira no “sagrado” ou vice-versa. Assim, a uma “etnografia de domingo” deve corresponder uma “cultura de domingo”<sup>71</sup>.

Na cidade, em dia de domingo, há espaço e tempo suficientes para a manifestação de todas estas práticas estranhas ao mundo cotidiano do trabalho. À profanação do dia sagrado, segue-se a sacralização de práticas profanas associadas ao domingo; o tempo do lazer transforma-se num tempo sagrado nesta sociedade em que o trabalho é dessacralizado - ou seja, ele é visto menos como uma “vocação” do que como uma obrigação penosa<sup>72</sup> -, não tanto em razão da escassez daquele tempo, mas principalmente pelo potencial de transcendência a ele associado – no tempo do lazer, o extraordinário tem vez e as possibilidades de gozo deste tempo “livre” são múltiplas, ainda que culturalmente limitadas.

Analisando a questão da compartimentalização dos “espaços lúdicos” na cultura

71 O “domingo”, neste caso, não passa de um símbolo referente a um dia ou a um tempo qualquer de folga. Quando digo aqui “etnografia de domingo” não estou me referindo a um trabalho de campo que deva ser realizado exclusivamente neste dia. A “etnografia de domingo” pode ser realizada também num sábado ou num dia de feriado qualquer. No caso de Lévi-Strauss, como no deste pesquisador, ela corresponde aos dias de folga, não apenas dos “nativos”, mas também do próprio etnógrafo – quanto a este último, trata-se de uma “folga” relativa.

72 A palavra “vocação”, em seu sentido contemporâneo, originou-se das traduções da Bíblia, da interpretação de seu tradutor (Martinho Lutero), e não do texto original. Nesta concepção está contida certa valorização do trabalho cotidiano secular; uma valorização do cumprimento do dever dentro das profissões seculares, no mais alto grau permitido pela atividade moral do indivíduo. Segundo Weber (1996, p. 53), “foi nesse conceito de vocação que se manifestou o dogma central de todos os ramos do Protestantismo, segundo o qual a única maneira de viver aceitável para Deus não estava na superação da moralidade secular pela ascese monástica, mas sim no cumprimento das tarefas do século, imposta ao indivíduo pela sua posição no mundo; nisso é que está a sua vocação”.

ocidental, a partir de Lefebvre e Durkheim, como uma extensão do processo de “divisão social do trabalho”, Nery (1998, p. 200) afirma:

Como consequência da especialização do espaço antes “livre”, assim como do tempo “livre”, a experiência humana do “desenraizamento” torna problemática a genuína experiência de transcendência do mundo cotidiano que é o mito sustentador da “expectativa de sair” no imaginário de classe média das sociedades modernas.

Ressalte-se aqui o contraste entre o “prazer” de sair de casa no domingo - ou mais amplamente, nos fins de semana, feriados e férias - e a “obrigação” de sair para trabalhar nos chamados dias “normais” ou “úteis” da semana. No primeiro caso, é dada ao trabalhador a possibilidade de escolha - entre sair de casa ou não, entre uma ou outra atividade capaz de preencher seu tempo “livre” (no sentido de isento da obrigação diária do trabalho, imposta pelo ritmo frenético de funcionamento do sistema capitalista). Ruth Cardoso, em prefácio ao estudo pioneiro, de caráter etnográfico, realizado por Magnani (2003), cujo tema versa sobre as práticas de lazer em zonas urbanas periféricas – precisamente na cidade de São Paulo, no final dos anos 70 e início dos 80 do século passado -, destacou, assim, esta possibilidade de escolha do trabalhador nas suas poucas horas de lazer:

O tempo de lazer [...] é chamado de tempo livre justamente porque nessas horas – apesar das limitações impostas pela pobreza – o trabalhador escolhe. Entre o futebol de várzea, o circo, a festa de aniversário ou a excursão a Aparecida do Norte, há campo para decisão. Como em todas as escolhas, esta também opera com alternativas limitadas, mas, aqui, o importante é que se deve eleger o mais agradável. Fica difícil aceitar as explicações simplificadas que enfatizam a manipulação das camadas populares pelos grupos dominantes quando percebemos que os momentos de lazer se inscrevem neste espaço de opção onde é legítimo buscar o entretenimento. (CARDOSO, 2003, p. 15).

O que se põe em xeque aí é a centralidade do trabalho como categoria analítica nos estudos sobre o lazer entre as classes populares. O enfoque proposto por Magnani (2003) supõe um ponto de partida diverso em relação aos estudos tradicionais sobre a ideologia das classes trabalhadoras, que priorizam a condição de indivíduo trabalhador como determinante na constituição de sua pessoa.

Frente ao universo do trabalho, já subjugado pela lógica do capital que tenta programá-lo inteiramente, existe um espaço regido em parte por outra lógica, e aberto ao exercício de uma certa criatividade: a vida familiar, o bairro, as diferentes formas de entretenimento e cultura popular que preenchem o

tempo do lazer (MAGNANI, 2003, p. 29).

Entre as inúmeras possibilidades de lazer na cidade, sobretudo nos fins de semana, escolhi - não de forma aleatória - uma que é muito peculiar e por diversas razões. Primeiramente, trata-se de uma atividade turística muito específica que chamei, *a priori*, de um “fazer turismo em sua própria cidade” - tendo ela me despertado o desejo de fazer, em minha própria cidade, uma etnografia deste tipo não-convencional de turismo. Esta atividade supõe, a princípio, um deslocamento físico: do local de residência na cidade ou nos seus arrabaldes (um bairro periférico, um distrito ou uma pequena cidade vizinha, por exemplo) aos chamados “pontos de atração turística” da cidade. Atribui-se a este deslocamento um certo valor em si mesmo, ou seja, não se desloca por pura necessidade ou obrigação, tendo em vista a realização, em outro lugar, de alguma atividade específica (trabalhar, estudar, comprar, ir ao médico etc.), mas pelo puro prazer de se deslocar, ou seja, de “sair de casa”, de “sair para passear”, simplesmente. Assim, motivado por um interesse ou desejo de conhecer ou experimentar outros “lugares” da cidade<sup>73</sup> - às vezes, tão familiares quanto desconhecidos, ou tão conhecidos (*a priori*) quanto estranhos (do ponto de vista da experiência pessoal de estar no lugar)<sup>74</sup> -, o indivíduo opta por sair de casa no seu “sagrado” dia de folga<sup>75</sup>.

O segundo fator da peculiaridade desta atividade turística que tomei para investigação neste trabalho diz respeito ao seu caráter público e coletivo - em oposição ao privado e ao particular. Trata-se, a princípio e sob uma ótica meramente econômica, de um serviço público prestado gratuitamente à população de Juiz de Fora e arredores, ou a quem mais possa interessar (os “forasteiros” ou “turistas” em sentido estrito). A Prefeitura deste município disponibiliza, aos usuários deste serviço, transporte e pessoal qualificado (motorista e guias turísticos) para atendê-los em suas demandas “turísticas” - seja por lazer ou por “cultura”. Trata-se, portanto, de um passeio coletivo que integra, como turistas, pessoas de diferentes tipos e origens (geográficas e sociais).

A terceira característica desta atividade concerne ao fato dela ser programada e guiada por agentes do poder público municipal. O percurso não se dá de forma aleatória, nem

73 Os “lugares” da cidade, a que estou me referindo aqui, opõem-se aos “não-lugares” analisados por Marc Augé em sua “antropologia da supermodernidade”, pois tratam-se de espaços mitificados, ou seja, “lugares antropológicos” carregados de sentidos e significados e que “se pretendem identitários, relacionais e históricos” (AUGÉ, 2007, p. 52).

74 “O que sempre vemos e encontramos pode ser familiar, mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico mas, até certo ponto, conhecido. No entanto estamos sempre pressupondo familiaridades e exotismos como fontes de conhecimento ou desconhecimento, respectivamente” (VELHO, 1994, p. 126).

75 “Com tanta coisa bonita para se ver nesta cidade, tantos lugares para a gente ir... bobo de quem fica em casa, né”? Esta frase foi dita, de modo espontâneo, por uma “turista-nativa” de Juiz de Fora, numa das excursões pelos “pontos atrativos” desta cidade que participei como etnógrafo, em vista da produção deste trabalho.

conforme a vontade do turista. Segue-se um roteiro previamente definido, passando-se por pontos que foram pré e estrategicamente selecionados como “atrativos”. O tempo do passeio, bem como o tempo de permanência em cada “ponto de paragem” previsto no roteiro, deve ser observado e cumprido conforme o programado. O ritmo da narração dos guias turísticos deve acompanhar a velocidade com a qual “se passa” pelos atrativos. Já o seu conteúdo é extraído de um texto-guia (apostila) previamente elaborado por especialistas, podendo sofrer algumas pequenas variações ou omissões na narração conforme a performance de cada narrador, sua capacidade de memorização ou de improviso. O olhar dos turistas deve ser então direcionado para os “atrativos” constantes desta narrativa e o seu interesse pelo “patrimônio” revelado, despertado por ela. A “atração”, neste caso, já é dada de antemão aos turistas.

Por fim, destaco o caráter ritualístico deste evento como um elemento constitutivo de sua peculiaridade; um ritual “profano”, no sentido de Rivière (1997)<sup>76</sup>, ou “contemporâneo”, no sentido de Segalen (2002). Esta última autora destaca a força do turismo na revitalização recente, especialmente na Europa (mas que poderia ser verificada também em outros lugares mais “periféricos”), dos ritos públicos relacionados à renovação das identidades locais:

Na Europa, os anos 1930-70 foram marcados por importantes migrações que esvaziaram as aldeias de seus habitantes e de sua vida coletiva, sem que novos lugares urbanos de acolhimento se prestassem à construção de uma cultura coletiva. As coisas começaram a mudar a partir dos anos 1970, com a renovação das identidades locais e o desenvolvimento dessas imensas migrações temporárias provocadas pelo turismo. Mas, se as identidades apareceram como um tema nobre, digno de um estudo atento por parte do antropólogo, não acontece a mesma coisa com o turismo, freqüentemente acusado de poluir a cultura autêntica e original ou mesmo de erradicá-la. Ora, é exatamente o movimento inverso a que assistimos, e entre todas as causas da revitalização dos ritos públicos, a presença do turista é das que mais contam. [...] Assim a comunidade pode afirmar um “nós” perante “eles”, e através dessas manifestações rituais o turismo pode ser o desencadeador de uma revivificação dos laços locais, ao mesmo tempo que oferece a possibilidade de tomar consciência dos fenômenos culturais (SEGALLEN, 2002, p. 37).

Entretanto, é preciso “inventar” o turista para quem desejamos (re)inventar nossas tradições e, com ele, consagrá-las.

---

<sup>76</sup> Para este autor, “sempre existiram ritos profanos, independentemente do estado da sociedade na qual eles se foram inscrevendo e embora nos dêem a impressão de serem mais numerosos e legíveis na vida cotidiana moderna por efeito da focalização de nossa atenção” (RIVIÈRE, 1997, p. 27). Neste sentido, seria então um absurdo falar de um processo evolutivo e universal de dessacralização dos ritos.

## 4.2 Inscrevendo-me no passeio

Antes de iniciar o meu trabalho de campo vi-me diante de duas alternativas: 1ª) ou entraria em campo pela via mais convencional, ou seja, apresentando-me na então Subsecretaria Municipal de Fomento à Indústria, Comércio e Turismo<sup>77</sup> (naquela ocasião, a responsável pelo Projeto “Viver JF”) como pesquisador-mestrando deste programa de pós-graduação, começando pelo levantamento de dados oficiais e quantitativos sobre o projeto e depois solicitando uma vaga fixa (enquanto durasse a pesquisa) nos passeios; 2ª) ou faria a minha primeira imersão em campo como um turista, tendo que me submeter ao mesmo procedimento de inscrição que este deve cumprir se deseja participar do “Viver JF”. Imaginando que a primeira opção poderia me inflar com um certo ar de autoridade, o que poderia dificultar futuras tentativas de aproximação em campo, seja com os guias, seja com os turistas, decidi pela segunda. Não sei se esta foi a escolha mais acertada, mas através dela pude vivenciar os mesmos procedimentos e dificuldades de inscrição dos turistas (sobretudo, os “nativos”) nestes passeios.

Normalmente, a inscrição num dos roteiros do “Viver JF” é feita mediante ligação telefônica para a Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio – os números dos telefones aparecem no folder de divulgação do projeto (ver, nos anexos, figura 6), mas ela pode ocorrer também na hora e no local de embarque, caso ainda haja vagas, seja por não ter completado o número limite de reservas, seja por desistência de quem fez a reserva e não compareceu. Em todo caso, é preciso contar com a sorte para conseguir uma vaga logo na primeira tentativa.

13 de abril de 2007 (sexta-feira). Liguei de manhã para o telefone que consta no site da Prefeitura na Internet, na esperança de ser incluído no passeio do próximo domingo de manhã – Roteiro “Histórico-Cultural”. “Não há mais vagas em nenhum de nossos roteiros deste fim de semana” - respondeu-me a atendente. “Tudo bem, tento novamente na próxima semana” - disse-lhe. O que mais eu poderia esperar de uma sexta-feira treze? Grande coincidência!

18 de abril de 2007 (quarta-feira). Outra tentativa de inscrição frustrada. Nenhuma vaga. Comentei com o atendente que aquela já era a minha segunda tentativa sem sucesso, indagando-lhe se haveria a possibilidade de fazer a reserva, desde já, para o passeio da

---

<sup>77</sup> A antiga Subsecretaria transformou-se em Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio pela Lei Municipal nº 11.362, de 31 de maio de 2007. O art. 2º desta lei fixa assim a sua competência: “Compete à Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio de Juiz de Fora o fomento da economia, aí incluídos o comércio, a indústria, o serviço, a ciência e tecnologia e o turismo, visando o desenvolvimento sustentável no Município de Juiz de Fora e região”. Somente por estes atos administrativos e legislativos, já se pode ter uma idéia da importância atribuída ao turismo no desenvolvimento econômico sustentável desta cidade.

próxima semana. Disse-me que não poderia fazê-lo, mas sugeriu que eu tentasse novamente, já na segunda-feira de manhã da próxima semana, tendo em vista que a demanda era grande. Fazer o quê? Seguir sua sugestão, é claro!

23 de abril de 2007 (segunda-feira). Finalmente! Consegui uma vaga para o passeio do próximo domingo de manhã, dia 29, no Roteiro “Histórico-Cultural”. Durante a reserva, os atendentes (geralmente, os mesmos estagiários que figuram como guias nos passeios), via de regra, solicitam do interessado que forneça as seguintes informações: nome completo, número da Carteira de Identidade, endereço, telefone para contato, “como ficou sabendo do passeio” e se “é a primeira vez que participa”. Depois disto eles informam os pontos a serem visitados no roteiro escolhido, o horário e o local de saída do microônibus e o tempo aproximado de duração do passeio (quatro horas).

Embora as minhas observações tenham se concentrado mais no Roteiro “Histórico-Cultural”, experimentei também outros roteiros, para fins comparativos. Ao todo, foram quinze incursões em campo - doze no “Histórico-Cultural”, duas no “Museus e Cultura” e uma no “JF Atual” – num período compreendido entre abril de 2007 e agosto de 2008, com uma carga horária total de aproximadamente sessenta horas de passeio. Este trabalho de campo, no entanto, não foi realizado de forma ininterrupta (ou seja, em finais de semana seguidos), por vários motivos. Por vezes, não conseguia vaga nos passeios, que já estavam “lotados”; por outras, quando conseguia, o passeio era cancelado “por não preencher o número mínimo de vagas” para que pudesse ser realizado. Houve, ainda, um cancelamento em razão do microônibus da Prefeitura estar “quebrado”. Por mais de uma vez, ouvi, também, do(a) atendente o seguinte: “o passeio deste sábado ou domingo será com um grupo fechado de turistas” (geralmente, pessoas de outras cidades que vêm a Juiz de Fora para participar de algum evento específico), ou seja, não havia vagas para os “turistas-nativos”. Isto me fez refletir: a que público o Projeto “Viver JF” servia, preferencialmente? Também não raras foram as ocasiões em que não pude participar dos passeios em razão de compromissos ou problemas familiares, uma vez que não se trata aqui de uma etnografia canônica, em molde malinowskiano, onde se requer do etnógrafo um afastamento incondicional (físico, psicológico e moral) de seu mundo de origem e por um longo período. As fronteiras que separam o “estar lá” e o “estar aqui” (GEERTZ apud OLIVEIRA, 2000), neste caso, não são tão precisas assim, principalmente quando se faz uma etnografia na própria cidade em que se vive. É praticamente impossível aqui, ao etnógrafo, desconectar-se dos problemas de seu mundo cotidiano e entregar-se totalmente aos problemas de seus “nativos” - neste caso, seus “estranhos conterrâneos”. Por outro lado, o exercício de estranhamento – ou de transformação

do que é familiar em exótico, como sugerido por DaMatta (1978) - em relação a estes “nativos-conterrâneos”, exige um esforço ainda maior. Como estranhar pessoas que me parecem tão comuns ou lugares que me parecem tão familiares à primeira vista? Uma possível resposta poderia ser extraída da seguinte argumentação de Velho (1994, p. 131):

Acredito que seja possível transcender, em determinados momentos, as limitações de origem do antropólogo e chegar a ver o familiar não necessariamente como exótico, mas como uma realidade bem mais complexa do que aquela representada pelos mapas e códigos básicos nacionais e de classe através dos quais fomos socializados. O processo de estranhar o familiar torna-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações existentes a respeito de fatos, situações.

O “estar lá” e o “estar aqui”, neste tipo de etnografia urbana, não constituem dois momentos radicalmente distintos da pesquisa (observar e ouvir “estando lá”, com os nativos, e escrever “estando aqui”, junto aos meus pares), mas estão permanentemente em conflito durante todo o processo de pesquisa. Também, neste caso, não é fácil o exercício preliminar de “desligamento emocional”, ou, pelo menos, de distanciamento (antes moral do que físico), já que o “aqui” se faz presente a toda hora. Os “nativos” estudados pelo antropólogo urbano - que, sob um “olhar surdo” ou superficial, podem lhe parecer tão familiares - também têm as suas próprias e distintas razões (simbólicas) para estarem ali fazendo o que estão fazendo ou o que pensam ou dizem estar fazendo<sup>78</sup>. Se isto é verdade, a questão que se deve colocar aqui, então, é a seguinte: o que faz com que pessoas saiam de suas casas, nos fins de semana, para um passeio guiado por alguns “lugares de memória” ou “de cultura” de sua própria cidade? Ou, para dizer com Geertz (2004, p. 89), “que diabos” (no bom sentido) elas pensam que estão fazendo”?

---

78 Refletindo sobre o conceito antropológico de “ponto de vista dos nativos”, incompatível com o conceito nativo de “ponto de vista”, Viveiros de Castro (2002, p. 119), em defesa de uma “antropologia simétrica” - nos termos de Latour (1994) - aduz: “O nativo é, sem dúvida, um objeto especial, um objeto pensante ou um sujeito. Mas se ele é objetivamente um sujeito, então o que ele pensa é um pensamento objetivo, a expressão de um mundo possível, ao mesmo título que o que pensa o antropólogo. Por isso, a diferença malinowskiana entre o que o nativo pensa (ou faz) e o que ele pensa que pensa (ou que faz) é uma diferença espúria. [...] A boa diferença, ou diferença real, é entre o que pensa (ou faz) o nativo e o que o antropólogo pensa que (e faz com o que) o nativo pensa, e são esses dois pensamentos (ou fazeres) que se confrontam” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 117).

### 4.3 Descrevendo o passeio

A descrição a seguir refere-se a um roteiro típico do “Viver JF”, o “Histórico-Cultural” (RHC), com as ocorrências e recorrências observadas nos doze passeios que realizei neste roteiro, sendo oito no domingo e quatro no sábado. Dependendo do dia, a ordem dos “atrativos” pode variar. O Museu Mariano Procópio, por exemplo, quando ainda estava aberto aos visitantes, ou seja, antes das obras de restauração do prédio do museu e de revitalização do parque, era o primeiro lugar a ser visitado no RHC de sábado e o último no de domingo. Esta variação ocorre, geralmente, em razão da (in)disponibilidade dos “atrativos” à visita, dos horários de funcionamento e da falta de pessoal qualificado (ou guia especializado) para apresentar estes lugares aos turistas (principalmente no caso dos museus), sendo esta última uma das principais dificuldades enfrentadas pelos guias do “Viver JF”, conforme me relatou uma de minhas informantes, estagiária da Prefeitura e guia turística neste projeto.

