

DESAFIOS DO ETNOTURISMO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA: UMA LEITURA A PARTIR DOS ARQUÉTIPOS RACIAIS

Pedro Henrique Moreira da Silva¹

RESUMO

O estudo traz considerações acerca das relações de poder no tecido social, demonstrando que a criação de arquétipos influencia no olhar da sociedade sobre os vulneráveis. Nesse sentido, utilizando o etnoturismo na Amazônia brasileira como recorte, e recorrendo ao método hipotético-dedutivo, foi objetivo da pesquisa traçar a genealogia do poder e sua consequente em uma alteridade colonial e racista, que constitui indivíduos-objeto. Assim, seja pelo “exotismo” que referencia esses corpos, seja pela ausência de valor enquanto sujeitos, a vida desses seres passa a ser passível do espetáculo. A partir dessas considerações, o estudo demonstrou que o etnoturismo amazônico, impregnado por noções bio-necropolíticas que incorporam o imaginário social, é baseado no interesse por referido espetáculo e tentativa de confirmação de arquétipos – na contramão de uma perspectiva pautada na sustentabilidade.

Palavras-chave: Etnoturismo. Amazônia. Biopolítica. Necropolítica. Arquétipos.

CHALLENGES OF ETHNOTURISM INS THE BRAZILIAN AMAZON: A READING FROM RACIAL ARCHETYPES

ABSTRACT

The study brings considerations about power relations in the social fabric, demonstrating that the creation of archetypes influences society's view of the vulnerable. In this sense, using ethnotourism in the Brazilian Amazon as a cutout, and using the hypothetical-deductive method, the objective of the research was to trace the genealogy of power and its consequent colonial and racist alterity, which constitutes object-individuals. Thus, be it for the “exoticism” that references these bodies, or for the absence of value as subjects, the life of these beings becomes subject to spectacle. Based on these considerations, the study demonstrated that Amazonian ethnotourism, impregnated with bio-necropolitical notions that incorporate the social imaginary, is based on the interest in the referred spectacle and attempt to confirm archetypes - against a perspective based on sustainability.

Keywords: Ethnotourism. Amazon. Biopolitics. Necropolitics. Archetypes.

¹ Mestre em Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável pela ESDHC. Advogado no Sette & Moreira Advocacia e Consultoria. Perito ambiental com ênfase em valoração do dano ambiental.

1 INTRODUÇÃO

As relações de poder integram o sistema e constituem o tecido social, de forma que são estabelecidos padrões de comportamento – sobretudo a partir das demandas biológicas. Acerca dessa constatação, Foucault (1979) e Mbembe (2018) realizaram importantes estudos, traçando padrões acerca dos efeitos e resultados do poder na sociedade.

Nesse sentido, seja pela consideração a respeito de uma biopolítica que “faz viver e deixa morrer”, seja pela necropolítica que “faz viver e faz morrer”, a microfísica dos poderes faz com que todos sejam seus remetentes e, ao mesmo tempo, destinatários. Não obstante, é importante frisar que, nessa dinâmica, determinados corpos são eleitos indesejáveis e marcados com o estigma da descartabilidade.

Esses indivíduos terminam eliminados do meio social – com ou sem morte biológica – pelo extermínio, encarceramento ou epistemicídio. Assim, a partir das considerações desse último subdispositivo de poder, a pesquisa pretende traçar considerações acerca da morte dos saberes e construção de arquétipos ligados aos indígenas – que são vulneráveis na dinâmica bio-necropolítica: resultado de uma perspectiva colonial.

A partir dessas considerações, e das constatações ligadas aos “não-seres”, a pesquisa suscitará a questão do turismo na Amazônia brasileira para questionar o papel dos arquétipos no desenvolvimento do etnoturismo naquela região – além de também questionar as insustentabilidades dos olhares dos turistas para o povo amazônico.

Para tanto, a partir do método hipotético-dedutivo e da revisão de literatura, será objetivo da pesquisa traçar os panoramas acerca da genealogia do poder para, posteriormente, realizar as aplicações ao caso dos indígenas da Amazônia brasileira. Assim, seja pelo caminho da espetacularização, seja pelas deturpações do imaginário social, se buscará tecer constatações que viabilizarão novas propostas e políticas para o desenvolvimento turístico naquele meio – o que também justifica o estudo.

2 RELAÇÕES DE PODER E O *HOMO SACER*

Agambem (2002), ao estudar os Estados totalitários do século XX realizou importantes considerações a respeito da manifestação do poder no tecido social. Isso porque, ao analisar a biopolítica, constatou a essência que permissividade da construção de controles em massa. Dessa forma, “somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se uma porção antes desconhecida como política totalitária” (AGAMBEN, 2002, p. 126).

Segundo o autor supramencionado, a marca fundamental dessa microfísica de poderes é a construção de uma vida nua, que se aplica aos corpos “desprovidos de qualquer qualificação política” (HACHEM, 2011, p. 350). É essa “vida nua de direitos” que constitui o que Agambem (2002) chama de *Homo Sacer*, isto é, um corpo passível da promoção direta da morte e do descaso. É o que se verifica:

Dois traços caracterizam o *homo sacer*: a matabilidade (qualquer sujeito pode mata-lo sem que tal ato constitua homicídio) e a insacrificabilidade (o *homo sacer* não pode ser morto de maneira ritualizada, vale dizer, não pode ser sacrificado). Esses dois elementos caracterizadores do *homo sacer*, a princípio incompatíveis, denotam tratar-se de um conceito limite da estrutura social romana, localizado entre o profano e o sagrado, entre o religioso e o jurídico. (HACHEM, 2011, p. 351).