A imagem 1, mostra o desenho de um trajeto realizado no dia 29 de abril de 2007, enquanto a imagem 2 traz o percurso mais freqüente – típico de um domingo - que vivenciei em campo, com destaque para a localização dos cinco “atrativos” principais do RHC: o Parque Halfeld (ponto de encontro, de partida e de chegada), o Museu da Usina de Marmelos, o Parque da Lajinha, o Morro do Cristo e o Museu Mariano Procópio (nesta ordem). Convém distinguir aqui, para fins de análise, dois tipos distintos de “atrativos” observados neste roteiro, conforme a dinâmica do passeio e a sua forma de uso “turístico”, os quais chamarei aqui de “lugares de paragem” - como os citados acima - e “lugares de passagem” - como os destacados na imagem 3. Enquanto os “atrativos de passagem” são vistos a uma certa distância e de dentro do microônibus, os de “paragem”, são experimentados *in loco* pelos turistas do “Viver JF”. Em outros termos, há duas formas distintas de experimentar (turisticamente) o patrimônio revelado no passeio. Com o microônibus em movimento, vejo os “atrativos” da cidade (de valor histórico-cultural) “passarem pela janela”, enquanto são narrados e significados pelos guias, por meio do código privilegiado da História<sup>79</sup>. Já nos “lugares de paragem”, posso experimentar um contato mais próximo e direto com os atrativos narrados. No que se refere ao jogo das significações e das emoções, a experiência turística de *estar no atrativo* mostrou-se muito mais rica que a de *passar pelos atrativos*.

---

79 Uma vez selecionados para atuarem como mediadores turísticos no Projeto “Viver JF”, os estagiários-guias recebem uma apostila contendo a história (oficial) desta cidade e dos atrativos que constam no projeto. O estudo prévio desta apostila faz parte do treinamento, uma vez que é ela que deverá fundamentar a narrativa histórica dos guias durante o passeio.

Imagem 1 – Projeto Viver JF, Roteiro Histórico-Cultural – Desenho do trajeto realizado no dia 29/04/2007, com a localização de seus “pontos de paragem”

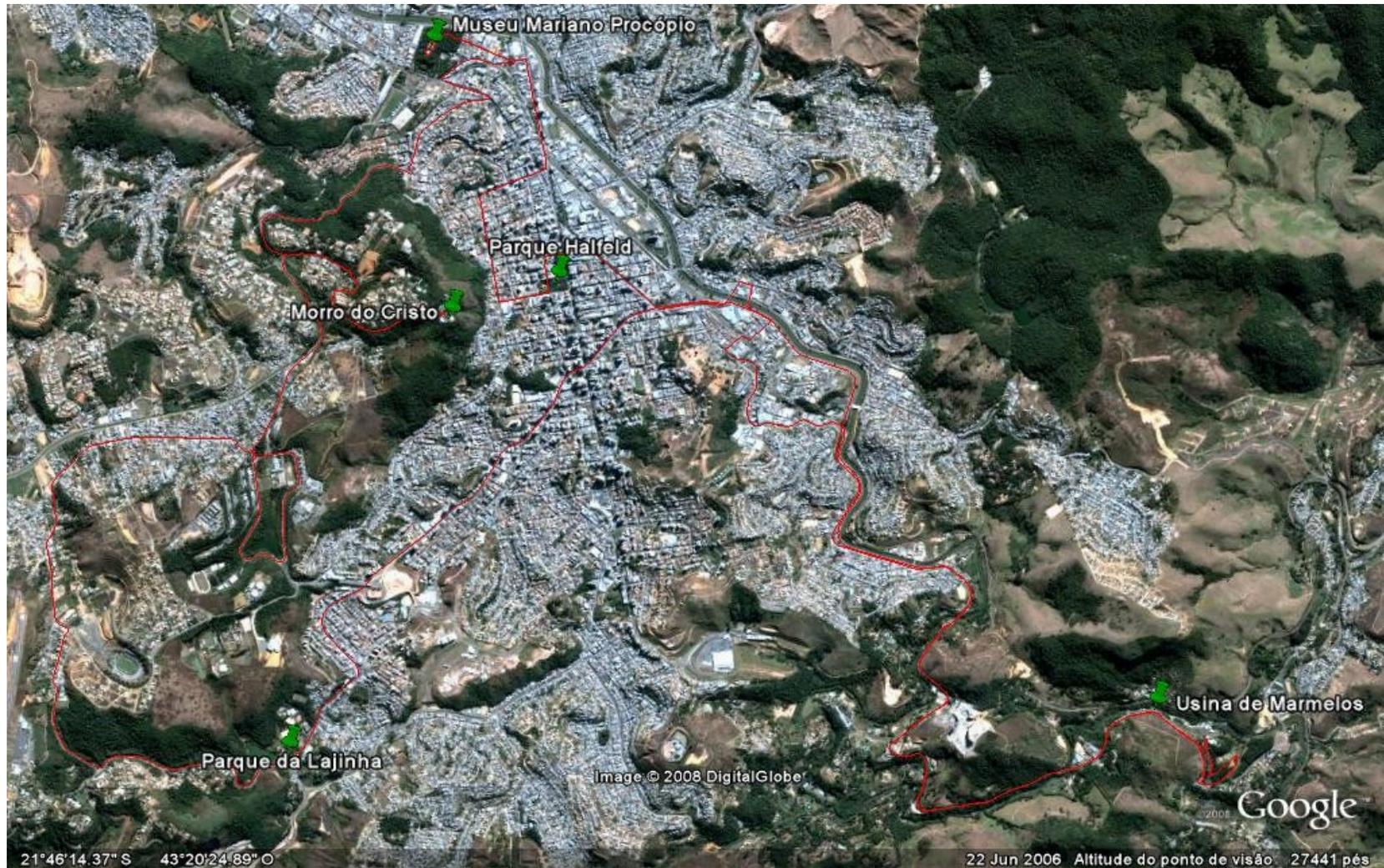
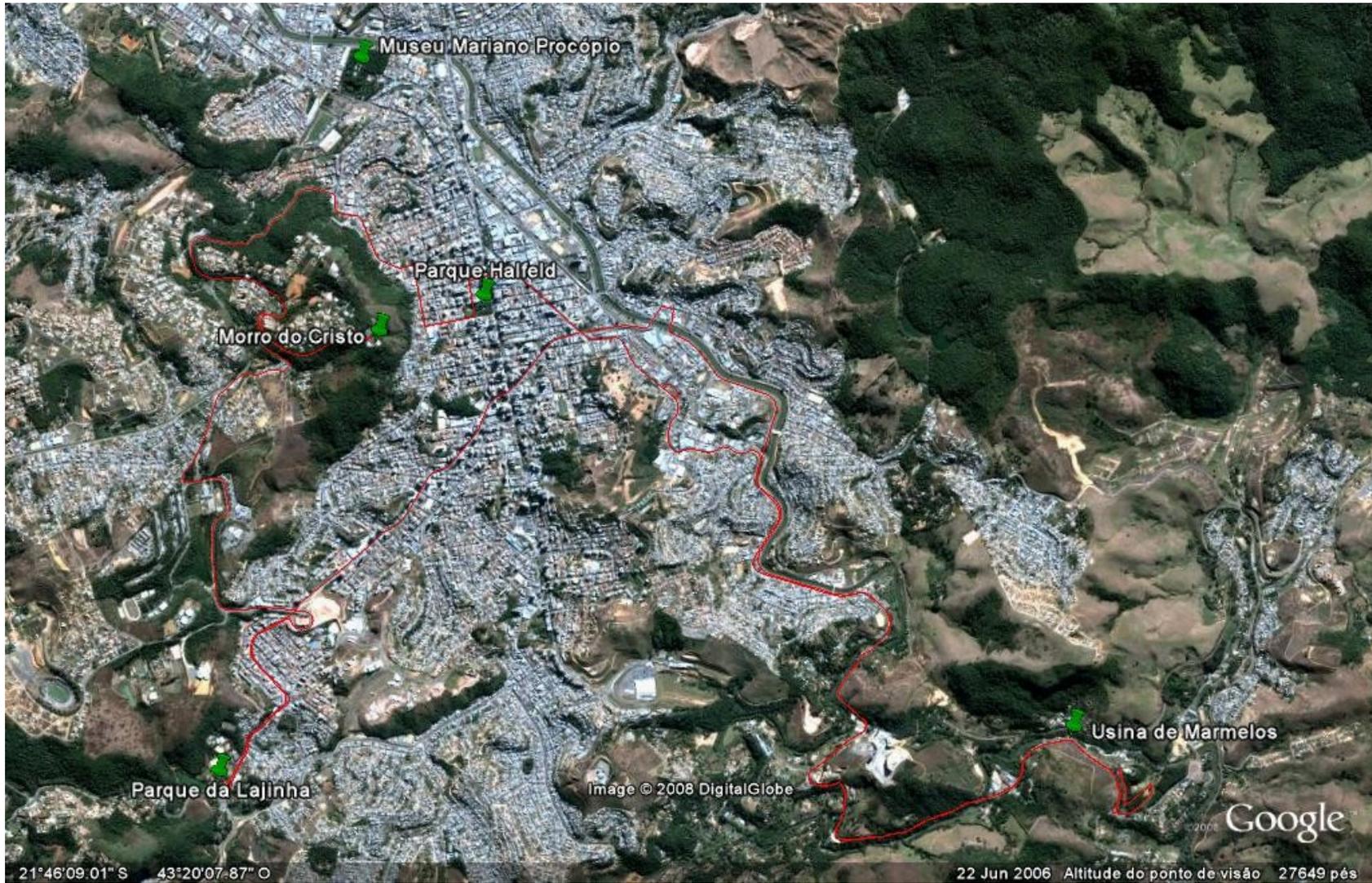


Imagem 2 – Projeto Viver JF, Roteiro Histórico-Cultural – Desenho do trajeto mais freqüente realizado nesta pesquisa.





Legenda (imagem 3):

- 1- Museu de Crédito Real
- 2- Edifício do Banco do Brasil (projeto de Oscar Niemeyer)
- 3- Espaço Cultural Bernardo Mascarenhas (antiga Cia. Têxtil)
- 4- Praça Antônio Carlos (destaque para o busto de Bernardo Mascarenhas)
- 5- Escola Normal (no local da antiga cadeia)
- 6- Edifício da antiga Cia. Pantaleone Arcuri
- 7- Castelinho da CEMIG (antiga Cia. Mineira de Eletricidade)
- 8- Praça da República ou “das caveiras” (destaque para o painel modernista de Di Cavalcanti)
- 9- Rio Paraibuna
- 10- Avenida Sete de Setembro (rota do antigo “Caminho Novo”)
- 11- Praça da Estação
- 12- Colégio Stela Matutina
- 13- Estátua em homenagem a Cândido Portinari (“Meninos de Brodósqui”)

Esta última imagem mostra que o trajeto planejado para este roteiro está repleto de pontos referenciais e significativos da história de Juiz de Fora, ou seja, de “lugares de memória”, com seus objetos considerados de valor “histórico-cultural”. Assim, a ordem da narrativa (histórica) dos guias turísticos do passeio é dada pela ordem destes pontos de referência, lugares ou monumentos que vão surgindo no decorrer do percurso e entrando no discurso dos guias e na imaginação dos turistas. Em outros termos, a narrativa não segue exatamente uma ordem cronológica, mas sim topológica. São os objetos e os “lugares” dispostos no espaço urbano - e não eventos sucessivos numa linha de tempo - que a definem. Ali, a localização dos acontecimentos históricos no tempo importa menos que a localização dos “lugares históricos” no espaço.

Mas, se, por um lado, estes lugares e objetos são iluminados, ou seja, significados pela narrativa dos guias, por outro, eles servem de estímulo para que os turistas (sobretudo os “nativos”) reinventem, no contexto do passeio, a sua própria história de juiz-forano. Neste sentido, há inúmeras possibilidades de passado da cidade, ou melhor, na cidade, além daquele (oficial) que é narrado pelos guias e que faz jus ao seu “honroso” título de “Manchester Mineira”. Os heróis míticos da história de Juiz de Fora, com seus grandes feitos espalhados pela cidade, são recorrentemente evocados durante o passeio, à medida em que se passa ou se experimenta os lugares encantados por esta narrativa mítico-histórica. A aparição freqüente e fantasmagórica de Bernardo Mascarenhas e Mariano Procópio, por exemplo, nestes lugares e nesta narrativa, nos leva a imaginá-los como os grandes protagonistas desta história, os precursores do progresso de Juiz de Fora. Vejamos então, de forma mais densamente descritiva, como se processa este passeio.

#### 4.3.1 O embarque no Parque Halfeld

Munido de meu “velho e bom” caderno de campo (MAGNANI, 1996), uma caneta, uma máquina fotográfica digital e um pequeno gravador de voz (tipo MP3), dirijo-me ao local de embarque (o Parque Halfeld), onde avisto o microônibus da Prefeitura, que está estacionado num dos lados do parque, na Rua Santo Antônio (coincidentemente, o santo padroeiro desta cidade). É fácil identificá-lo pelo logotipo da então gestão municipal, estampado na frente, nas laterais e na traseira, com os dizeres: “Juiz de Fora, ação e resultado” (fotografia 2). Devido à renúncia do ex-prefeito Alberto Bejani, após sua prisão em flagrante por crime de corrupção, e à conseqüente mudança de gestão, num certo momento de minha pesquisa, este logotipo foi substituído pelo desenho da bandeira e do brasão deste município (fotografia 3). Símbolo que identifica o “Viver JF”, não com a cidade ou com o estado em sua esfera municipal, mas com a sua atual gestão ou governo, o logotipo pode ser visto também nas camisetas dos guias e nos folderes de divulgação deste projeto (ver, nos anexos, figura 6). Esta crítica é pertinente, uma vez que o projeto extrapola os limites de uma gestão. Como disse o Fábio, motorista do microônibus em um dos passeios que participei, após o meu comentário sobre a mudança do logotipo: “Toda vez que muda o prefeito é isso aí, tem que pintar os carros com a marca da nova administração. Podia continuar assim, não é?, com a bandeira e o brasão, que são os símbolos da cidade e não deste ou daquele governo”.

Fotografia 2 – Microônibus da Prefeitura de Juiz de Fora estacionado em frente ao Parque Halfeld e aguardando a chegada dos turistas do “Viver JF”, numa manhã de domingo.



Fonte: Acervo pessoal

Fotografia 3 – Microônibus da Prefeitura de Juiz de Fora, pintado com o novo logotipo e estacionado em próximo ao Museu da Usina de Marmelos.



Fonte: Acervo pessoal

Chego então ao Parque Halfeld (ver a descrição oficial deste atrativo na figura 2 dos anexos), uma grande praça, fartamente arborizada e situada no “coração” da cidade – lugar onde pulsa, de forma exemplar, a vida urbana e cotidiana de Juiz de Fora. Na forma geométrica de um quadrilátero retangular, delimitado pelas paralelas Avenida Barão do Rio Branco // Rua Santo Antônio e Rua Halfeld // Rua Marechal Deodoro, o parque dispõe, em seu contorno, de alguns “equipamentos urbanos” de importância “histórica e cultural” para a cidade, tais como o Fórum Benjamin Collucci, a Igreja Metodista Central, os prédios da Câmara Municipal e das “Repartições Municipais” (antiga sede da Prefeitura) e a Igreja de São Sebastião, em frente a qual está estacionado o microônibus. Em “dias normais”, pode-se ver ali “engravatados” e “desengravatados” que passam apressados, pessoas nos bancos lendo

jornais ou vendo outras pessoas passarem (apressadas ou não), trabalhadores, aposentados ou “desocupados” jogando carteados, xadrez ou damas, estudantes (uniformizados ou não) que atravessam o parque (sozinhos ou em grupos) com seus cadernos na mão ou suas pesadas mochilas penduradas nas costas, prostitutas a procura de clientes, hippies e artesãos expondo sua arte como mercadorias, músicos bolivianos que tocam instrumentos de sopro feitos de bambu a fim de divulgar e vender seus CDs, ou outros artistas que prendem a atenção dos transeuntes para angariar alguns trocados, jornaleiros, taxistas, pipoqueiros, sorveteiros, policiais, garis, advogados, juizes, vereadores, enfim, uma constelação de gente dos mais variados grupos, classes ou “pedaços”<sup>80</sup>. Em “dia de domingo”, pode-se ver ali famílias a passear, crianças brincando no parquinho sob o olhar atento ou descuidado de seus pais, vendedores ambulantes a trabalhar, homens que jogam carteados, xadrez ou damas, pessoas sentadas nos bancos “jogando conversa fora”, lendo jornal, namorando ou, simplesmente, fazendo nada<sup>81</sup>. Esta cena típica de “um domingo no parque” poderia, de imediato, sugerir, ao turista ou ao etnógrafo “de fora”, um lugar absolutamente tranqüilo, destinado exclusivamente a práticas de lazer, mas, somente aqueles que o experimentam diariamente, sabe que ele é muito mais rico e complexo do que aparenta ser num típico “dia de domingo” – além de multifuncional, ele é polissêmico. Para mim, juiz-forano e etnógrafo, ele apresenta-se como um lugar tão familiar (do ponto de vista pessoal do juiz-forano que sou) quanto enigmático (do ponto de vista antropológico do etnógrafo que tento ser). Devo admitir então que o Parque Halfeld (o primeiro “atrativo” deste roteiro turístico) mereça uma etnografia à parte, que guardarei talvez para uma outra oportunidade, ou deixarei como sugestão para outros pesquisadores.

---

80 Segundo Magnani (2003, p. 116), o termo “pedaço” diz respeito àquele “espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade”. Aproveitando este conceito, devo definir o Parque Halfeld como um lugar composto de vários “pedaços”, como, por exemplo, o dos jogadores de damas, carteados ou xadrez.

81 Vi, também, não raras vezes, gente deitada nos bancos, que pareciam estar dormindo. Num sábado à tarde em que cheguei mais cedo para o passeio, sentei-me num dos bancos do parque e comecei a observar o movimento de pessoas ao meu redor. Chamou-me a atenção um grupo de homens e mulheres maltrapilhos, cujo modo de agir e de falar destoava dos demais usuários do parque naquele dia, dispostos em roda e divertindo-se com uma garrafa de aguardente que ia passando de boca em boca.

Fotografia 4 – O Parque Halfeld, num dia de domingo.



Fonte: acervo pessoal.

Após o breve registro visual do parque, reverto meu olhar para os guias turísticos do “Viver JF” que se posicionam próximos à porta de entrada do microônibus, do lado de fora e de pé. Estando eles uniformizados, com suas camisas cor marrom-tijolo, estampadas com o logotipo da presente gestão municipal, não foi difícil identificá-los. Nesta posição, eles aguardam os turistas, que vão chegando aos poucos e formando uma pequena fila. Iniciam-se então os procedimentos de identificação e de conferência das reservas. Com uma prancheta na mão e uma lista de presença afixada na mesma, um dos guias solicita aos turistas que se identifiquem por meio de suas carteiras de identidade ou outro documento similar. Uma vez identificados, estes vão adentrando o microônibus, um a um<sup>82</sup>.

Vejo, a princípio, este procedimento como um “rito (profano) de passagem”, nos

---

<sup>82</sup> Trata-se aqui de um procedimento padrão, mas ocorreram alguns casos (de quebra de protocolo) em que a conferência das reservas foi realizada dentro do microônibus, com os turistas já posicionados em seus assentos.

termos de Van Gennep (1978), em que pessoas comuns tornam-se liminarmente “turistas”, para retornarem renovadas, após o passeio, aos seus mundos cotidianos de origem. A “passagem material” pela porta do microônibus, após a aprovação dos guias, representaria então a passagem (simbólica) do mundo cotidiano ao extra-cotidiano. Neste sentido, os procedimentos de reserva e identificação, devem ser vistos como exigências rituais para se efetuar esta passagem. Após este trabalho de purificação e de despersonalização, pessoas originárias de diferentes cidades, bairros, grupos, classes sociais ou “pedaços” assumem liminarmente o mesmo status de “turistas”. Resumindo: uma vez posicionados dentro do microônibus e submetidos à autoridade ritual dos guias, somos todos turistas<sup>83</sup>. Por outro lado, não vejo o microônibus como uma espécie de *communitas* de turistas comungando numa mesma fé ou interesse no passeio e compartilhando, assim, valores que lhes são, a priori, comuns; nem como uma espécie pura de *societas*, onde a estrutura rigidamente hierárquica da sociedade lá fora é reproduzida ali dentro. No que se refere à forma de sociabilidade, seria mais justo situar este passeio num ponto intermediário entre estes dois extremos ou “tipos ideais” de sociedade<sup>84</sup>.

Quanto à minha identificação, ela se deu, nos meus primeiros “passeios”, conforme o ritual, mesmo tendo deixado claro, desde o início, que estava ali para realizar uma pesquisa (seria desonestidade de minha parte se omitisse este fato aos meus informantes), mas, depois de alguns passeios e uma vez conhecido pelos guias, a identificação tornou-se dispensável. O mesmo não se aplica à minha interação com os turistas. A cada passeio, um grupo sempre diferente, heterogêneo e extremamente efêmero de pessoas estranhas a se conhecerem e que, ao término, dispersam-se em direção aos seus mundos particulares de origem. Vejo-me então diante de um grande desafio etnográfico, mas que é típico da antropologia urbana ou das chamadas “sociedades complexas”.

Esta etnografia refere-se antes a um encontro (para um “passeio de domingo”), do que a um grupo social, no sentido clássico e estrito<sup>85</sup>. Segundo Baechler (1995, p. 66), “grupos

83 O motorista, neste caso, seria uma espécie de elemento neutro do passeio, pois não compartilha nem da “autoridade” dos guias, nem da “submissão” dos turistas. Mas, para além do sentido rígido e unidirecional desta relação de poder, o que parece predominar ali são relações (recíprocas) de troca simbólica, que possibilitam a todos, incluindo o motorista e este etnógrafo, participarem ativamente do passeio.

84 Fundado nos conceitos de *communitas*, de Victor Turner, e de *societas*, de Norbert Elias, Steil (2003) distingue os romeiros de Bom Jesus da Lapa em duas categorias (ou tipos ideais) que condensam duas estruturas de significado: a peregrinação e o turismo. Assim, o “romeiro peregrino” é definido pela sua proximidade ao ideal de *communitas*, enquanto que o “romeiro turista” estaria muito mais próximo do ideal de *societas*. Tratam-se, na verdade, de duas formas de sociabilidade, operando a partir de duas lógicas opostas fundadas, ou pelo ideal fraterno de comunhão (*communitas*), ou pela regra fundamental da distinção (*societas*). A partir do que pude observar em campo, vou aduzir aqui que o passeio do “Viver JF” comporta, de forma complementar, estas duas lógicas. Isto deverá ser melhor esclarecido no decorrer desta descrição.

85 O “encontro” a que me refiro aqui, assemelha-se ao caso, narrado por Velho (1994), do “preto velho” incorporado em plena luz do dia, na Avenida Nossa Senhora de Copacabana, em meio a uma multidão de

nascem da circunstância de os homens, por sua natureza, perseguirem objetivos e esses objetivos nunca poderem ser alcançados no completo isolamento”. Ora, se o objetivo dos turistas do “Viver JF” seria, de fato, como muitos ali me disseram, “conhecer mais ou melhor esta cidade”, seu passado “histórico” (principalmente, no caso do RHC) e seu presente “cultural” (sobretudo, no caso do “JF Atual”), isto não poderia ser feito de forma isolada, ou seja, sem a necessidade de se inserir em grupos constituídos para este fim?

Desejo mencionar aqui duas questões que me acompanharam durante todo o trabalho de campo. A primeira refere-se à autonomia relativa destes turistas em relação ao seu próprio deslocamento “turístico”. Não visito, exatamente, os lugares que me atraem, mas os que constam da programação do roteiro e que me são impostos como “atrativos”. Por outro lado, uma vez transportado para estes lugares, posso me sentir atraído por eles e sair dali com um desejo de retornar outras vezes. O fator “automóvel”, neste caso, é de extrema relevância. Quase todos os “turistas-nativos” com os quais conversei disseram-me não possuir qualquer espécie de veículo automotor. Eis a frase que ouvi de um de meus informantes, o Valdir, que fazia o passeio com sua família (esposa e dois filhos): “Para nós, que não temos carro, este projeto é muito bom... é uma oportunidade que a gente tem de conhecer e visitar os pontos turísticos da nossa cidade”. Note-se que este informante fala de “pontos turísticos” e não de “lugares históricos” - observa-se aqui a sua inserção na rede de significados relativa ao “turismo” (enquanto representação).

A outra questão diz respeito às duas formas “nativas” de encarar (ou representar) o passeio: ou como um meio para se atingir algum fim (conhecer a cidade, sua história e seus pontos “turísticos”), ou como um fim em si mesmo. Neste último caso, a fala a seguir de Cristiane, uma “turista-nativa” aposentada de cinquenta anos que estava ali na companhia de sua irmã, é exemplar. Após perguntá-la sobre o que a havia motivado a participar do passeio, ela me respondeu assim:

Primeiro é porque o tempo está muito bom, está convidando para passear. E segundo porque a gente gosta de passear na cidade, a gente acha a cidade muito agradável, muito bonita e ainda se pode passear aqui tranquilamente, né? Então a gente está aproveitando para fazer isto aqui. E também por causa desta oportunidade, que eu acho muito boa, da Prefeitura, muito interessante.

---

indivíduos dos mais variados tipos ou classes sociais, que, no entanto, por alguns instantes, compartilharam de uma definição comum de realidade, operaram na mesma “província de significado”, nos termos de Alfred Schultz, interagiram por meio de uma “rede de significados”, segundo a definição de Geertz, enfim, “atuaram dentro de um sistema compartilhado de crenças e valores”. No caso em questão, trata-se de uma crença compartilhada na eficácia simbólica do passeio como meio de conhecimento ou de lazer – a crença no turismo, no seu segmento “cultural”, na autoridade dos mediadores - ou, então, nos valores associados ao passeio em si, ao “sair de casa” no final de semana, nem que seja para passear em minha própria cidade.

Já a primeira forma (a do passeio como um meio de conhecimento), exemplifico com a fala de Marta, uma jovem universitária, mestranda em Economia desta Universidade (UFJF), que realizava o passeio, no RHC, “sozinha”, ou na companhia de pessoas até então estranhas para ela:

Eu não conheço muito bem esta cidade. Sou do Rio, meus pais moram lá. Vim para Juiz de Fora por causa do mestrado, mas quase todo final de semana vou para lá. Neste, não deu para eu ir. Então, resolvi aproveitar o meu tempo livre para participar deste passeio, conhecer um pouco mais esta cidade, sua história, que parece ser bem interessante.

No início do passeio, começo a observar os grupos (ou subgrupos) que vão se formando (ou que já chegam formados) à medida em que adentram o microônibus e se distribuem nos assentos. Para tanto, procuro um ponto de observação estratégico: no fundo do microônibus. Dali posso ver toda a movimentação dos turistas no interior daquele veículo. Casais, famílias, grupos de amigos ou de estudantes e pessoas sozinhas, arranjam-se (em pares) nos assentos, conforme seus vínculos de parentesco ou outras afinidades prévias – a proximidade física, neste caso, é dada pela proximidade afetiva, que é anterior ao passeio. Conto, no total, vinte lugares em dez assentos duplos dispostos em duas fileiras: uma com seis e outra com quatro. Foram raras as vezes em que vi o microônibus fazer o passeio com a sua lotação máxima. No entanto, houve uma em que a lotação foi além da máxima, caso incluísse, na contagem, as crianças que seguiam nos colos de seus pais. Geralmente, as pessoas sozinhas escolhem os assentos vazios, o que me levou a pensar precipitadamente se isto não seria um modo de expressar o seu desejo de preservar ali a sua individualidade de mero espectador. Mas, à medida em que o passeio vai se desenvolvendo e as pessoas vão se conhecendo, os solitários, muitas vezes, se arranjam em pares (no microônibus) com seus novos conhecidos.

Com os turistas distribuídos (não de forma aleatória) nos assentos e os guias a postos, de pé e de frente para os primeiros, o “espetáculo ambulante” já pode começar. O motorista dá a partida. Segue-se o ritual com a apresentação dos guias, que, logo em seguida, falam sobre o Projeto “Viver JF”, os “pontos turísticos” a serem visitados naquele roteiro e a duração prevista para o passeio (quatro horas). Posteriormente, os guias perguntam se “há algum turista ali”, quer dizer, “alguém que não seja da cidade”. Alguns se manifestam levantando o braço e/ou dizendo “eu” ou “nós”, ou ainda, apontando para a pessoa ao lado e denunciado: “ele/ela”. Considerando todos os “passeios” que realizei, os “turistas de fora”, geralmente de cidades vizinhas, constituem uma minoria. Continuando o ritual de segregação

simbólica (entre os “de fora” e os “daqui”, o “nós” e os “outros”), os guias solicitam-lhes que informem suas cidades de origem, fazendo constar em seus registros. Já nos meus registros etnográficos, constam as seguintes cidades: Matias Barbosa, Santos Dumont, Leopoldina, Três Rios, Rio de Janeiro, Belo Horizonte. Houve ainda uma família de peruanos, entre os quais incluíam uma jovem e um menino (filho daquela) que já estava morando nesta cidade.

Percebo, já de início, que, se por um lado, o ponto de observação que escolhi (no fundo do microônibus) tem a vantagem de tornar amplo o meu campo de visão ali dentro, por outro, ele tem a desvantagem da distância em relação aos guias, o que torna a sua fala quase inaudível para os meus ouvidos, devido ao forte ruído do motor daquele veículo. É inútil usar o gravador. Com um grande esforço auditivo, tento registrar alguma coisa em meu caderno de campo, mas é praticamente impossível com o microônibus em movimento, tendo em vista os constantes solavancos a que estávamos sujeitos. O jeito é gravar na memória para registrar depois, por escrito. Seguimos em frente.

#### 4.3.2 Do Parque Halfeld à Usina de Marmelos

Percorridos alguns metros, deixamos a Rua Santo Antônio, virando à direita na Rua Floriano Peixoto. Seguindo por esta via, cruzamos, em determinado ponto, a Avenida Barão do Rio Branco, antiga Rua Direita de que falava o memorialista Pedro Nava (1974, p. 13-14):

Além de dar assim leste e oeste para a escolha do destino, a Rua Direita é a reta onde cabem todas as ruas de Juiz de Fora. Entre o Largo do Riachuelo e o Alto dos Passos, nela podemos marcar o local psicológico da Rua do Sapo, da Rua do Comércio, da Rua do Progresso, da Rua do Botánagua, com a mesma precisão com que, nos mapas do seu *undergroud*, os logradouros de Londres são colocados fora de seu ponto exato, mas rigorosamente dentro de sua posição relativa. É assim que podemos dividir Juiz de Fora não apenas nas duas direções da Rua Direita, mas ainda nos dois mundos da Rua Direita. Sua separação é dada pela Rua Halfeld.

Esta avenida tem o seu traçado originado na antiga Estrada do Paraibuna (uma variante do Caminho Novo aberto por Garcia Rodrigues Paes, no início do século XVIII), cujo projeto, de autoria do engenheiro alemão Henrique Guilherme Fernando Halfeld<sup>86</sup>, data de 1836 (BASTOS, 2004). Em suas margens, desenvolveu o povoado que, mais tarde, deu origem à

---

<sup>86</sup> Henrique Halfeld é considerado, oficialmente e por muitos historiadores, o fundador desta cidade. É ele que dá nome à famosa Rua Halfeld. Quanto ao Parque Halfeld, a homenagem foi a seu filho, o Cel. Francisco Mariano Halfeld, que foi o responsável pela construção do parque.

antiga Vila de Santo Antônio do Paraibuna, atual Cidade de Juiz de Fora. Não obstante a importância histórica desta via para esta cidade, de todos os passeios que participei no RHC, houve uma única vez em que foi feita uma breve menção à “antiga Rua Direita”, coincidentemente por um guia estudante universitário do Curso de História.

A história contada no RHC do “Viver JF” só começa, efetivamente, depois que deixamos a Rua Floriano Peixoto, ao virarmos à direita para atingir a Avenida Getúlio Vargas, que está repleta de “atrativos” de interesse histórico-cultural (ver imagem 3). Nesta ocasião, os guias solicitam a atenção dos turistas para alguns “atrativos importantes”. O primeiro é um edifício em estilo eclético, tendendo para o neoclássico, construído em 1931 pela antiga Cia. Industrial e Construtora Pantaleone Arcuri, para ser a nova sede (a terceira) do Banco de Crédito Real, fundado em 1888 com o objetivo de impulsionar a produção do café na região, ao conceder empréstimos aos fazendeiros “daquela época”. Atualmente, o edifício abriga o Museu do Crédito Real – com objetos, máquinas, documentos, cédulas e moedas que contam não só a história daquele banco, como também um pouco da história econômica da região e do país -, o Instituto Histórico e Geográfico de Juiz de Fora e o Instituto Teuto-Brasileiro William Dilly, que preserva documentos referentes à imigração alemã e outros relativos à cultura germânica na cidade. Os guias enfatizam a riqueza do acervo ali guardado e, rapidamente, chamam a atenção dos turistas para um outro edifício, localizado em frente ao primeiro: trata-se da sede de uma agência do Banco do Brasil. O destaque que é dado neste passeio a este edifício de linhas modernistas, datado de 1941, é devido tanto ao autor (Oscar Niemeyer), quanto à importância histórica de sua obra arquitetônica, cujo estilo é completamente diferente daquele que vimos primeiro. Ambos, situam-se na esquina da Avenida Getúlio Vargas com a Rua Halfeld, um de frente para o outro. Separados estão, no espaço, pelos poucos metros de largura da avenida e, no tempo, pelo pequeno intervalo de uma década. Assim eles são apresentados: tão próximos (no espaço e no tempo), mas tão distantes no estilo.

Pouco mais à frente, nosso olhar é conduzido, por meio da narrativa dos guias, ao prédio do atual Centro Cultural Bernardo Mascarenhas, construído para abrigar a antiga fábrica de tecidos deste grande industrial “que muito contribuiu para o progresso e o desenvolvimento desta cidade” - diz um dos guias. Este imponente edifício em estilo inglês - cuja fachada, tão bem preservada, nos remete à arquitetura das fábricas de Manchester do século XIX – parece despertar o interesse dos turistas para a história que é narrada ali pelos guias. Olhares e ouvidos atentos por alguns instantes. Logo em seguida, algumas perguntas são dirigidas aos guias, que prontamente as respondem. Há aqueles “turistas-nativos” que

arriscam alguns comentários, como demonstração de seu saber local. Vi e ouvi, em alguns passeios, os “daqui” explicando alguma coisa para os “de fora”, em complemento à fala dos guias. No entanto, a história daquela fábrica e do industrial que a construiu, narrada no contexto do passeio, não pode ser mais do que brevíssimos comentários, pois o microônibus continua em movimento. Com mais alguns segundos e já estamos passando por outro “atrativo”, a Praça Antônio Carlos, onde um dos guias aponta para o aconchegante “Bar da Fábrica”, situado nos fundos do mercado municipal e que, juntamente com outros equipamentos urbanos - como a Biblioteca Municipal Murilo Mendes e o mercado municipal, por exemplo - integra aquele conjunto arquitetônico que antigamente fora uma grande fábrica de tecidos de um grande industrial mineiro. Num piscar de olhos, já somos convidados a direcionar o nosso olhar para o centro da praça, onde está o busto de Bernardo Mascarenhas, ladeado por duas estátuas: uma em forma masculina, que representa o trabalhador, e a outra em forma feminina, simbolizando a indústria: “as duas coisas que o Bernardo mais prezava, o trabalho e a indústria” - diz um dos guias. A partir de nosso ponto de vista, de dentro do microônibus em movimento, não é possível ver esta última estátua.

Tendo despertado ali a minha curiosidade em relação a este “atrativo”, resolvi visitar a praça em outra ocasião, fora do passeio, ou seja, isolado do grupo do “Viver JF”. Num domingo à tarde, com a praça praticamente vazia, não fosse a presença de alguns skatistas que ensaiavam algumas manobras na pista construída ali para este fim e de um homem maltrapilho que dormia ao lado de sua garrafa de aguardente num banco próximo ao busto de Bernardo Mascarenhas, pude ver aquele monumento mais de perto. Percebi que a estátua representativa da indústria tinha em seu corpo a pintura de uma caveira (fotografia 5), como marca da ação de pichadores (geralmente, vistos como “vândalos”), que eu vou chamar aqui de uma forma não convencional de uso do patrimônio da cidade, uma vez que o monumento tende a adquirir um outro significado - além do “histórico” ou “cultural” - no contexto simbólico da pichação<sup>87</sup>.

---

87 Para uma etnografia da pichação como forma de “intervenção urbana”, ver o trabalho de Souza (2007).

Fotografia 5 - Caveira pintada no corpo de estátua que simboliza a indústria, situada do lado esquerdo e abaixo do busto de Bernardo Mascarenhas, na Praça Antônio Carlos: um exemplo de uso não convencional (“vandalismo”) do patrimônio monumental da cidade.



Fonte: acervo pessoal.

Neste percurso pela Avenida Getúlio Vargas, o ritmo acelerado da narrativa acompanha a velocidade do microônibus. Os atrativos que “passam pela janela” cedem lugar aos atrativos seguintes, à medida em que estes vão sendo iluminados (quer dizer, significados) e, imediatamente após, desfocados pela própria dinâmica da narrativa - lacônica, transitória, veloz e cronometrada – dos guias. Deixamos esta avenida com a imagem do conjunto arquitetônico composto pelo edifício-sede da antiga Cia. Pantaleone Arcuri, pelo prédio da “Escola Normal” ou Instituto Estadual de Educação (construído também por aquela mesma Companhia) e pelo exótico, mas tão familiar, “Castelinho” (atualmente de propriedade da Cia. Energética de Minas Gerais - CEMIG), uma espécie de casa fortificada, cuja forma remete a

um estilo arquitetônico medieval, com fachadas em pedra bruta e tijolo aparente (que sugere ainda um estilo inglês), construída em 1890, pela firma Pantaleone Arcuri e Spinelli, para abrigar a Cia. Mineira de Eletricidade – esta, fundada, também, pelo industrial Bernardo Mascarenhas. Encerrado o percurso pela Avenida Getúlio Vargas, seguimos pela Rua Espírito Santo, rumo ao Bairro Poço Rico.

Chegando neste bairro, ao passar em frente ao Cemitério Municipal, avistamos uma praça completamente deserta com um monumento em destaque no centro. Trata-se da Praça da República e do Marco do Centenário de Juiz de Fora, respectivamente, como nos informam os guias. O microônibus contorna toda a praça para que os turistas possam apreciar aquele importante (para quem?) monumento, construído pelo arquiteto juiz-forano Artur Arcuri e ornado com um painel do famoso artista plástico modernista, Di Cavalcanti. Os guias comentam que aquele foi o primeiro mural modernista em mosaico instalado em praça pública no Brasil e explicam o significado da imagem que ele traz: três homens puxando uma haste em forma de espiral, que simboliza trabalho e revolução. Os turistas se inclinam - alguns até se levantam - para tentar enxergar melhor o tão significativo (para quem?) monumento. Ouço algumas expressões do tipo: “eu não sabia disso”; “nunca reparei”; “que interessante” - mas nada mais do que isto. Ainda no contorno da praça, os guias comentam que aquele lugar era conhecido como “Praça das Caveiras”, pois, diz a lenda, que “as caveiras do cemitério em frente costumavam sair à noite para namorar na praça”. Tal intervenção provoca risos e alguns comentários jocosos por parte dos turistas. O guia conclui: “deve ser por isso que o pessoal hoje não gosta muito de freqüentar esta praça”. Noto, a partir daí, uma maior interatividade entre os turistas; as conversas e as brincadeiras proliferam; elevam-se os ruídos de vozes dentro do microônibus; o clima geral é de descontração. Mas, não demora muito e os guias restabelecem a ordem do discurso, retomando a palavra logo após entrarmos numa via marginal ao Rio Paraibuna. Eles perguntam aos turistas se alguém ali sabe por que o rio tem este nome. Todos, por um breve momento, silenciam-se, esperando que alguém se manifeste. Seus olhares entrecruzam-se. Alguns balançam a cabeça, sinalizando com este gesto uma resposta negativa. Ninguém ali arrisca. Os guias explicam então que aquele nome é de origem “indígena” e significa “rio das águas turvas” (etimologicamente, do tupi-guarani, tem-se a seguinte aglutinação: *pará* = rio + *una* = escuro, águas turvas)<sup>88</sup>. E complementam dizendo

88 Na página eletrônica da Companhia de Saneamento Municipal – CESAMA (<http://www.cesama.pjf.mg.gov.br>), órgão vinculado à Prefeitura de Juiz de Fora, encontra-se um breve histórico deste rio: “O nome do rio foi assim denominado pelos índios Caxinoás que viveram nesta região e atribuíram ao mesmo o nome de Parayuna por apresentar águas escuras devido as rochas de seu fundo (formações de granitos). O mesmo rio que na época foi testemunha de guerras, transporte de ouro e diamantes até a total industrialização de nossa região”.

que as “águas turvas” que compõem o nome, devem-se não pela poluição visível e atual do rio, mas pelas rochas que haviam no fundo. “Hoje, é por causa da poluição mesmo” - brinca um dos guias, que aproveita a ocasião para falar da importância de se preservar o meio ambiente, começando por não jogar lixo no rio. O passeio segue assim, alternando entre momentos de seriedade e de brincadeiras, entre a veneração do patrimônio revelado e o prazer de se estar junto com outras pessoas, ainda que estranhas, nesta descoberta.

Passamos pelo Bairro Vila Ideal. À esquerda, corre o Rio Paraibuna, para o qual os olhares são direcionados através da fala dos guias. Com o meu olhar desviante, vejo, à direita, as precárias residências que “sobem morro acima”, levando-me a imaginar as duras condições de vida de boa parte dos moradores daquele bairro, cuja estética pode parecer agressiva para um turista interessado apenas nas belas paisagens da cidade. Mais alguns minutos e já estamos na histórica Rodovia União Indústria. Neste momento, como de costume, os guias pedem licença aos turistas para se sentarem, “por se tratar de um trecho de rodovia, com muitas curvas”. No percurso, ouço uma “turista-nativa” dizer para outra: “eu gosto de passar por esta estrada, acho bonito o verde, esta mata, a natureza, sei lá... me dá uma sensação boa”. Além do seu significado histórico, enfatizado pelos guias durante o passeio, a rodovia tem mais este atrativo (do ponto de vista desta nativa): a “natureza”, representada pela abundante vegetação que a margeia.

#### 4.3.3 Na Usina de Marmelos

Chegamos, enfim, ao Conjunto Arquitetônico de Marmelos (composto de quatro usinas hidrelétricas), nosso primeiro “ponto de paragem” neste passeio (ver a descrição oficial deste atrativo na figura 2 dos anexos). Da estrada já dá para avistar o Museu da Usina Marmelos-Zero. Os guias informam que aquela foi a primeira usina hidrelétrica da América Latina, cujo feito histórico deve-se também a Bernardo Mascarenhas, que foi quem a construiu, no intuito de fornecer energia para movimentar as máquinas de sua imponente fábrica de tecidos, “aquela, que vimos lá na Getúlio Vargas” - diz o guia. Mais uma vez aqui, o pioneirismo deste industrial é enfatizado pelos guias, que complementam: “Como a Usina produzia energia de sobra, foi possível iluminar toda a cidade. Juiz de Fora foi então a primeira cidade do Brasil a possuir iluminação pública [gerada por eletricidade - complemento este que geralmente é omitido nesta fala] e, por este motivo, ganhou o apelido de Farol do Continente”. Deixamos a rodovia e entramos numa via estreita que dá acesso ao

referido museu, situado em área de propriedade da CEMIG, onde também funciona o clube dos funcionários desta empresa (GREMIG – Associação Recreativa e Cultural dos Empregados da CEMIG). O local é bem arborizado e equipado com campo de futebol, quadras poliesportivas, piscina, churrasqueiras, estacionamento e um salão-sede com cantina ou lanchonete, vestuários, banheiros e mesas de bilhar. O microônibus estaciona então em frente a este salão. Antes de descermos, os guias informam que faremos uma caminhada de aproximadamente dez minutos até o museu da Usina, que, quem quiser, pode deixar as bolsas no microônibus, que poderemos, após a caminhada, usar a lanchonete e os banheiros do clube, tão somente, e que aqueles que não se sentirem à vontade para realizar a caminhada podem esperar ali mesmo, na cantina<sup>89</sup>.

Seguimos, então, em grupo e a pé, pela trilha que dá acesso ao museu. A trilha é estreita, o que nos leva a andar em fila. Grandes dutos de água desativados, enferrujados e tomados pelo mato seguem às margens do percurso, onde vimos passar e esconder alguns lagartos assustados com a nossa presença. Encantado, um menino avista no alto de uma montanha um trem que passa, anunciando a todos o belo e inesperado espetáculo. Os turistas seguem admirando a bela paisagem, composta pelas quedas d'água do Rio Paraibuna e pelo verde da mata ciliar, enquanto tecem seus comentários ou fazem algumas perguntas aos guias acerca do projeto ou de outras coisas (fotografias 6 e 7). Alguns param para tirar fotos, enquanto eu tento tirar fotos deles tirando fotos, mas logo sou interrompido por uma senhora, sem máquina fotográfica, que vai me indicando as paisagens que, segundo ela, merecem ser fotografadas: “ali, olha que bonito, tira uma foto dali”; “já tirou desta cachoeira? Esta vai ficar ótima, hein!”. Caso representasse o passeio somente com estas imagens congeladas durante este percurso a pé pela trilha de acesso ao museu, alguém poderia pensar se tratar de um “ecoturismo” – o que não deixa de ser verdade, embora não o seja totalmente. No que se refere à experiência do “turista-nativo” e às trocas simbólicas ali operadas, o passeio se revela complexo demais para se reduzir a rubricas tais como “cultural” ou “ecológico”.

Pelo fato de caminharmos em grupo, o momento é propício às interações dos turistas entre si, destes com os guias e deste etnógrafo com ambos. Aproveito, então, a oportunidade para iniciar algumas conversas com eles. Após alguns poucos minutos de caminhada, já é possível avistar a modesta edificação - em tijolo aparente - que abriga o museu (fotografia 9).

89 De todos os passeios que realizei no RHC, vi apenas dois homens que preferiram não fazer a caminhada. Os dois alegaram, como motivo de sua recusa, o fato de terem se submetido, recentemente, a uma cirurgia. Pessoas mais idosas, geralmente, preferem ficar na cantina, conforme me informou um dos guias. Mas isto não é regra. Vi muitos idosos fazerem a caminhada. A disposição da Sr.<sup>a</sup> Etelvina, por exemplo, com seus noventa anos, impressionou a todos que a acompanhavam naquele passeio de domingo. Mesmo com muita dificuldade, ela fez questão de nos acompanhar à pé, durante todo o percurso até o Museu, sendo ajudada por sua filha.

Fotografia 6 – Turistas acompanham guias do “Viver JF” (camisetas marrom-tijolo) pela trilha de acesso ao Museu da Usina de Marmelos.



Fonte: acervo pessoal

Fotografia 7 – Turistas observam a paisagem durante caminhada pela trilha de acesso ao Museu da Usina de Marmelos.



Fonte: acervo pessoal

Fotografia 8 – Em fila, turistas infantis atravessam ponte em direção à casa do Museu da Usina de Marmelos



Fonte: acervo pessoal

Chegamos enfim ao museu. Um segurança nos aguarda na porta. Em frente a esta porta e do lado de fora do museu, vejo uma placa comemorativa ao centenário da Usina, com os seguintes dizeres: “Marco da Energia Elétrica no Brasil, 5-9-1989, Marmelos-Zero, Primeira hidrelétrica da América do Sul, inaugurada em 5-9-1889, Centro da Memória da Eletricidade no Brasil, Memória da Eletricidade” (fotografia 9). Alguns turistas param para ler a placa, enquanto aguardam a autorização dos guias para entrarem no museu.

Fotografia 9 – Placa comemorativa ao centenário da “Primeira hidrelétrica da América do Sul”, fixada em frente à porta de entrada do Museu da Usina de Marmelos – memória da eletricidade, “memória da cidade”.



Fonte: acervo pessoal

Com o grupo reunido, entramos finalmente na casa do museu. Esta modesta edificação, com assoalho em madeira e janelas que dão vista para as quedas do Paraibuna,

compõe-se de um único cômodo. Entre os objetos de valor “histórico-cultural” que preenchem aquele espaço, o que atrai imediatamente a atenção de todos é um antigo gerador de energia da “Westinghouse Electric & Mig.Co.Ltd.”, como está inscrito na placa afixada no equipamento importado por Bernardo Mascarenhas, onde aparece também o nome das cidades inglesas de Manchester e Londres. O segurança do museu liga o gerador. “Olha, ainda funciona!” - comenta uma turista. Nas paredes do museu, estão dispostos alguns painéis com desenhos (esboços e projetos), textos explicativos e fotografias de época que narram a história da construção daquela usina, bem como da fábrica de tecidos de Bernardo Mascarenhas. O acervo é composto ainda de máquinas e livros de registros utilizados pela antiga Cia. Mineira de Eletricidade, além de extratos de contas de energia elétrica emitidos naquele tempo. Procuro concentrar o meu olhar no movimento dos turistas dentro daquele recinto. Alguns vão para as janelas, apreciar a bela paisagem. Outros param, por alguns instantes, em frente aos objetos e painéis, demonstrando um certo interesse naquela história (fotografia 10). Outros ainda dirigem-se aos guias para tirarem as suas dúvidas em relação àqueles objetos ou, simplesmente, para fazerem algum comentário de cunho pessoal, como se quisessem acrescentar algo àquela história fossilizada naquele museu. Um vídeo-documentário referente à construção daquela usina e ao processo de produção da energia elétrica é mostrado aos turistas, que se posicionam de pé e de frente para o monitor (fotografia 11). Com todos em silêncio e atentos, é hora de cultuar nosso herói Bernardo Mascarenhas, o grande impulsionador do progresso de Juiz de Fora. A mensagem que se pode extrair deste documentário histórico é que esta cidade não teria se tornado a “Manchester Mineira” não fossem os feitos extraordinários desse grande “empreendedor”. Mas o ponto culminante deste culto ainda está por vir. Quando o vídeo termina, um dos guias do “Viver JF” senta-se numa cadeira, debruça-se sobre uma antiga mesa e diz a todos: “Vocês estão vendo esta mesa? Foi aqui que o Bernardo morreu, fazendo aquilo que mais gostava: trabalhando”. E termina o ato com uma expressão corporal que todos entendem como uma encenação de uma morte súbita. Na saída do museu, ouço comentários da parte dos “turistas-nativos” tais como: “esse Bernardo era danado mesmo, trabalhou até o último minuto de sua vida”; “ele era esperto, sabia que ia morrer cedo, por isto realizou tantas obras em tão pouco tempo de vida”. No percurso de volta, conversei com muitos “turistas-nativos” que me confessaram conhecer muito pouco ou quase nada daquela história contada ali no museu. É nítido o efeito pedagógico desta visita ao Museu da Usina de Marmelos. Conhecer a história da cidade, neste caso, é reverenciar nossos heróis míticos, é venerar o patrimônio que eles nos deixaram como herança cultural.

Fotografia 10 – Turistas observam gerador de energia da Westinghouse Eletric & Mig. Co. Ltd., objeto em exposição no Museu da Usina de Marmelos, enquanto outro (ao fundo) observa, da janela do Museu, a paisagem externa.



Fonte: acervo pessoal

Fotografia 11 – Turistas assistem atentos a documentário em vídeo sobre a história da Usina de Marmelos e da eletricidade em Juiz de Fora – na tela, a imagem (em destaque) do “herói”, Bernardo Mascarenhas.



Fonte: acervo pessoal

Chegando na cantina da GREMIG, pausa para descansar, tomar uma água, fazer um lanche ou ir ao banheiro (fotografia 12). Algumas crianças aproveitam o tempo para brincar nas mesas de bilhar. Foi principalmente neste nosso primeiro “atrativo de paragem” que consegui uma maior aproximação, com conversas mais longas, tanto com os guias, quanto com os “turistas-nativos”, o que se deveu sobretudo ao maior tempo de permanência ali. Mas, se vou falar aqui de “atrativo”, a partir do ponto de vista dos nativos, devo considerar não apenas o Museu da Usina de Marmelos, com seus objetos de valor histórico-cultural, mas todo o complexo arquitetônico e paisagístico no qual ele está inserido (o clube, a cantina, a mata, o rio, as cachoeiras, o trem, os lagartos, os dutos, as quedas d'água etc.) e que é

experimentado pelos turistas. Em outros termos, o atrativo que é definido e delimitado previamente pelos mediadores turísticos é ampliado aqui através desta experiência intersubjetiva de “estar no atrativo” compartilhando valores comuns com outros turistas, a maioria dos quais “estranhos conterrâneos”. Enquanto os guias esforçam-se, durante todo o passeio, para convergir os olhares dos turistas para os atrativos impostos, estes vão criando novos atrativos a partir de seus olhares desviantes e compartilhados, ou, pelo menos, atribuindo novos significados aos atrativos já significados pelos mediadores através dos códigos universais da História e do Turismo. Portanto, os turistas (sobretudo os nativos) não são receptores passivos da narrativa destes mediadores, ainda que possam servir-se, à vontade, dos mitos constantes desta narrativa para inventar a sua própria narrativa (histórica) sobre a sua própria cidade e, assim, reinventar-se como juiz-forano, a partir do passeio. Neste sentido e parafraseando Sahlins (2003b), a estrutura de significados que o patrimônio histórico da cidade comporta é colocada em risco nesta prática turística de revitalização (resignificação) deste patrimônio, neste fazer turismo (cultural) em sua própria cidade.

Fotografia 12 – Cantina do clube dos funcionários da CEMIG – pausa para ir ao banheiro, tomar uma água ou fazer um lanche.



Fonte: acervo pessoal.

#### 4.3.4 Da Usina de Marmelos ao Parque da Lajinha

Findado o intervalo na cantina da GREMIG, subimos no microônibus e partimos em direção ao nosso próximo “atrativo de paragem”, o Parque da Lajinha. Com todos de volta a seus assentos<sup>90</sup>, os guias perguntam aos turistas se gostaram da visita ao museu. As respostas positivas parecem constituir uma unanimidade. Ouço uma turista-nativa se expressar em voz

<sup>90</sup> É interessante notar como os turistas se apropriam dos assentos do microônibus. Depois de cada parada, eles geralmente retornam para os mesmos assentos que haviam escolhido desde o início do passeio, como se estes lhes estivessem reservados. Há um respeito mútuo neste sentido. Sentar no lugar do outro significa violar esta norma tácita. Em algumas ocasiões, ouvi dos turistas frases como estas: “Me desculpe, sentei no seu lugar”, “é este mesmo o nosso assento?”. Assim, o microônibus do “Viver JF” comporta, no passeio, uma lógica de convivência bem diferente daquela predominante no ônibus urbano do dia a dia, que consiste num espaço indiferenciado que agrega indivíduos interessados exclusivamente na sua condução - normalmente, da casa para o trabalho e vice-versa. Neste último caso, todos os assentos parecem iguais (têm o mesmo valor econômico de uma passagem), do ponto de vista do usuário ou consumidor, enquanto indivíduo.

alta: “Juiz de Fora tem muitos lugares bonitos que a gente não conhece, mesmo sendo daqui. Eu, por exemplo, nem sabia que aqui tinha um museu”. Outros também se manifestam. Proliferam as conversas paralelas. Elevam-se os ruídos de vozes. O clima geral é de satisfação.

Retornando à Rodovia União Indústria, os guias restabelecem, mais uma vez, a ordem do discurso, para narrar a história daquela estrada que fora “tão importante para o desenvolvimento da cidade e da região”<sup>91</sup>. Contam eles que foi Mariano Procópio (o mesmo que dá nome ao museu) quem a construiu, após a concessão do Imperador D. Pedro II, com a finalidade de reduzir o tempo de viagem entre a capital do Império (Rio de Janeiro) e a Província de Minas Gerais e, sobretudo, para facilitar o escoamento do café produzido na região e destinado à exportação. Mas, como este nosso “herói mítico” não era dotado de forças sobrenaturais que o capacitasse a executar sozinho tamanho empreendimento, teve ele que contratar mão-de-obra qualificada, advinda da Alemanha, para os serviços mais técnicos; e, para os “serviços braçais”, valeu-se de mão-de-obra escrava. A técnica utilizada foi o macadame (termo derivado do nome de seu inventor, o engenheiro escocês John Loudon McAdam), que consiste numa pavimentação à base de pedra britada e saibro, assentada por meio de rolos compressores – muito avançada para a época. “Vocês poderão ver as máquinas utilizadas na construção desta estrada, que estão expostas lá no Parque da Lajinha” - diz um dos guias aos turistas. Os trabalhos de construção desta que seria a primeira rodovia brasileira macadamizada iniciaram-se em 1856 e terminaram em 1861, quando ela foi finalmente inaugurada. O Imperador D. Pedro II e família viajaram para esta cidade para participar das solenidades referentes à inauguração tanto da rodovia, quanto da Colônia de Imigrantes D. Pedro II (atuais bairros São Pedro, Borboleta e Fábrica) – esta, também, fundada pela Cia. União Indústria -, ficando eles hospedados no palacete construído por Mariano Procópio (atualmente, museu). O relato desta viagem, escrito pelo fotógrafo do Imperador, o francês Revert Henrique Klumb, gerou o primeiro guia de viagens do Brasil, intitulado “Doze Horas em Diligência – Guia do Viajante de Petrópolis a Juiz de Fora” - contam os guias. Os turistas, em geral, mostram-se interessados nesta história. Neste momento e num certo passeio, um homem, acompanhado de sua esposa e mais sete crianças e incomodado com a algazarra que estas faziam dentro do microônibus, ordena-lhes que se calem e prestem atenção no que os

91 Segundo Giroletti (1988, p. 34), “a ‘Rodovia União e Indústria’ revolucionou o sistema de transporte em Minas Gerais e abriu horizontes promissores à produção, ao comércio, à indústria e ao desenvolvimento da cidade de Juiz de Fora”. Para Oliveira (1966, p. 45), “nada contribuiu mais para o progresso de Juiz de Fora nos primeiros anos da formação da cidade, do que a Estrada União e Indústria”. Bastos (1961, p. 35), por sua vez, salientou o caráter empreendedor de seu idealizador da seguinte forma: “Homem de larga visão, progressista e liberal, o Comendador Mariano Procópio cuidou de dotar a sua Companhia de tudo que pudesse facilitar o empreendimento, já do lado econômico-financeiro, já do lado social”.

guias estão falando, pois “isto é história, história da nossa cidade; é importante vocês conhecerem” - diz ele. Consta da narrativa dos guias, ainda na Rodovia União Indústria, que Mariano Procópio, “esperto como era”, escolheu aqueles locais para instalar a Colônia D. Pedro II, não pelo clima mais aconchegante para os imigrantes alemães, acostumados com o frio de seu país de origem, mas por se tratarem de terras imprestáveis para a lavoura e, portanto, de baixo valor econômico. Assim, o herói se torna vilão nos comentários complementares e repletos de adjetivos depreciativos emitidos pelos turistas. É curioso notar que, durante todo este trajeto de volta pela mesma rodovia, os guias seguem narrando esta história de pé e de frente para os turistas, ao contrário do que observei na ida, quando eles pediram licença para seguirem o percurso até a Usina de Marmelos sentados. A rodovia, neste trecho, é realmente muito sinuosa e é visível o esforço deles para se manterem de pé.

De volta ao Bairro Vila Ideal. Os guias comentam que aquele era um bairro operário, onde se estabeleceram muitos dos funcionários da fábrica de Bernardo Mascarenhas. Narram ainda que havia ali, “naquela época”, dois times de futebol; um, composto só de homens – o União das Cores – e o outro, só de mulheres – chamado Bernardetes, em homenagem ao patrão. “Como o time das mulheres sempre ganhava do time dos homens, estes resolveram extinguir o primeiro. Aí, como eles não tinham mais com quem jogar, resolveram transformar o time numa escola de samba”. Esta fala, geralmente, desperta uma intervenção generalizada por parte dos turistas, sobretudo das mulheres, que acusam aqueles históricos e lendários homens de “pernas-de-pau”, “burros”, “idiotas”. Numa das poucas vezes em que houve a defesa, por parte dos homens, ouvi o seguinte: “os homens foram mais inteligentes; criaram a escola de samba e uniram os sexos”. Momento lúdico, de descontração e de interação. A seriedade da história é suspensa por alguns minutos.

Seguimos pela Avenida Brasil, margeando o Rio Paraibuna e passando por um lugar que antigamente se chamava Botanágua. “Vocês sabem o porquê deste nome?” - pergunta um dos guias. Alguns turistas acham engraçado o nome, mas ninguém ali arrisca um palpite. Os guias explicam então que, antigamente, ali era um lugar de desova de cadáveres ou de coisas imprestáveis. Dizia-se “naquela época”: “O que fazer com isto? Bota n'água” (ou seja, no rio). Além do nome do lugar, os turistas, com seus risos e comentários chistosos, parecem achar engraçada, também, a história ali narrada. Viramos à direita, atravessamos o rio pela ponte da Travessa Rosa Miranda e, seguindo por esta via, logo atingimos a Avenida Sete de Setembro, rota do antigo Caminho Novo que ligava Villa Rica (atual Ouro Preto) ao Rio de Janeiro. Esta picada, aberta por Garcia Rodrigues Paes no início do século XVIII, é um dos três caminhos que compõem a chamada Estrada Real - os outros dois são o Caminho Velho (Ouro Preto-

Paraty) e o Caminho dos Diamantes (Ouro Preto-Diamantina), como explicam os guias<sup>92</sup>. Contornando o quarteirão, viramos à esquerda na Rua Carlos Otto e atravessamos novamente o Rio Paraibuna para tomar o Viaduto Augusto Franco, início do percurso por toda a extensão da Avenida Independência. Do ponto mais alto do viaduto é possível avistar o prédio da antiga estação ferroviária central, com seu imponente relógio, mas raras foram as vezes em que os guias conduziram os olhares dos turistas para este histórico monumento.

Transposto o viaduto, estamos de volta à Praça Antônio Carlos. O destaque agora é dado ao prédio da Escola Normal, que fora erigido no mesmo local onde funcionava, antigamente, a cadeia da cidade. Os guias explicam que não se trata de um mesmo prédio; a cadeia foi demolida para dar lugar à escola. Uma menina diz: “Eu estudo nesta escola. Não sabia que ali tinha sido uma prisão”. Não conseguindo me conter, dirijo-me a ela e comento, brincando: “Eu também estudei nesta prisão, quer dizer, escola”. A menina sorri, parecendo não discordar de minha falha proposital. Neste momento, percebo que meu sentimento pessoal em relação àquele “atrativo de passagem” havia se sobreposto à minha razão de etnógrafo. Estudei naquele estabelecimento, desde a alfabetização até o segundo ano do ensino médio. É marcante a sua presença em minha história de vida. Grandes e duradouras amizades iniciaram-se ali, a exemplo do meu amigo Flávio de Melo, a quem dedico (*in memoriam*) este trabalho. Esta relação entre os atrativos e as histórias de vida, caracterizada por um certo sentimento nostálgico, também é válida para os “turistas-nativos” no contexto do passeio, o que pude observar através de suas “contra-narrativas”. Estes objetos e lugares, valorizados pelos mediadores como “atrativos turísticos”, não constam apenas do patrimônio histórico da cidade, revelado durante o passeio, mas constituem também o patrimônio simbólico constante das histórias de vida destes juiz-foranos, que é revitalizado nesta prática turística, por intermédio do mito ali narrado. Eis o duplo sentido da revitalização: os “turistas-nativos” revitalizam (simbolicamente), com suas histórias, o patrimônio histórico que lhes é revelado como tal pela narrativa dos guias, enquanto este fornece os elementos simbólicos para a revitalização de suas próprias histórias de vida.

Depois de passar pela Escola Normal, seguindo pela Avenida Independência, num certo passeio de domingo, a Sra. Irene, acompanhada de seu marido e da netinha de quatro anos, pergunta aos guias se naquele roteiro está inclusa a visita ao Mirante São Bernardo.

92 Recentemente, a Estrada Real transformou-se “num dos maiores complexos turísticos do Brasil”, como se vê escrito no site do Instituto Estrada Real, uma organização não-governamental, criada por iniciativa da Federação das Indústrias do Estado de Minas Gerais – FIEMG, que tem, por missão, “liderar o desenvolvimento integrado do turismo na Estrada Real, de forma sustentável, promovendo experiências inesquecíveis para o turista e criando oportunidades de negócio para a indústria mineira” (<http://www.estradareal.org.br>). Em Juiz de Fora, foram fixados vários “totens” que indicam a passagem deste caminho pela cidade.

Estes respondem que tal atrativo não será visitado ali, mas que consta de outro roteiro do projeto, o “JF Atual”, deixando expresso o convite para participarem do mesmo em outra ocasião. Mesmo assim, ela não se conteve e decidiu contar a história de seu esposo em relação àquele “atrativo”. Militar reformado, o Sr. Antônio vivenciou o Golpe de 1964, que, como se sabe, partiu de Juiz de Fora, por iniciativa do General Olympio Mourão Filho, então Comandante da 4ª Região Militar. Na expectativa de uma possível resistência – o que não ocorreu – o Sr. Antônio foi destacado para ficar de vigília no alto do Morro São Bernardo, onde situa-se o tal mirante: “Não foi fácil. Vivi ali momentos de muita tensão e medo do que pudesse acontecer. Foram os piores momentos de minha vida. Não gosto nem de lembrar” - conta ele.

Continuando o nosso percurso pela Avenida Independência, os guias falam que esta é uma avenida relativamente nova, construída, na década de 70, em cima de um córrego e que seu traçado irregular e sinuoso deve-se a isto. Passamos em frente ao prédio atual do Colégio Stella Matutina, fundado nesta cidade, em 1902, pelas Irmãs Missionárias Servas do Espírito Santo. Contam os guias que não se trata do edifício original do colégio, que fora inaugurado em 1917 e demolido em 1978, para dar passagem àquela avenida<sup>93</sup>. Algumas pessoas mais idosas, como a Sra. Irene, lembram da antiga construção: “Uma pena o que fizeram com o colégio... era um prédio tão bonito!” - comenta ela. Neste momento, os guias apontam para um moderno edifício, situado na esquina da Avenida Independência com a Avenida Barão do Rio Branco, onde funciona, atualmente, uma agência do Banco HSBC: “Ali ficava a capela do Colégio. Dizem que era uma construção belíssima, mas que, infelizmente, também foi demolida”. Tomando a palavra, novamente, a Sra. Irene intervém indignada: “Eu lembro que antes dela ser demolida, funcionou ali uma vidraçaria, não é, Antônio? Um absurdo isto que fizeram com a capela”. Surpresos, os guias respondem: “É mesmo? Olha, que interessante! Eu não sabia”. É interessante observar aqui como, por meio do patrimônio conservado ou perdido, a história da cidade - que é também a história de seus moradores, atualizada através de suas lembranças - vai sendo negociada simbolicamente e reconstruída coletivamente neste passeio, a despeito da autoridade ritual e do poder da narrativa de seus mediadores. Halbwachs estava certo ao aduzir que a memória é algo socialmente construído:

[...] quando voltamos a uma cidade em que já havíamos estado, o que percebemos nos ajuda a reconstituir um quadro de que muitas partes foram esquecidas. Se o que vemos hoje toma lugar no quadro de referências de

93 Há quem considere que esta demolição tenha sido o marco inicial da discussão acerca da necessidade de preservação do patrimônio cultural da cidade, o que gerou uma política local específica a este tema (AZEVEDO, 2007).

nossas lembranças antigas, inversamente essas lembranças se adaptam ao conjunto de nossas percepções do presente. É como se estivéssemos diante de muitos testemunhos. Podemos reconstruir um conjunto de lembranças de maneira a reconhecê-lo porque eles concordam no essencial, apesar de certas divergências.

Claro, se a nossa impressão pode se basear não apenas na nossa lembrança, mas também na de outros, nossa confiança na exatidão de nossa recordação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada não apenas pela mesma pessoa, mas por muitas (HALBWACHS, 2006, p. 29).

A memória não é como uma tábula rasa onde os indivíduos vão inscrevendo, de forma cumulativa, tudo aquilo que percebem durante a vida. As imagens fundem-se com as nossas lembranças (que estão carregadas de “representações coletivas”), e estas emprestam àquelas a sua substância. Nesta prática de co-memoração do passado da cidade, na cidade do presente, os “atrativos turísticos” vão se transformando em pontos referenciais de reforço da memória coletiva dos juiz-foranos.

Cruzamos, então, mais uma vez e sem nenhum comentário, a histórica Avenida Barão do Rio Branco. Mais alguns metros e os guias chamam a atenção dos turistas para uma estátua erigida no meio da Avenida Independência, próxima ao Colégio dos Jesuítas. A imagem é de um menino soltando pipa (esta já não existe mais; foi depredada). Os guias perguntam ao turistas: “Vocês sabem o que significa esta imagem”? Alguns arriscam, mas ninguém acerta. “Será que é para conscientizar a população de que é perigoso soltar pipas próximo à rede elétrica, ou então, para lembrar de uma criança que foi atropelada neste local? Nada disso” - brincam os dos guias. Trata-se, na verdade, de uma homenagem ao famoso artista plástico modernista, Cândido Portinari. A imagem do menino soltando pipa é uma referência à sua obra “Meninos de Brodósqui”, cidade em que o artista nasceu e passou a sua infância. Portinari criou, em 1956, os painéis “As quatro estações” (em azulejo) e “Cavalos” (em pastilhas), que adornam o Edifício Clube Juiz de Fora, situado na esquina da Rua Halfeld com a Avenida Barão do Rio Branco. Estas obras constituem um marco importante na história do modernismo no Brasil<sup>94</sup>.

Além da ausência da pipa, percebo algumas pichações naquele monumento e, estampada no corpo da estátua, a mesma caveira que havia visto em outra estátua lá na Praça

94 Em 12 de setembro de 2007, o ex-prefeito Alberto Bejani, na ocasião da entrega do painel “As quatro estações” à cidade, após minucioso trabalho de restauro, proferiu as seguintes palavras: “Temos um patrimônio cultural inestimável e cabe a cada um de nós, poder público, iniciativa privada e população, darmos as mãos e abraçarmos a importante missão de preservar nossa história. Esta obra de Portinari tem um significado importante para os juiz-foranos, que a reconhecem como um tesouro do modernismo no Brasil, nos remetendo aos anos 50, que tão bem souberam projetar nossa cidade no cenário nacional. Esta restauração é parte da contribuição desta administração para a manutenção da memória coletiva de Juiz de Fora” (<http://www.pjf.mg.gov.br/noticias/view.php?data=12/9/2007&modo=link2>). Como se observa aqui, de conceito sociológico, a “memória coletiva” se transformou num objeto de retórica política.

Antônio Carlos (fotografia 13). Num dos passeios em que os guias esqueceram de apresentar este monumento, uma “turista-nativa” que já havia realizado aquele roteiro em outra ocasião, pergunta: “Vocês não vão falar da estátua do menino soltando pipa? A pipa já não tem mais, por causa dos vândalos, não é mesmo”? Imediatamente, uma outra “turista-nativa” que a acompanhava naquele passeio, comenta: “Se fosse lá no Bairro Santa Cruz, não sobrava nem o menino”. Esta visão depreciativa desta turista, em relação ao seu próprio bairro de origem (uma espécie de etnocentrismo invertido), demonstra a sua insatisfação de pertencer àquele mundo “menos civilizado” da cidade, onde as pessoas parecem ser menos sensíveis à preservação de seu patrimônio, por não disporem, talvez, de “capital cultural” suficiente para poderem apreciá-lo, ou melhor, por não valorizá-lo pelo seu nobre significado “histórico-cultural”.

Fotografia 13 - Caveira estampada no corpo de estátua que representa um menino soltando pipa - monumento erigido em homenagem a Cândido Portinari e em referência à sua obra “Meninos de Brodósqui”, situado na Avenida Independência: outro exemplo de uso não convencional (“vandalismo”) do patrimônio monumental da cidade.



Fonte: acervo pessoal.

Na subida que encerra o nosso percurso pela Avenida Independência, avistamos o imponente e recém-inaugurado Independência Shopping, “o segundo maior de Minas Gérias,

perdendo apenas para o BH Shopping (de Belo Horizonte); um ótimo lugar para se fazer compras ou passear com a família” - comentam os guias. Os “turistas-nativos” parecem envaidecidos com este importante símbolo da modernidade que faltava a Juiz de Fora. Ouço alguns comentários do tipo: “Finalmente, a cidade vai ter agora um shopping de verdade”; “era o que faltava à cidade”; “é grande mesmo”. Viramos à esquerda na Avenida Dr. Paulo Japiassu Coelho e já estamos no jovem Bairro Cascatinha. Os guias contam que o bairro tem este nome por causa de uma pequena cascata que existe ali e que, quando foi construído, no intuito de incentivar a sua rápida ocupação, distribuíam-se quinhões do Clube Cascatinha para quem comprasse um lote ali. Atualmente, é este um dos bairros que mais se desenvolve na cidade, contando com um expressivo comércio – destaque para as inúmeras lojas de móveis e de automóveis usados que vemos passar pela janela. Depois deste longo percurso, finalmente chegamos ao nosso segundo “atrativo de paragem” - o Parque da Lajinha.

#### 4.3.5 No Parque da Lajinha

O microônibus entra e estaciona no parque, mas antes de autorizar a nossa descida os guias pedem a atenção dos turistas para contar-lhes que esta área, antigamente, era uma fazenda de propriedade de uma importante família local: os Lages. “A única coisa original que sobrou da fazenda é aquele coreto que vocês podem ver” - advertem os guias (fotografia 14). Falam ainda que o parque é um ótimo lugar para se fazer caminhadas ecológicas e piqueniques (como se quisessem sugerir aos turistas, se não a melhor, a mais convencional forma de se usar aquele “atrativo”) e que ali funciona o CEDAM – Centro de Educação Ambiental -, que desenvolve projetos nesta área, sobretudo com as escolas do município e região. Tendo em vista sua diversidade de espécies vegetais e animais (aves, mamíferos de pequeno e médio porte, peixes, répteis e artrópodes), o lago, as pequenas cachoeiras, a mata abundante (um resquício de Mata Atlântica em plena área urbana), o parque realmente sugere, à primeira vista, um uso ecoturístico, mas ele tem também alguma história para contar, através dos objetos de valor histórico que estão ali expostos, como o coreto, o relógio solar, os bondes e as máquinas de macadame. O parque dispõe ainda de um campo de futebol (onde se pode ver ou praticar as costumeiras “peladas” de final de semana), de um parquinho infantil, de banheiros e de uma guarita de segurança que controla a entrada dos visitantes no local (ver a descrição oficial deste atrativo na figura 3 dos anexos). Apesar de todos estes “atrativos”, o parque parece não despertar muito o interesse “turístico” da população local. Pelo menos nas

doze vezes em que estive lá através do “Viver JF”, encontrei poucas pessoas usufruindo este “atrativo”, ao contrário do que observei nos dois atrativos seguintes deste roteiro - o Morro do Cristo e o Parque do Museu Mariano Procópio. Numa de nossas visitas, vi um grupo de pessoas fazendo piquenique em baixo de uma árvore. É comum ver ali, também, crianças e adultos jogando bola, crianças brincando no parquinho ou nas máquinas de macadame – uma outra forma de uso não convencional do patrimônio histórico da cidade a ser destacada aqui (fotografia 15) -, casais de namorados, pessoas sozinhas lendo livros ou jornais, sentadas nos bancos ou deitadas de baixo de alguma árvore, grupos de pessoas tirando fotos no coreto ou junto aos bondes e de outras paisagens.

Fotografia 14 – Coreto no Parque da Lajinha: único objeto “original” que restou da antiga fazenda dos Lages.



Fonte: acervo pessoal.

Fotografia 15 – Crianças brincando em máquinas compressoras de macadame da Berliner Maschinenbau-Actien-Gesellschaft, antiga L. Schwartzkopff, de 1928, semelhantes às que foram utilizadas na construção da Rodovia União Indústria, atualmente em exposição no Parque da Lajinha: uma outra forma não-convencional de uso do patrimônio histórico da cidade.



Fonte: acervo pessoal.

Após descer do microônibus vejo que os turistas do “Viver JF”, em geral, se dispersam, mas dentro de seus grupos originais ou familiares, circulando entre o coreto, os bondes, as máquinas de macadame e o lago. As crianças, após uma brevíssima visita a estes pontos, fixam-se no parquinho, enquanto seus pais ou responsáveis as observam sentados nos bancos ao redor. Alguns turistas param próximos ao lago, para contemplar a “natureza” (fotografia 16); outros, em frente aos bondes (fotografia 17), para contar ou ouvir “histórias de antigamente”. Com seus oitenta anos, Dona Marieta (mãe de Nilza) lembra “como se fosse

hoje” das vezes em que andou de bonde pela cidade, ratificando aquilo que os guias já haviam dito, que era proibido namorar nos bondes. A lembrança de quem de fato viveu esta história parece dar mais credibilidade à história que é narrada pelos guias e ouvida pelos turistas. E, mais do que atestar ou não a veracidade dos fatos ali narrados, os “turistas-nativos” acrescentam suas histórias subjetivas à história objetiva da cidade que vai sendo revelada e, ao mesmo tempo, reinventada durante o passeio.

Dentro do coreto, conversei com um turista carioca que me diz que aquele objeto lhe faz lembrar as cidadezinhas do interior de Minas, com suas pracinhas e bandas de música que ali tocavam, como se este fosse o símbolo perfeito de uma suposta “tradição mineira”. É interessante observar como o contato direto dos turistas com o atrativo faz despertar neles um certo imaginário, neste caso, o das cidades mineiras do interior. Não se deve esquecer, pois, que a “nossa” Manchester é mineira, como nos faz lembrar aqui este turista “de fora”.

Fotografia 16 – No Parque da Lajinha, um grupo familiar de turistas do “Viver JF” pára para contemplar a paisagem.



Fonte: acervo pessoal.

Fotografia 17 – Bondes expostos atualmente no Parque da Lajinha e que, no passado, serviram de meio de transporte coletivo em Juiz de Fora – objeto de estímulo à memória dos “turistas-nativos” que viveram aquela história.



Fonte: acervo pessoal.

O tempo de parada no Parque da Lajinha é relativamente curto – em média, uns dez minutos – o que, geralmente, causa uma certa insatisfação às crianças, que lamentam não poderem aproveitar mais o parque e, sobretudo, o parquinho. Para convencê-las, os guias informam que “no nosso próximo atrativo, o Morro do Cristo, tem outro parquinho”. Devo mencionar aqui um atraso que houve em nossa partida, num dos passeios que realizei, devido à aparição inesperada de um mico que passou correndo em nossa frente, quando nos dirigíamos ao microônibus. Os turistas ficaram encantados com o pequeno animal, que, após subir numa árvore, parecia não se incomodar com a nossa presença. Todos pararam para observar os seus gestos ou tentar registrar aquela cena com uma fotografia (fotografia 18).

Fotografia 18 – Turista observa mico (em destaque) no Parque da Lajinha, enquanto o microônibus da Prefeitura (ao fundo) nos aguarda para partir rumo a outro “atrativo”.



Fonte: acervo pessoal.

Com todos dentro do microônibus e em “seus lugares”, os guias, ritualisticamente, perguntam aos turistas se gostaram do atrativo. Estes, mais uma vez, são unânimes em suas respostas: “sim”. O Sr. Geraldo, motorista, brinca com os turistas: “Vocês viram as máquinas de macadame? Eu já dirigi uma daquelas, mas não foi na construção da União Indústria, não. Eu também não sou tão velho assim”. Na saída do parque uma “turista-nativa” curiosa pergunta: “o que é aquele prédio ali”? Uma das estagiárias responde: “Acho que ali vai ser um hotel, mas a obra está embargada por que dizem que o reflexo daqueles vidros da fachada está prejudicando a fauna do parque”. Trata-se de um imponente edifício com fachada frontal em vidro espelhado – um típico símbolo de modernidade. É nítido aqui o contraste das paisagens urbanas (fotografia 19).

Fotografia 19 – Vista de dentro do Coreto no Parque da Lajinha (ao fundo, uma construção moderna) – contrastes simbólicos entre o tradicional e o moderno, o bucólico e o urbano.



Fonte: acervo pessoal.

#### 4.3.6 Do Parque da Lajinha ao Morro do Cristo

Seguimos pela Avenida Deusdedit Salgado, rumo ao nosso próximo atrativo. Novamente, surge-nos o Bairro Cascatinha, a Avenida Dr. Paulo Japiassu Coelho e o Independência Shopping. Em poucos minutos já estamos entrando na Universidade Federal de Juiz de Fora, que, segundo os guias, “é uma das melhores do Brasil” e, também, “um ótimo lugar para práticas esportivas e de lazer”. “Como vocês podem ver, o pessoal gosta de caminhar aqui” - comentam. Segue a narrativa contando a história daquela instituição, fundada na época do Governo JK (em 1960). Os guias apresentam os institutos que compõem aquela universidade e explicam o porquê deles se situarem tão dispersos e tão distantes uns dos outros: “era uma forma de inibir e dispersar, pela distância e isolamento, possíveis manifestações estudantis”. Há, no entanto, uma segunda tese para esta disposição arquitetônica peculiar do campus: “este era o padrão modernista de construção da época”. Mas não há tempo para maiores lucubrações. Rapidamente, nossos olhares são direcionados para o prédio onde funciona a Reitoria e a Biblioteca Central. “Se vocês repararem bem, verão que este prédio tem a mesma forma do 14 Bis de Santos Dumont” – revelam os guias. Os turistas esforçam-se para enxergar naquele edifício a forma de um avião. Alguns conseguem, outros não. Terminado o percurso dentro da Universidade, saímos nas proximidades do Bairro São Pedro (antiga Colônia D. Pedro II dos imigrantes alemães, que já havia sido mencionada lá na Rodovia União Indústria) – estamos na chamada “Cidade Alta”. Seguimos pela Rua João Lourenço Kelmer (destaque para o sobrenome de origem germânica). Em pouco tempo já estamos subindo a íngreme e estreita estrada de acesso ao Morro do Cristo.

Ao aproximarmos deste atrativo, os guias retomam a narrativa, dizendo que, além de “Morro do Cristo”, aquele lugar é conhecido também como “Morro do Imperador” e, ainda, “Morro da Liberdade”. Contam eles que D. Pedro II tinha o hábito de subir até o ponto mais alto das cidades que visitava, a fim de obter uma vista mais panorâmica. Numa das vezes em que esteve nesta cidade (em 1861), o Imperador escalou aquele morro – daí o nome “Morro do Imperador”. Já o nome “Morro do Cristo” - dizem os guias - é devido ao monumento a Cristo Redentor erigido no local, em 1906 (mais uma obra do onipresente construtor Pantaleone Arcuri), para abençoar a população que, naquela época, sofria de uma epidemia de febre tifóide. “A estátua do Cristo veio da França, sob encomenda, e é mais antiga que a do Corcovado, no Rio de Janeiro” - comentam eles. Assim apresentado o monumento, os “turistas-nativos” ganham mais um motivo para “se ufanar de sua cidade” (parafraseando aqui o Conde Afonso Celso, que escreveu a obra *Por que me ufano do meu país*), mais um símbolo

de sua opulência e pioneirismo (fotografia 20).

Fotografia 20 – Monumento ao Cristo Redentor, erigido no alto do Morro da Liberdade, do Imperador ou do Cristo, em 1906.



Fonte: acervo pessoal

#### 4.3.7 No Morro do Cristo

O microônibus estaciona no Morro do Cristo, ou do Imperador ou da Liberdade (ver a descrição oficial deste atrativo na figura 4 dos anexos). Os guias avisam que a parada naquele atrativo será de uns dez a quinze minutos. Ainda dentro do microônibus podemos avistar um parquinho, uma modesta lanchonete e imensas torres de transmissão de rádio e TV. Alguém ali pergunta: “o que é aquele prédio esquisito”. Os guias prontamente respondem: “ali era a sede da antiga TV Industrial”<sup>95</sup>. Os turistas descem e caminham em direção ao mirante, seguindo os passos dos guias. As crianças desejam experimentar logo o parquinho (fotografia 21), mas os pais geralmente respondem: “vamos ali primeiro ver a cidade”. Chegando lá, os turistas são recompensados pela bela vista panorâmica da cidade, o que se pode perceber tanto pelas suas exclamações, quanto pelas suas expressões corporais. Muitos tiram fotos, não só da paisagem, mas de si mesmos integrados a ela, como se quisessem congelar aquele momento para futuras lembranças daquele passeio (fotografia 22). Outros tantos preferem o jogo de achar (lá de cima) os lugares (lá de baixo) que lhe são familiares. Normalmente, começam por procurar as suas casas, depois as de fulano, sicrano, beltrano. Quando encontram, querem mostrar para os demais, apontando com o indicador, o lugar “achado”. Afinal, que graça teria este jogo se os lugares achados não pudessem ser compartilhados com os outros?

Na minha primeira incursão em campo, ou seja, no meu primeiro passeio no RHC do “Viver JF”, a Sra. Joana, sabendo de minha condição de pesquisador, mostrou-me, dali de cima, o mirante São Bernardo, perguntando-me logo em seguida se aquele nome tinha alguma coisa a ver com o Bernardo Mascarenhas. “É possível, mas não tenho certeza” - respondi. Uma outra “turista-nativa” participante do “Viver JF”, que estava ao nosso lado, ouvindo a nossa conversa, interveio: “Tem a ver sim; é que Bernardo Mascarenhas era devoto de São Bernardo e, por isso, mandou construir ali uma capela para o santo. Eles falaram isso no outro passeio”. Ela refere-se aqui ao Roteiro JF Atual. Depois, quando participei deste roteiro, pude verificar que isto realmente consta da narrativa dos guias, que acrescentam, ainda, que aquela capela fora construída, “lá em cima”, para que o santo abençoasse a fábrica de tecidos de Bernardo, que fica “lá em baixo” – aquela que vimos “passar” na Avenida Getúlio Vargas.

95 Sobre esta TV, escreveu Musse (2008, p. 221): “A TV Industrial foi saudada na cidade como símbolo de modernidade. Foi construída em terreno doado pela prefeitura, no ponto mais alto do centro urbano, o Morro do Imperador. A inauguração se deu com toda pompa e circunstância, em 29 de julho de 1964, quatro meses depois que as tropas do general Olympio Mourão Filho tinham deixado a cidade em direção ao Rio de Janeiro, deflagrando o golpe militar de 1964”.

Este dado é importante porque revela como o turista retém e reativa, a seu modo, a história que lhe foi ensinada no passeio. O mito cumpriu aqui a sua função pedagógica.

Fotografia 21 – Parquinho no Morro do Cristo – um dos “atrativos” preferidos das crianças participantes do “Viver JF”.



Fonte: acervo pessoal.

Fotografia 22 – No mirante do Morro do Cristo, turistas e “nativos” contemplam a cidade, enquanto outros tiram fotos.



Fonte: acervo pessoal.

No Morro do Cristo, conversei também com a Dona Marieta (mãe de Nilza), que, com seus 80 anos e apesar de morar 50 em Juiz de Fora, disse-me nunca ter ido, em toda a sua vida, a nenhum daqueles lugares visitados naquela tarde de sábado – a Usina de Marmelos, o Parque da Lajinha e o Morro do Cristo. Lá no mirante deste último “atrativo”, disse ela mostrando-se encantada com a paisagem: “Que maravilha! Nunca tinha visto a cidade daqui de cima. É bem diferente de lá de baixo”. Note-se aqui uma certa eficácia simbólica do Projeto “Viver JF”, especialmente no que concerne à alteração do ponto de vista do nativo acerca de sua própria cidade, pelo deslocamento programado (aos “atrativos” pré-selecionados) que o caracteriza. Realmente, ver a cidade “de perto e de dentro” (MAGNANI, 2002), ou “lá em baixo”, e vê-la “de fora e de longe”, ou “lá de cima”, do mirante, é bem diferente; é como se transcendêssemos o nosso mundo cotidiano (da cidade lá de baixo), nos posicionando acima dele (fotografia 23).

Fotografia 23 – A cidade vista de cima, a partir do mirante do Morro do Cristo.



Fonte: acervo pessoal.

Houve uma outra ocasião em que estava debruçado no parapeito do mirante ao lado de Célia, uma simpática e solitária senhora que veio “puxar conversa” comigo. Ela não nos acompanhava no passeio do “Viver JF”. Primeiro, pediu-me ajuda para “achar” o local de sua residência (no Bairro de Lourdes). Depois, confessou-me que gostava de ir ali só para apreciar, “de cima”, a sua cidade e que havia subido todo o morro a pé, apesar de seus quase setenta anos, pois “o ponto de ônibus mais próximo fica lá no pé do morro”. Disse a ela sobre o Projeto “Viver JF”, que, numa próxima vez, poderia dispensá-la de tamanho esforço. Ela já havia ouvido falar do projeto, mas pensava que ele era só para “turistas”. Retruquei dizendo que ele era extensivo a todos os moradores da cidade, que ela poderia também se tornar uma “turista” e que bastava ligar para a Prefeitura para se inscrever. Mostrando-se interessada, ela me perguntou se sabia o número para o qual deveria ligar. Como tinha caneta e papel nas

mãos, anotei e entreguei a ela. Perguntou-me ainda como era o passeio. Expliquei que, além do Morro do Cristo, visitamos outros lugares da cidade, enunciando-os um a um e de acordo com os roteiros disponíveis. Falei dos dias e dos horários dos passeios. Mesmo achando interessante o projeto, ela não manifestou nenhum desejo de conhecer os outros atrativos: “É, parece interessante esse projeto, mas eu gosto mesmo é de vir aqui”. Disse-me ainda que não se importava com o fato de ter que subir o morro a pé, pois já estava acostumada, e que seu filho tinha um “fusquinha”, mas que preferia não incomodá-lo, pois sabia que ele não apreciava muito esse tipo de passeio. Nossa conversa teve que ser interrompida ao anúncio dos guias, de que já estava na hora de partir.

Do ponto de vista desta nativa, aquele lugar era mais do que um mero “atrativo turístico”. Como ela me disse, ele lhe proporcionava uma certa “paz de espírito” que a fazia esquecer, por alguns instantes, “os problemas do dia a dia”. Era como se fosse um santuário, cujo esforço da peregrinação “valia a pena”. Como se vê, o significado histórico ou turístico daquele lugar pouco lhe importava. Uma etnografia dos “lugares” (históricos, turísticos, de cultura ou de lazer) da cidade deve tentar apreendê-los a partir de seu caráter polissêmico e não de sua função, já que esta nada mais é do que o resultado do jogo simbólico das significações. Portanto, quando se diz que um lugar é turístico, deve-se perguntar: para quem? Para a Sra. Célia, o que ela fazia ali não era turismo, justamente porque não se via envolvida na rede de significados que sustenta esta prática.

#### 4.3.8 Do Morro do Cristo ao Museu Mariano Procópio

Em dez dos doze passeios que realizei no RHC, o Morro do Cristo foi o último atrativo a ser visitado. Apenas dois encerraram-se com a visita ao Museu Mariano Procópio, sobretudo em razão deste estar fechado para reformas. Ao todo, foram apenas três visitas a este atrativo, sendo que uma delas foi realizada no início do passeio, como o nosso primeiro “ponto de paragem”. Ainda que pouco recorrente, estas visitas ao museu merecem ser mencionadas aqui, em virtude da riqueza dos dados colhidos ali.

Com todos de volta aos “seus lugares” no microônibus, partimos então em direção a este atrativo. Mais uma vez a pergunta: “Gostaram deste atrativo”? Mais uma vez as crianças lamentam não poderem aproveitar mais o parquinho. Mais uma vez os adultos são unânimes com suas respostas positivas. Descemos da “Cidade Alta” pela Rua Engenheiro Gentil Forn, uma via tortuosa, em meio a uma mata abundante. Nesta descida, avistamos de longe o prédio

do museu, após a indicação dos guias. Converso com uma menina de nove anos que me diz ter conhecido o museu através de sua participação numa recente oficina de férias, chamada “Enigmas do Museu”. Ela me conta, com um certo entusiasmo, a sua experiência lúdico-educativa naquele atrativo. Logo, sua mãe intervém dizendo que acha muito importante que sua filha participe desses projetos culturais, incluindo aí o nosso passeio. Para Gisele (mãe de Júlia) o que fazíamos ali era mais do que um mero passeio. Na (sua) verdade, estávamos participando de um evento cultural-educativo, que ela considerava importante para o desenvolvimento intelectual de sua filha, que estava “em idade escolar”. Ali, ela poderia aprender um pouco mais da história de sua cidade. Como se pode observar, sua fala opera a partir de uma estrutura de significados estranha a do turismo, embora se possa classificar aquela prática como tal, a partir de um ponto de vista acima daquele do nativo. Gisele não estava ali motivada pela idéia de “fazer turismo” ou simplesmente de passear com sua filha pela cidade, mas para acompanhá-la naquele aprendizado que ela imaginava que o passeio proporcionaria. Poder-se-ia contra-argumentar aqui que o turismo – e, em especial, o cultural – também é um meio ou uma forma de aprendizagem. Mas o fato é que o turismo, enquanto uma “província de significados”, nos termos de Schultz (apud CASTRO 1994) não é ativado aqui na fala desta “turista-nativa”, cuja experiência ocorre em outra província<sup>96</sup>. Deste ponto de vista, não é o turismo (enquanto representação) que leva à aprendizagem (enquanto prática), mas é a aprendizagem (enquanto representação) que leva ao turismo (enquanto prática). Todavia, o turismo, enquanto um “campo de possibilidades”, permite aos indivíduos “o trânsito entre os diferentes mundos, planos e províncias”, que se torna possível “graças à natureza simbólica da construção social da realidade” (VELHO, 1994, p. 29). O “encontro etnográfico” que esta forma de “fazer turismo” proporciona é visto aqui sob este prisma.

Viramos à esquerda, na Rua Engenheiro Morais Sarmiento e, em poucos minutos, já estamos na Avenida dos Andradas. Segue-se o ritual. Os guias apontam para a Igreja da Glória, construída em 1878 pelos alemães católicos da Colônia D. Pedro II, em terreno doado pela antiga Cia. União Indústria, e atualmente sob a administração dos padres redentoristas. O que hoje se conhece como “Morro da Glória”, naquela época, chamava-se “Morro da Gratidão”. Passamos em frente ao Colégio Santa Catarina, fundado em 1909, pelas irmãs da

---

96 “Um modo de pensar para além da questão da autenticidade ou não da experiência turística é vê-la como ocorrendo numa ‘província do significado’ particular, para usar uma expressão do filósofo Alfred Schultz. A idéia é que o turista viaja por um plano da realidade que não é falso, inautêntico ou mentiroso; apenas diferente, com um estilo cognitivo especial que o distingue da realidade da vida cotidiana. Esse plano é constituído, como vimos, por narrativas e imagens muitas vezes dissonantes e conflitivas entre si. Cada turista, por sua vez, delas se apropria como quer. Não há, portanto, uma experiência turística melhor que outra, não há um modo privilegiado de se ver as atrações turísticas. Qualquer maneira de viajar vale a pena” (CASTRO, 1999, p. 86).

Congregação de Santa Catarina – mais uma obra do onipresente arquiteto Pantaleone Arcuri, esta, em estilo eclético. Um dos guias comenta: “Reza a lenda que existia ali um túnel subterrâneo, ligando o Colégio à Igreja, pelo qual as irmãs se encontravam secretamente com os padres redentoristas”. E completa: “Não sei se é verdade. Eu estudei neste Colégio, mas nunca vi o tal túnel”. Mais uma vez a seriedade da história é suspensa aqui, desta vez, pelo sarcasmo da lenda. Ainda na antiga Rua da Gratidão, atual Avenida dos Andradas, passamos pelo prédio da Cia. Têxtil Ferreira Guimarães, antiga “Fábrica dos Ingleses” e depois Cia. Industrial Mineira, fundada em 1883 (mais antiga, portanto, que a fábrica de Bernardo Mascarenhas, inaugurada em 1889), cujas fachadas, todas em tijolo aparente, revelam o seu estilo inglês de construção. Entretanto, esta que, nos tempos áureos da “Manchester Mineira”, foi a maior fábrica da cidade, seja pelo montante do capital, seja pelo número de operários e de teares (ANDRADE, 1987), não é focada pela narrativa dos guias, passando despercebida por todos. Pouco mais à frente, está a “primeira estação ferroviária da cidade”, construída por Mariano Procópio Ferreira Lage – esta sim é destacada pelos guias. Viramos à direita, na Rua Mariano Procópio e passamos em frente às instalações da 4ª Brigada de Infantaria Motorizada, antiga sede da 4ª Região Militar, lugar de onde partiram as tropas do General Olympio Mourão Filho, rumo ao Golpe Militar de 1964 – mas, também esta história não consta da narrativa dos guias naquele passeio. O foco ali está direcionado àquele que dá nome ao nosso próximo atrativo, que já se aproxima. Neste momento, os guias explicam aos turistas que o museu é composto de duas edificações: uma, que era a casa original, construída por Mariano Procópio para hospedar a família imperial quando na inauguração da Rodovia União Indústria; e outra, um anexo construído por seu filho, Alfredo Ferreira Lage, com a finalidade específica de abrigar um museu. Nesta ocasião, é salientada, pelos guias, a importância de Mariano Procópio para o progresso e o desenvolvimento da cidade. Entramos, então, na Rua D. Pedro II e, após percorrida toda a sua extensão, já estamos em frente ao portão de entrada do museu (no pé de uma colina). Antes de descermos do microônibus, um dos guias pede a atenção de todos para que direcionemos o nosso olhar para duas casas antigas, também em estilo inglês, em frente às quais havíamos parado (fotografia 24). Tratam-se de “casas da época” - conta o guia – onde moravam os empregados de Mariano e onde ficava também a cozinha do palacete. É que – explica o estagiário - para evitar incêndios, Mariano (“homem de visão” e “esperto”) resolveu isolar a cozinha da casa principal. Pior para seus empregados, que tinham a árdua tarefa de subir a colina, várias vezes ao dia, para servir as refeições aos ilustres moradores. “Que mão-de-obra, hein!” - comentou o Sr. Geraldo (o motorista). Tal observação, despertou risos e outros comentários semelhantes por parte dos turistas,

prolongando o assunto. Mais uma vez aqui, a seriedade da história é suspensa por alguns instantes.

Fotografia 24 – Edificação em estilo inglês, situada na rua D. Pedro II e próximo ao portão de entrada do Museu Mariano Procópio (no pé da colina), onde funcionava a cozinha do palacete que hoje é museu, tendo servido também de morada para os empregados.



Fonte: acervo pessoal.

#### 4.3.9 No Museu Mariano Procópio

Como disse anteriormente, fiz apenas três visitas ao Museu Mariano Procópio como participante do “Viver JF” (ver a descrição oficial deste atrativo na figura 5 dos anexos). Duas foram à casa do museu, onde se conservam os objetos de valor histórico. Uma foi ao parque, que antigamente era o jardim da residência de Mariano Procópio e que hoje, reinaugurado

após um longo período de obras de revitalização (material), funciona como um lugar típico para práticas “de lazer”. Das duas visitas à casa do museu, que fica no alto de uma colina, uma o microônibus nos deixou na porta, a outra ele foi impedido de subir “por causa das reformas” (disse o segurança), forçando-nos a realizar uma breve caminhada até o topo da colina.

Em menos de dez minutos o grupo já estava quase todo reunido em frente à porta principal do museu, mas tivemos que esperar, por mais uns dez minutos, a chegada de duas senhoras idosas (uma com 73 e a outra com 78 anos) que subiram aquela colina com muita dificuldade, sendo ajudadas por um dos guias e um dos turistas. Durante o percurso, em meio a uma mata exuberante, uma árvore carregada de jaca despertou a atenção dos turistas. Uma mulher, proveniente de Matias Barbosa, disse-me que nunca havia visto uma jaca antes. Parecia encantada com aquele cenário densamente verde e com este objeto inesperado. Já em frente ao edifício do museu, em reforma, um estudante do Curso Técnico de Turismo da UFJF, comentou, com base nas inscrições de numa placa, sobre o atraso na entrega da obra, prevista para ocorrer no mês passado, e sobre os vultosos recursos liberados para a execução da mesma, cuja maior parte advinha de um repasse do Ministério do Turismo (fotografia 25). Neste momento em que esperam a autorização dos guias para entrarem no museu, os turistas aproveitam para tirar fotos da paisagem externa, já que lá dentro não é permitido (fotografia 26).

Com o grupo completo, adentramos o museu, com a condição de que deixássemos as bolsas e as máquinas fotográficas na portaria e portássemos um crachá que nos identificaria como pertencentes ao grupo do “Viver JF”. Dentro do museu, fomos conduzidos por um outro guia (um historiador que trabalha ali), que nos contou um pouco da história do museu e do próprio Mariano Procópio. Falou-nos de sua riqueza herdada, originária da produção do café; de sua mãe, a Baronesa de Sant'Ana, e de suas ricas fazendas; da sua personalidade progressista, seu espírito culto etc. Destacou que o anexo daquela casa, construído posteriormente por Alfredo Ferreira Lage, seu filho, e inaugurado na década de 1920 (há uma placa de homenagem do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro a Alfredo que indica a data exata da inauguração), foi o primeiro espaço, em Minas Gerais, edificado com a finalidade específica de abrigar um museu. Salientou ainda que a primeira estação ferroviária da cidade tinha sido construída por Mariano, que, “como não era bobo”, a fez bem próxima de sua casa e bem distante do centro urbano da cidade que nascia. Visitamos apenas os cômodos do pavimento superior da casa, pois os do andar inferior estavam fechados para reforma e restauração dos objetos constantes daquele acervo. O grupo, condensado, seguia os passos e a

narrativa daquele guia, fazendo, por vezes, discretos comentários entre si, demonstrando assim uma certa atitude de respeito àquele “templo sagrado” da (nossa?) História. Após esta visita à antiga casa de Mariano, fomos para o espaço anexo, conhecer a sala de história natural que contém algumas coleções curiosas deixadas por Alfredo. Um enorme osso da mandíbula de uma baleia azul, despertou a curiosidade geral do grupo. Uma menino parecia maravilhado com a coleção de insetos empalhados. Uma jovem senhora olhava com um certo estranhamento a coleção de chifres que estava pendurada numa parede e os crânios de alguns animais logo abaixo. Não conseguindo conter a sua curiosidade, foi perguntar ao guia do museu a que animais pertenciam tais chifres e tais crânios, enquanto que outros objetos despertavam os risos (contidos) de alguns estudantes. Ficamos alguns minutos naquela sala, até que o guia nos avisou que estava na hora de partir. Ouvi alguns lamentos expressos assim: “já”?, “que pena!”. O guia convidou a todos para que retornássemos ao museu com mais tempo, para que pudéssemos “conhecê-lo melhor e com mais calma”. Depois de entregar os crachás e recolher as bolsas na portaria, saímos do prédio rumo ao microônibus que estava estacionado no pé daquela colina.

Fotografia 25 – Busto de Mariano Procópio Ferreira Lage em frente ao prédio do museu (em reforma) construído por seu filho Alfredo Ferreira Lage.



Fonte: acervo pessoal.

Fotografia 26 – No alto da colina, turista do “Viver JF” observa chafariz, enquanto outra fotografa, antes de adentrarem no prédio da antiga “Villa Ferreira Lage”, hoje Museu Mariano Procópio.



Fonte: acervo pessoal.

Em dois passeios do RHC que participei estava programada a visita ao Parque do Museu Mariano Procópio, quando ele foi reaberto ao público, em julho de 2008, após concluídas as obras de revitalização. Uma delas não ocorreu, por causa da chuva que caiu quando nos dirigíamos a este último atrativo do roteiro. O que observei nesta minha única visita àquele parque, com o grupo do “Viver JF”, é que, aos turistas, é dada uma certa liberdade para usufruírem, a seu modo, aquele atrativo, tal como ocorre no Parque da Lajinha e no Morro do Cristo. Ao chegarem ali, os guias lhes concedem mais ou menos uns quinze minutos para que possam conhecê-lo e experimentá-lo. Tendo em vista as dimensões e as

inúmeras possibilidades de usufruto daquele lugar, o tempo é relativamente curto, mas tem que ser cumprido, já que o passeio é cronometrado, não devendo ultrapassar as previstas quatro horas de duração. Os turistas então se dispersam, de acordo com seus grupos originais ou familiares - em outros termos, cada um vai para um canto - mas todos devem retornar à portaria do parque no horário aprazado. Há pedalinhos, patos, cisnes negros e pontes sobre o lago artificial, uma moderna edificação que abriga banheiros, bebedouros e lanchonete, parquinhos infantis, árvores centenárias, plantas das mais variadas espécies, uma gruta ornamental construída, na época de Mariano Procópio, com pedras da Rodovia União Indústria e, sobretudo, muita gente (fotografia 27).

Fotografia 27 – Parque do Museu Mariano Procópio, num dia de domingo.



Fonte: acervo pessoal

O tempo reduzido para a minha experiência etnográfica naquele atrativo me permite nada mais do que uma caminhada ao redor do lago, em meio a uma multidão a procura de lazer (supostamente). Pelo tipo de gente que vejo ali – famílias, casais, crianças, pessoas, em geral, bem vestidas e bem comportadas -, em movimento ou parada nas filas da pipoca, do pedalinho, ou, ainda, sentada nos bancos, posso supor a eficácia da revitalização pelo seu efeito gentrificante. Mas não há tempo para investigações mais profundas. Os guias nos esperam na portaria do parque. Com o grupo reunido, é hora de partir. Subimos todos no microônibus, de volta aos “nossos lugares”. Neste momento, antes de partirmos em direção ao nosso ponto de origem (o Parque Halfeld), os guias solicitam aos turistas que preencham um questionário, a fim de avaliar a satisfação dos mesmos em relação ao passeio (ver anexos).

#### 4.3.10 De volta ao Parque Halfeld

Pelas conversas que ouço dentro do microônibus, pelas expressões corporais mais descontraídas, pelas interações mais freqüentes (em relação ao início do *city tour*) dos turistas de grupos de origem distinta, pelas trocas de números de telefones e de e-mails (ainda que menos freqüentes), posso concluir enfatizando o efeito socializante do passeio. Por algumas poucas horas, pessoas de origens distintas, estranhas entre si, ainda que vivendo num mesmo espaço urbano, compartilharam suas experiências turísticas pelos lugares (previamente selecionados pelos mediadores do poder público municipal e significados pela narrativa histórica dos guias) de sua própria cidade, a princípio, tão familiares, quanto desconhecidos. Enfim, compartilharam uma mesma história em uma mesma cidade.

Chegando ao Parque Halfeld, agradecimentos recíprocos dos guias e dos turistas. Os primeiros convidam os segundos para participarem dos outros roteiros do “Viver JF”, divulgando os dias, os horários e os atrativos. É hora de despedir e voltar aos nossos mundos particulares e cotidianos de origem. Após descerem do microônibus, o grupo do “Viver JF” se dissolve em seus (sub)grupos prévios, que tomam difusas direções. Os nativos deixam de ser turistas e tornam-se, novamente, senhores de seus próprios trajetos pela cidade. Mas o passeio, provavelmente, não termina aqui, devendo se perpetuar através das fotografias, das lembranças, enfim, da memória coletiva destes turistas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que antes era um simples rochedo, agora assume personalidade; o que era apenas um pontinho no horizonte, transforma-se num ponto de referência importante, consagrado pela associação romântica com os heróis; um acidente geográfico sem importância adquire um significado, sem dúvida obscuro, mas repleto de intensa emoção.

MALINOWSKI

O que antes era um simples edifício, agora tem uma história (ou várias histórias); o que antes era um objeto ou monumento apagado, adquire agora um significado (“histórico” ou “cultural”); o que era apenas um entre tantos outros “lugares de lazer”, transforma-se agora num “lugar de memória”, num ponto de referência importante da história de minha cidade (com seus venerados heróis) ou, quiçá, da minha própria história; o que deveria ser um simples passeio coletivo de final de semana, torna-se para mim um “acontecimento” em minha vida. Ao perguntar à Dona Etelvina (aquela “turista-nativa”, cega, de noventa anos, de quem falei na introdução deste trabalho, e que participou comigo de um dos passeios do “Viver JF”, no Roteiro Histórico-Cultural) o que ela havia achado do passeio, a mesma me respondeu emocionada e com uma única palavra: “inesquecível”. Esta fala não apenas revela o grau de satisfação desta “turista-nativa” em relação ao passeio, como também reflete seu grau de emoção neste seu contato não visual com os atrativos, desde que não descolada do contexto no qual ela foi expressa. O significado da palavra dita completa-se com o modo como ela foi expressa, em seu contexto original. As falas dos turistas que reproduzi aqui devem ser tomadas assim, como falas contextualizadas. Daí a importância (etnográfica) de se estar com o nativo, participando de sua aventura turística pela sua própria cidade.

A antropologia do turismo, desde a publicação, em 1977, de *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*, coletânea que, segundo Steil (2006), “constitui um marco nos estudos de turismo desde uma perspectiva antropológica”, tem se dedicado veementemente ao

estudo das relações entre turismo e comunidades hospedeiras, sobretudo no que se refere aos impactos daquela atividade nas culturas locais destas comunidades. Neste trabalho, ao contrário, procurei investigar o encontro dos “nativos” com a “sua” própria cultura (materializada na forma de patrimônio), mediado pelo turismo. É o que chamei aqui de “um fazer turismo em sua própria cidade”. Motivados por um interesse de conhecer a sua própria cidade - a sua história, o seu patrimônio, a sua “cultura” – ou, então, por um simples desejo de “sair de casa” nos finais de semana, para passear pela cidade, os “nativos” tornam-se, momentaneamente, “turistas” no contexto ritual do passeio do “Viver JF”. Saem de seus mundos particulares do cotidiano para se integrarem e se interagirem nesta descoberta coletiva da cidade (de ontem e de hoje) que eles não conhecem, mas que lhes parece tão familiar: a mesma cidade em que eles vivem.

Lugares que antes se passavam despercebidos no dia a dia, agora são iluminados e significados pela fala mítica dos mediadores turísticos representantes do Estado. Lugares turisticamente significados como “atrativos” são resignificados nesta prática turística dos nativos, através de sua experiência de “estar no” atrativo. Histórias são narradas, acrescidas e reinventadas, não sob a ordem rígida da História, com seu código cronológico, mas pela ordem fluida do passeio, que é essencialmente topológica. Heróis são evocados para colorirem as narrativas e os “lugares” com seus feitos extraordinários espalhados pela cidade. O “prazer de sair de casa” é ampliado aqui pelo prazer de se interagir (simbolicamente) não apenas com as histórias e os lugares da cidade (até então desconhecidos para mim), mas também com os meus “estranhos conterrâneos”. Assim, mais importante aqui do que o “conhecer para...” é o “conhecer com...”, seja com alguém antes conhecido, ou com alguém que posso ali conhecer. A busca genuína pelo “outro” que constitui a experiência turística, de que falava MacCannell (1999), neste caso, prescinde de um deslocamento (físico e moral) a lugares e culturas além das fronteiras de um país, de uma cidade ou mesmo de um bairro. O “outro” pode estar aqui mesmo, junto (físicamente) mas tão distante (socialmente) de “nós”. É esta constatação que torna possível uma etnografia na própria cidade, como bem mostrou Velho (1994). São “províncias de significados” que se confrontam e se entrecruzam neste “campo de possibilidades turísticas” e nesta “rede de significados” que o turismo comporta.

Neste trabalho, tomando como princípio metodológico a proposição malinowskiana de estudar o mito vivo nesta prática turística muito particular e como princípio ético o respeito ao “sagrado” direito do nativo de aproveitar (com sua família, seus amigos ou colegas, seus vizinhos, ou ainda, sozinho) o seu “tempo livre” naquele passeio, procurei observar e interpretar como se processam as operações de troca simbólica mediadas pelo mito da

“Manchester Mineira” - tal como “definido” no capítulo 2 – que é narrado durante o passeio, a partir da revelação do patrimônio histórico desta cidade.

A relação entre turismo cultural e revitalização do patrimônio histórico e cultural foram discutidas na primeira seção do capítulo 1. Ali, enfatizei que não se trata apenas de uma revitalização material, mas sobretudo simbólica, que envolve ressignificações diversas fomentadas por esta forma turística de se usar o patrimônio. E é neste processo, de revitalização simbólica do patrimônio histórico-cultural que o mito opera, confluindo os olhares e os “saberes locais” (GEERTZ, 2004) sobre a cidade. Entretanto, esta forma de fazer turismo é também uma forma de (re)inventar tradições, culturas, histórias e cidades.

Se há alguma “grande” conclusão a ser extraída deste trabalho e dita nestas considerações finais (embora tão provisórias) é que ele permanecerá definitivamente inconcluso, pois, a cada consulta bibliográfica, a cada imersão em campo, a cada encontro etnográfico, a cada passeio, há sempre uma experiência nova a ser sentida, descrita, avaliada e (re)interpretada. Como diz Valéry (apud GEERTZ, 2004, p. 14): “Não se terminam trabalhos, eles são abandonados”.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Silva Maria Belfort Vilela de. **Classe Operária em Juiz de Fora: uma história de lutas (1912-1924)**. Juiz de Fora: EDUFJF, 1987.

ARANTES, Luiz Antônio Valle. **As Origens da Burguesia Industrial em Juiz de Fora (1858-1912)**. Dissertação (Mestrado em História). Niterói-RJ: UFF, 1991.

ARANTES, Otilia Beatriz Fiori. Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbanas. In: ARANTES, Otilia; MARICATO, Ermínia; VAINER, Carlos. **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 11-74.

ARISTÓTELES. Poética. In: \_\_\_\_\_. **Aristóteles**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).

AUGÈ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. 6. ed. Campinas-SP: Papirus, 2007. (Coleção Travessia do Século).

AZEVEDO, Nilo Lima de. **Democracia e patrimônio cultural: as práticas da gestão participativa em Juiz de Fora**. Dissertação (Mestrado em Ciência Sociais). Juiz de Fora: UFJF, 2007.

BAECHLER, Jean. Grupos e sociabilidade. In: BOUDON, Raymond (Org.). **Tratado de Sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. p. 65-106.

BANDUCCI JÚNIOR, Álvaro. Turismo cultural e patrimônio: a memória pantaneira no curso do Rio Paraguai. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 117-140, out. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v9n20/v9n20a06.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2008.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BASTOS, Suzana Quinet de Andrade. Disritmia espaço-tempo: análise das estratégias de desenvolvimento adotadas em Juiz de Fora (MG), pós anos 70. ENCONTRO REGIONAL DE ECONOMIA, 10., 2005, Fortaleza. **Anais eletrônicos...** Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2005. Disponível em:

<[http://www.bnb.gov.br/content/aplicacao/ETENE/Anais/docs/mesa4\\_texto1.pdf](http://www.bnb.gov.br/content/aplicacao/ETENE/Anais/docs/mesa4_texto1.pdf)>. Acesso em: 13 jul. 2007.

BASTOS, Wilson de Lima. **Caminho Novo: a espinha dorsal de Minas**. Juiz de Fora, MG: FUNALFA Ed., 2004.

BASTOS, Wilson de Lima. **Engenheiro Henrique Halfeld: sua vida, sua obra, sua descendência**. Juiz de Fora: Edições Paraibuna, 1975.

BASTOS, Wilson de Lima. **Mariano Procópio Ferreira Lage: sua vida, sua obra, sua descendência**. Juiz de Fora: Edições Caminho Novo, 1961.

BASTOS, Wilson de Lima. **Francisco Baptista de Oliveira, um pioneiro**. Juiz de Fora: Edições Paraibuna, 1967.

BELL, Daniel. **O advento da sociedade pós-industrial: uma tentativa de previsão social**. Cultrix: São Paulo, 1973.

BOAS, Franz. As limitações do método comparativo em antropologia. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (Coleção Antropologia Social).

BONAZZI, Tiziano. Mito político. In: BOBBIO, Norberto et. al. **Dicionário de Política**. 4. ed. Brasília: Ed. UNB, 1992. v. 2. p. 754-762.

BOORSTIN, Daniel. **The image: a guide to pseudo-events in America**. New York: Vintage Books, 1992.

BOURDIEU, Pierre. Efeitos de lugar. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **A Miséria do mundo**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003a, p. 159-166.

BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: \_\_\_\_\_. **O Poder simbólico**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003b, p. 17-58.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: \_\_\_\_\_. **O Poder simbólico**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003c, p. 7-16.

BOURDIEU, Pierre. É possível um ato desinteressado? In: \_\_\_\_\_. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. 8. ed. Campinas, SP: Papirus, 2007. p. 137-156.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (Org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983, p. 122-155 (Grandes Cientistas Sociais, v. 39).

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

BRASIL. Ministério do Turismo. **Turismo cultural: orientações básicas**. 2. ed. Brasília, DF: Ministério do Turismo, 2008.

BRYMAN, Alan. The nature of qualitative research. In: \_\_\_\_\_. **Social Research Methods**. New York: Oxford University Press, 2001.

BULTMANN, Rudolf. **Crer e compreender: ensaios selecionados**. Ed. rev. e amp. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2001.

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CANDAU, Joel. **Antropología de la memoria**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

CARDOSO, Ruth. Prefácio. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, UNESP, 2003. p. 15-16.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. 9. ed. São Paulo Paz e Terra, 2006. (A era da informação: economia, sociedade e cultura, v. 1).

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**: 2ª parte: O pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Tópicos).

CASSIRER, Ernest. **O Mito do Estado**. São Paulo: Códex, 2003.

CASTRO, Celso. Narrativas e imagens do turismo no Rio de Janeiro. In: VELHO, Gilberto (Org.). **Antropologia Urbana**: Cultura e sociedade no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. (Coleção Antropologia Social).

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. 3. ed. São Paulo: Estação Liberdade, UNESP, 2006.

CHRISTO, Maraliz de Castro Vieira. **A “Europa dos Pobres”**: a Belle-Époque mineira. Juiz de Fora: EDUFJF, 1994.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues. In: NUNES, E. (Org.) **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-36.

DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUPAS, Gilberto. **O mito do progresso**. São Paulo: UNESP, 2006.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Ed. 70, 2000. (Perspectivas).

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 5. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994a.

ENDERS, Armelle. *Les lieux de mémoire*, dez anos depois. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, 1993, p. 128-137. Disponível em:

<<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/119.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2008.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora em Inglaterra**. Porto: Afrontamento, 1975.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Anthropology and History. In: \_\_\_\_\_. **Essays in Social Anthropology**. Londres: Faber and Faber, 1962. p. 46-65.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **História do pensamento antropológico**. Lisboa: Edições 70, 1989.

FUNARI, Pedro Paulo; PINSKY, Jaime (Orgs.). **Turismo e patrimônio cultural**. 4. ed. rev. e amp. São Paulo: Contexto, 2001.

FURTADO, Celso. **O mito do desenvolvimento econômico**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

GIROLETTI, Domingos. **Industrialização em Juiz de Fora: 1850 a 1930**. Juiz de Fora: EDUFJF, 1988.

GEERTZ, Clifford. O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem. In: \_\_\_\_\_. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989a, p. 25-39.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: \_\_\_\_\_. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989b, p. 3-21.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

GOLDMAN, Márcio. **Razão e diferença**: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1994.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan/jun 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v11n23/a02v1123.pdf>>. Acesso em: 18 mai. 2007.

GONÇALVES, Eduardo. **Inserção de Juiz de Fora na Indústria de Tecnologia Avançada**: uma Análise Introdutória sobre as Possibilidades de Regiões Periféricas. Juiz de Fora: UFJF/NUPE, jan. 1999. (Texto para Discussão nº 07). Disponível em <<http://www.nupe.ufjf.br/arquivos/textos/TD07.pdf>> Acesso em 27 mar. 2003.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. Turismo e etnicidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 141-159, out. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v9n20/v9n20a07.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2008.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. São Paulo: Iluminuras, 1989.

HOBSBAWM, Eric J. **Da Revolução Industrial Inglesa ao Imperialismo**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

HOBSBAWM, Eric. J.; RANGER, Terence. (Orgs.). **A invenção das tradições**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. (Coleção Pensamento Crítico, v. 55).

JARDIM, Rachel. **Os anos 40**: a ficção e o real de uma época. 5. ed. Juiz de Fora: FUNALFA; Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

KUPER, Adam. The idea of primitive society. In: \_\_\_\_\_. **The invention of primitive society** – transformations of an illusion. London: Routledge, 1988.

- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. 3. reimp. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.
- LEACH, Edmund R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: EDUSP, 1996. (Clássicos).
- LEACH, Edmund R. A legitimidade de Salomão. In: DA MATTA, Roberto (Org.). **Edmund Leach**. São Paulo: Ática, 1983. (Grandes Cientistas Sociais).
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 4. ed. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1996.
- LESSA, Jair. **Juiz de Fora e seus pioneiros**: do Caminho Novo à Proclamação. Juiz de Fora: FUNALFA; EDUFJF, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Cru e o Cozido** – Mitológicas I. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A Oleira Ciumenta**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 7. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. 6. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, 1998. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131998000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000200005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 25 mar. 2008.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **La Mythologie Primitive**: le monde mythique des australiens et des papous. Paris: Félix Alcan, 1935.

LOPES, Rodrigo. **A cidade intencional**: o planejamento estratégico de cidades. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

MacCANNEL, Dean. **The tourist – a new theory of leisure class**. Berkeley: University of California Press, 1999.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. As cidades de Tristes trópicos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 42, n. 1-2, 1999. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011999000100007&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011999000100007&script=sci_arttext)>. Acesso em: 31 maio 2007.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092002000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092002000200002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 22 Jan 2007.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço**: cultura popular e lazer na cidade. 3. ed. São Paulo: Hucitec, UNESP, 2003.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O (velho e bom) caderno de campo. In: **NAU – Núcleo de Antropologia Urbana da USP**, São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.n-a-u.org/Magnanicadernodecampo.html>>. Acesso em: 15 abr. 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. 2. ed. São Paulo: Abril, 1978.

MALINOWSKI, Bronislaw. O papel do mito na vida. In: DURHAM, Eunice Ribeiro (Org.). **Malinowski**. São Paulo: Ática, 1986, p. 159-168. (Grandes Cientistas Sociais).

MARTINS, José de Souza. **Conde Matarazzo – o empresário e a empresa**: estudo de

sociologia do desenvolvimento. 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1973.

MATHIAS, Peter. A Revolução Industrial: conceito e realidade. In: MATHIAS, Peter; DAVIS, John (Org.). **As Primeiras Revoluções Industriais**. Lisboa: Dom Quixote, 1993, p. 17-45.

MASCARENHAS, Nelson Lage. **Bernardo Mascarenhas** – o surto industrial de Minas Gerais. Rio de Janeiro: Aurora, 1954.

MATTOS, Rogério Silva de, OLIVEIRA JÚNIOR, Lourival Batista de e BASTOS, Suzana Quinet de A. **Experiências de desenvolvimento exógeno em Juiz de Fora**: Mendes Júnior, Paraibuna de Metais e agora Mercedes-Benz. Juiz de Fora: NUPE/FEA/UFJF, fev. 2002.

(Texto para Discussão n. 1). Disponível em:

<<http://www.nupe.ufjf.br/arquivos/textos/TD01.pdf>>. Acesso em: 27 mar. 2003.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003a, p. 185-314.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003b, p. 367-396.

MAUSS, Marcel. Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003c, p. 315-344.

MAUSS, Marcel. Mentalidade Primitiva e Participação. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. 2. reimp. da 2. ed. São Paulo: Perpectiva, 2005, p. 377-381.

MIGUEL, Luis Felipe. **Mito e discurso político**: uma análise a partir da campanha eleitoral de 1994. Campinas: Ed. UNICAMP; São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MIRANDA, Sônia Regina. **Cidade, capital e poder**: políticas públicas e questão urbana na Velha Manchester Mineira. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal

Fluminense, Niterói, RJ, 1990. 324 p.

MOTTA, Paulo. *Sonorus Urbis*: Texto de apresentação, itinerário histórico-sonoro. In: \_\_\_\_\_ . *Sonorus Urbis*: uma trajetória histórico-sonora eletroacústica da cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil, de 1700 a 2000. Juiz de Fora: FUNALFA, 2001. 1 CD. Disponível em: <<http://www.artnet.com.br/pmotta/atlamus.htm#4sonorus>>. Acesso em: 25 jul. 2008.

MUSSE, Christina Ferraz. Telejornalismo e imaginário urbano: a cidade na TV. **Revista NAU** – Núcleo de Pesquisa de Comunicação Audiovisual da Intercom, São Paulo, v.1, n.2, p. 217-233, ago-dez 2008. Disponível em: <<http://revcom.portcom.intercom.org.br/index.php/NAU/article/viewFile/5352/4924>>. Acesso em 21 set. 2008.

NAVA, Pedro. **Baú de ossos**: memórias. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.

NERY, Paulo Roberto Albieri. **Viagem, passeio, turismo**: estudo comparado do deslocamento como valor. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, vol. 10, p. 7-40, dez. 1993.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. **Juiz de Fora**: vivendo a história. Juiz de Fora: EDUFJF, 1994.

OLIVEIRA, Paulino de. **História de Juiz de Fora**. 2. ed. Juiz de Fora: Gráfica Comércio e Indústria Ltda., 1966.

OLIVEIRA, Paulino de. **Pantaleone Arcuri e Juiz de Fora**. Juiz de Fora: [s. n.], 1959.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever. In: \_\_\_\_\_ . **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: UNESP, 2000, p. 17-35.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Sobre o pensamento antropológico**. 2. ed. Rio de Janeiro:

Tempo Brasileiro, 1997.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1986.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

PERALTA, Elza. O mar por tradição: o patrimônio e a construção das imagens do turismo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 31-57, out. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v9n20/v9n20a04.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2008.

PIRES, Anderson José. **Capital agrário, investimentos e crise na cafeicultura de Juiz de Fora (1870-1929)**. Dissertação (Mestrado em História). Niterói-RJ: UFF, 1993. 247 p.

PIRES, Frederico Pieper. Mito, modernidade e querigma no pensamento de Rudolf Bultmann. **Theophilos**, Canoas/RS, v. 3, n. 1/2, jan./ dez. 2003, p. 51-74. Disponível em: <<http://www.editoradulbra.com.br/catalogo/periodicos/pdf/periodico15.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2008.

PREFEITURA MUNICIPAL DE JUIZ DE FORA. Diagnóstico do Plano JF. Juiz de Fora, 1998. Disponível em: <<http://www.pjf.mg.gov.br/plano/diagnostico.htm>>. Acesso em: 29 mar. 2007.

PREFEITURA MUNICIPAL DE JUIZ DE FORA. **Plano Estratégico Setorial do Turismo de Juiz de Fora**. Juiz de Fora, 2004.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973. (Antropologia, 2).

RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003a.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003b.

SAHLINS, Marshal. **História e cultura**: apologias a Tucídides. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SAHLINS, Marshal. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

SALGADO, Gilberto Barbosa. O setor de serviços: dinâmica e transformação. **Núcleo de Estudos Estratégicos da UFJF**, Juiz de Fora, 2006. Disponível em:

<[http://www.nee.ufjf.br/artigos/o\\_setor\\_de\\_servicos.pdf](http://www.nee.ufjf.br/artigos/o_setor_de_servicos.pdf)>. Acesso em: 13 jun. 2008.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SIQUEIRA, Euler David de; SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira Siqueira. Jesus Cristo eu estou aqui! Lágrimas e risos no Corcovado: notas para uma antropologia do turismo.

ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 32., 2008, Caxambu-MG. **Anais...** Caxambu-MG: ANPOCS, 2008.

SIQUEIRA, Euler David de; SILVA, Aline Imaculada da. Fazer turismo em sua própria cidade: notas para uma antropologia do city tour do projeto “Viver Juiz de Fora – descubra esta cidade. CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 31., 2008, Natal. **Anais eletrônicos...** Natal: UFRN, 2008. Disponível em:

<<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2008/resumos/R3-0706-1.pdf>>. Acesso em: 19

out. 2008.

SHORE, Cris. Mito. In: OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom (Orgs.). **Dicionário do pensamento social do século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p. 469-470.

SOUZA, David da Costa Aguiar de. **Pichação carioca**: etnografia e uma proposta de entendimento. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2007.

STEHLING, Luiz José. **Alemães e descendentes no progresso de Juiz Fora**. Juiz de Fora: IHGJF, 1979.

STEIL, Carlos Alberto. Antropologia do turismo: comunidade e desterritorialização. In: PERALTA, Elza; ANICO, Marta (Org.). **Patrimônios e Identidades: ficções contemporâneas**. Oeiras: Celta Editora, 2006, p. 163-170.

STEIL, Carlos Alberto. Romeiros e turistas no Santuário de Bom Jesus da Lapa. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 249-261, out. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v9n20/v9n20a12.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2008.

TALAVERA, Agustín Santana. Turismo cultural, culturas turísticas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 31-57, out. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v9n20/v9n20a02.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2008.

TRIBUNA DE MINAS. **Imigrantes: 150 anos**. Edição comemorativa dos 150 anos de Juiz de Fora. Juiz de Fora: Esdeva Empresa Gráfica, 2000.

TYLOR, Edward Burnett. La ciencia de la cultura. In: KAHN, J. S. (Org.). **El concepto de cultura: textos fundamentales**. Barcelona: Anagrama, 1975, p. 29-46.

VAINER, Carlos. Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano. In: ARANTES, Otilia; MARICATO, Ermínia; VAINER, Carlos. **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2002a, p. 75-103.

VAINER, Carlos. Os liberais também fazem planejamento urbano?: glosas ao “Plano Estratégico da Cidade do Rio de Janeiro”. In: ARANTES, Otilia; MARICATO, Ermínia; VAINER, Carlos. **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2002b, p. 105-119.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância e puberdade,

iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Petrópolis: Vozes, 1978. (Antropologia, 11).

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: \_\_\_\_\_. **Individualismo e cultura**: notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. (Antropologia Social).

VELHO, Gilberto. Unidade e fragmentação em sociedades complexas. In: \_\_\_\_\_. **Projeto e metamorfose**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

VICO, Giambattista. **Princípios de (uma) Ciência Nova** – acerca da natureza comum das nações. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Os pensadores).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 29 set. 2007.

WAGNER, Roy. **The Invention of Culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

WAGNER, Roy. **Symbols that stand for themselves**. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. 11. ed. São Paulo: Pioneira, 1996.

#### **Sites consultados:**

BRASIL. Ministério do Turismo (<http://www.turismo.gov.br>).

INSTITUTO ESTRADA REAL (<http://www.estradareal.org.br>).

ICOMOS - INTERNATIONAL COUNCIL ON MONUMENTS AND SITES  
(<http://www.international.icomos.org>)

JF CONVENTION E VISITORS BUREAU (<http://www.juizdeforaconvention.com.br>).

PREFEITURA MUNICIPAL DE JUIZ DE FORA (<http://www.pjf.mg.gov.br>).

PREFEITURA MUNICIPAL DE JUIZ DE FORA. Secretaria de Indústria, Turismo e Comércio (<http://www.turismo.pjf.mg.gov.br>).

PREFEITURA MUNICIPAL DE JUIZ DE FORA . Cesama  
(<http://www.cesama.pjf.mg.gov.br>).

**Outras fontes:**

ASSOCIAÇÃO COMERCIAL DE JUIZ DE FORA. **Livro de registro de visitantes**. Juiz de Fora, 1919.

O PHAROL. Juiz de Fora, 3 abr. 1919, p. 1; 5 abr. 1919, p. 1; 23 abr. 1919, p. 1.

**ANEXO A - Folder de divulgação do Projeto “Viver JF” - Roteiro Histórico-Cultural**

Figura 1 – Folder do Projeto “Viver JF” - Roteiro Histórico-Cultural (face 1)

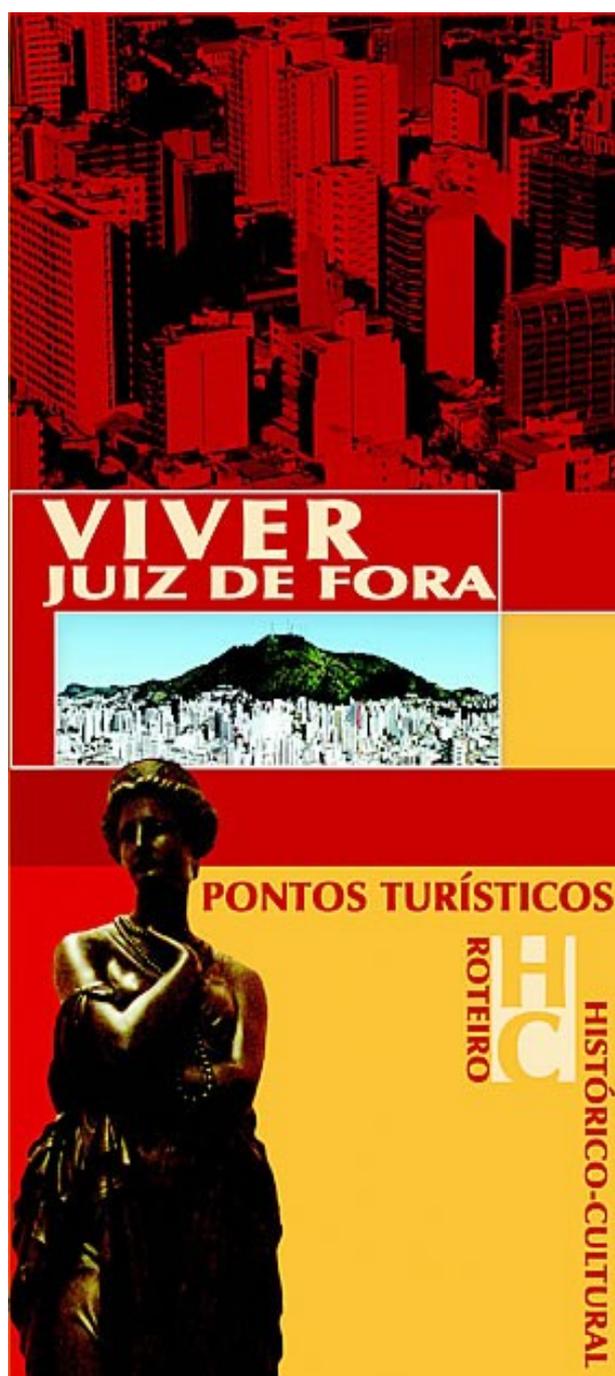


Figura 2 – Folder do Projeto “Viver JF” - Roteiro Histórico-Cultural (face 2)

### PARQUE HALFELD



Oásis verde em pleno centro da cidade, o Parque Halfeld, construído no século XIX era o principal local de expressão cultural de Juiz de Fora. No seu entorno encontram-se o Fórum Benjamin Colluci, a Igreja Metodista, a Igreja São Sebastião, os prédios da Câmara Municipal e das "Repartições Municipais", um conjunto arquitetônico de fundamental importância na formação do núcleo histórico local.

### USINA DE MARMELOS



Primeira Usina Hidrelétrica da América do Sul. Empreendimento realizado por Bernardo Mascarenhas, importante industrial da cidade, foi inaugurada em 1889, sete anos depois da primeira usina da América do Norte. A Usina de Marmelos, como ficou conhecida, deu a Juiz de Fora o título de "Farol do Continente". Localizada na antiga Rodovia União e Indústria, a construção teve seu sítio arquitetônico e instalações restauradas, transformando-as em um espaço cultural que contribui para a preservação da memória do setor elétrico nacional.

Figura 3 – Folder de divulgação do Projeto “Viver JF” - Roteiro Histórico-Cultural (face 3)

## PARQUE DA LAJINHA



Antiga Fazenda da Lajinha. O Parque possui uma área de 45 hectares que abriga cachoeiras, trilhas, jardins, gramados e lagos e 43 hectares de floresta com remanescente de Mata Atlântica, chamando atenção para o turismo ecológico na cidade. Como opções de lazer e entretenimento ao visitante, o Parque da Lajinha oferece o coreto, bondes, quiosques e campo de futebol.

## AEROCLUBE/AEROPORTO



O Aeroclub de Juiz de Fora oferece várias opções de lazer: como vôos panorâmicos sobre a cidade, atividades aerodesportivas, como planadores, acrobacias, e shows dos pára-quedistas do Clube Asas de Ouro durante o Evento “Voar Minas”. Além disso, é um lugar pitoresco para o visitante de todas as idades passear nos finais de semana, para descansar e bater um papo com os amigos.

Figura 4 – Folder de divulgação do Projeto “Viver JF” - Roteiro Histórico-Cultural (face 4)

## ESTÁDIO MUNICIPAL RADIALISTA MÁRIO HELÊNIO

Localizado no Bairro Aeroporto, próximo ao Parque da Lajinha e à Universidade Federal de Juiz de Fora, com capacidade para 35 mil pessoas, o Estádio Municipal foi construído em 1988 e é palco de jogos dos campeonatos estadual e nacional e também de grandes eventos da cidade.



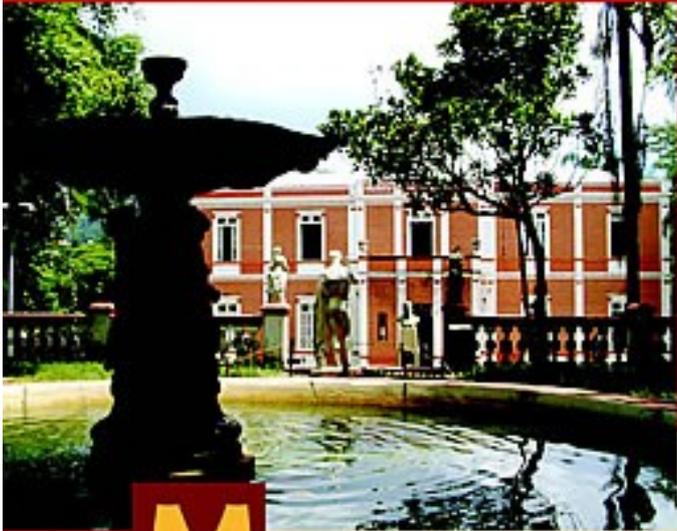
## MORRO DO IMPERADOR

Conhecido também como Morro do Cristo e Morro da Liberdade, o local está a 942 m do nível do mar, é um dos pontos mais altos de Juiz de Fora. É assim batizado porque, em 1861, D. Pedro II o escalou para apreciar a vista da cidade. Nas comemorações da passagem do século, foi construída ali uma capela e, em 1906, um monumento ao Cristo Redentor, símbolo da vitória contra uma epidemia que assolou o município.



Figura 5 – Folder de divulgação do Projeto “Viver JF” - Roteiro Histórico-Cultural (face 5)

## MUSEU MARIANO PROCÓPIO



**M**arco da memória histórica nacional, o Museu Mariano Procópio guarda rico acervo artístico, histórico e de ciências naturais. Está localizado no centro de um parque de 78 mil metros quadrados, onde podem ser encontrados belos jardins, com flora e fauna nacional e exótica.

Em 1861, Mariano Procópio construiu o Castelinho – “Villa” em estilo renascentista – para receber o Imperador Dom Pedro II e sua família, por ocasião da inauguração da Estrada Real “União e Indústria”, moderna estrada macada-mizada e que interligava as cidades de Juiz de Fora e Petrópolis. Na primeira década do século XX, o espaço foi transformado por Alfredo Ferreira Lage, filho de Mariano, em museu particular. Nascia assim, o primeiro museu de Minas Gerais e um dos mais antigos e importantes do Brasil.

Figura 6 – Folder de divulgação do Projeto “Viver JF” - Roteiro Histórico-Cultural (face 6)

**JF Turismo**

**PARA PARTICIPAR  
DESTE ROTEIRO  
FAÇA SUA RESERVA**

SEGUNDA A SEXTA  
das 9 às 17 horas  
pelos telefones  
3690-7122 / 3690-8322

SÁBADOS E DOMINGOS  
no Parque Halfeld  
*em frente a igreja São Sebastião*

**Juiz de Fora**  
PREFEITURA  
Ação e resultado.

UFJF

Factor

JUIZ DE FORA  
COMISSÃO ORGANIZADORA DO ROTEIRO

## ANEXO B - Questionários de Avaliação do Projeto “Viver JF”

### Questionário 1 – Roteiro Histórico-Cultural (aos “turistas-nativos”)

#### ROTEIRO HISTÓRICO-CULTURAL

A equipe do *Viver JF* agradece sua participação e conta com a colaboração para que este projeto melhore cada vez mais. Responda este questionário e contribua para a excelência do turismo em nossa cidade.

1- Dia da semana:

Data: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Sábado  Domingo

2- Horário:

9:00 h  14:00 h

3- Sexo:

Masculino  Feminino

4- Faixa etária:

De 15 a 20 anos

De 21 a 30 anos

De 31 a 40 anos

De 41 a 50 anos

De 51 a 60 anos

Acima de 60 anos

5- Dos atrativos visitados, marque o que mais lhe agradou:

1.  Usina de Marmelos

2.  Morro do Cristo

3.  Museu Mariano Procópio

4.  Parque da Lajinha

5.  Nenhum

6- Sugere algum outro atrativo na cidade?

---



---



---

7- O tempo do passeio foi:

Longo  Suficiente  Curto

8- O que você achou do atendimento na hora de sua reserva?

Bom  Regular  Ruim

Não foi eu quem fez a reserva

9- O que você achou do atendimento dos guias do microônibus?

Bom  Regular  Ruim

10- Tem alguma sugestão para enriquecer o projeto?

---



---



---



---



---

Caso você tenha alguma dúvida peça ajuda aos guias, eles terão prazer em lhe servir.

Agradecemos a sua atenção!

## Questionário 2 – Roteiro JF Atual (aos “turistas-nativos”)

## ROTEIRO JF ATUAL

A equipe do *Viver JF* agradece sua participação e conta com a colaboração para que este projeto melhore cada vez mais. Responda este questionário e contribua para a excelência do turismo em nossa cidade.

1- Dia da semana:

Data: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

( ) Sábado ( ) Domingo

2- Horário:

( ) 9:00 h ( ) 14:00 h

3- Sexo:

( ) Masculino ( ) Feminino

4- Faixa etária:

( ) De 15 a 20 anos

( ) De 21 a 30 anos

( ) De 31 a 40 anos

( ) De 41 a 50 anos

( ) De 51 a 60 anos

( ) Acima de 60 anos

5- Dos atrativos visitados, marque o que mais lhe agradou:

1.( ) Bernardo Mascarenhas

2.( ) Mirante São Bernardo

3.( ) MAM

4.( ) Aeroporto

5.( ) Estádio

6.( ) Nenhum

6- Sugere algum outro atrativo na cidade?

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

7- O tempo do passeio foi:

( ) Longo ( ) Suficiente ( ) Curto

8- O que você achou do atendimento na hora de sua reserva?

( ) Bom ( ) Regular ( ) Ruim

( ) Não foi eu quem fez a reserva

9- O que você achou do atendimento dos guias do microônibus?

( ) Bom ( ) Regular ( ) Ruim

10- Tem alguma sugestão para enriquecer o projeto?

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Caso você tenha alguma dúvida peça ajuda aos guias, eles terão prazer em lhe servir.

Agradecemos a sua atenção!

## Questionário 3 – Aos turistas “de fora”

## Avaliação do Turista

A equipe do *Viver JF* agradece sua participação e conta com a colaboração para que este projeto melhore cada vez mais. Responda este questionário e contribua para a excelência do turismo em nossa cidade.

1- Dia da semana:

Data: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Sábado  Domingo

2- Horário:

9:00 h  14:00 h

3- Sexo:

Masculino  Feminino

4- Faixa etária:

De 15 a 20 anos

De 21 a 30 anos

De 31 a 40 anos

De 41 a 50 anos

De 51 a 60 anos

Acima de 60 anos

5- Qual atrativo que mais chamou sua atenção?

---



---



---



---



---



---

6- O tempo do passeio foi:

Longo  Suficiente  Curto

7- O que você achou do atendimento dos guias do microônibus?

Bom  Regular  Ruim

8- Qual sua cidade de origem?

---



---



---

9- Qual o motivo de sua passagem pela cidade?

Passeio

Negócios

Estudos

Família

Saúde

Outros \_\_\_\_\_

10- Tem alguma sugestão para enriquecer o projeto?

---



---



---



---



---



---

Caso você tenha alguma dúvida peça ajuda aos guias, eles terão prazer em lhe servir.

Agradecemos a sua atenção!