Assim, a percepção da figura do *Homo Sacer* em uma sociedade biopolítica permite concluir que ocorre uma “exclusão inclusiva (AGAMBEN, 2002, p. 90), que inclui os vulneráveis no tecido social, ao mesmo tempo em que permite e promove seu extermínio.

Essa dinâmica foi explicada por Michel Foucault. Em “Vigiar e Punir” (2010), o referido autor teceu considerações acerca da genealogia do poder, demonstrando as ligações entre o poder e o saber – questão que trazia uma marca *nietzschiana* considerável. O que o filósofo propôs foi o rompimento com a percepção marxista acerca do poder como uma macrofísica.

Para Foucault, o comportamento do poder no tecido social se dava por meio de um microfísica de poder, considerando que “o poder está diluído em todos os setores da sociedade sob a forma de relações” (DINIZ; OLIVEIRA, 2014, p. 143), e não somente nas relações entre o Estado e as classes. Assim, é pela descrição de “uma gênese no tempo” (VEIGA NETO, 2011, p. 56) que o filósofo traça a consideração de que é um

engano pensar que “as coisas em seu início se encontram em estado de perfeição” (FOUCAULT, 1979, p. 18).

A partir dessas considerações, Foucault demonstrou que a “concepção de poder se espalha por todo o tecido social, alcançando todos os níveis e classes da sociedade” (DINIZ; OLIVEIRA, 2014, p. 146). Em outras palavras, na ótica francesa, o Estado deixou de ser o polo central de controle e poder. Em contrapartida, foi nas periferias em que se percebeu a construção mais forte e rígida dessas relações.

O nível molecular desse poder (MACHADO, 2009, p. 169) faz com que as peças de controle individual e de massa sejam também encontradas fora dos hospitais, das escolas e dos quartéis. É impossível ser imune a esse poder, inexiste um espaço de vácuo.

A consolidação desse poder que não se exerce pelo Leviatã (HOBBS, 2017) ocorreu juntamente com a ascensão da burguesia e do capitalismo. Tratou-se do poder disciplinar, cujo objetivo principal era a produção de corpos dóceis e úteis dentro da dinâmica das instituições (FOUCAULT, 1979).

Trata-se, portanto, de um método de adestramento pela descrição, sem a apropriação dos corpos. Trabalha-se com a retirada de força política do indivíduo, convertendo esse ser humano em uma força útil de trabalho e prestabilidade sistêmica. “Esses métodos permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar disciplinas” (FOUCAULT, 2010, p. 133).

Essa anatomia política permitiu que o poder disciplinar ditasse movimentos, comportamento e gestos (como se nota na questão militar). A “fabricação de indivíduos máquina” (FOUCAULT, 2010, p. 193) foi possível somente pela atmosfera coercitiva do ambiente disciplinar.

Não obstante, ainda no século XVIII, o que se notou foi uma reorganização desse poder. A pretensão passou a ser a introjeção do homem sem o domínio direto e explícito – com o objetivo de adestramento massificado para atendimento das novas demandas do sistema (FOUCAULT, 2010, p. 164). Nesse contexto, foi instituída uma medicina que passou a ter “a função maior de higiene pública, com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, de campanha de aprendizado da higiene e da medicalização da população” (FOUCAULT, 1999, p. 291). O que se diz é que surgiu um biopoder, capaz de fazer viver e deixar morrer (FOUCAULT, 2010).

O biopoder e a biopolítica se preocupam com os processos biológicos da sociedade, dando seguimento em combinações. Para tanto, a demografia e a estatística assumem importância no mundo moderno, justamente por viabilizarem uma espécie de saber tão útil para o controle social.

Note-se, esse “novo poder” no tecido social não promove a tirania e a escravidão, ao contrário, ele atua na construção do próprio conhecimento. Por isso é possível dizer que a biopolítica constrói as subjetividades – e também as vulnerabilidades. Isso torna essa estrutura tão complexa, uma vez que não existe corpo que não detenha o poder, na mesma medida em que não existe corpo que não esteja subordinado a ele.

Essa, note-se, é uma das próprias condições de existência do capitalismo. Isso porque, é o biopoder o responsável pelo imperativo da concorrência, da eficácia e do autorrendimento” (FURTADO; CAMILO, 2016, p. 40). O que se molda são indivíduos para a produção de riquezas e a permissividade da morte daqueles que não se adequam ou não interessam à estrutura sistêmica.

Não obstante, nas periferias do capitalismo (e, principalmente, nas periferias dentro das periferias do capitalismo) as leituras acerca desse poder dependem de uma interpretação distinta. Para isso, Achille Mbembe (2018) tratou de tecer importantes considerações.

Para o filósofo camaronês, a biopolítica não é suficiente para explicar o comportamento sistêmico em face de “indivíduos de segunda classe”, os humanos supérfluos que habitam o eixo sul do mundo – em maioria. Nesse sentido, a necropolítica (termo cunhado por Mbembe) não é uma superação da biopolítica, mas uma complementação das leituras francesas.

Nas periferias essa política de morte não é marcada pela mesma sutileza que caracterizou o biopoder. Ao contrário, aos corpos eleitos como imprestáveis não é visualizado valor social ou sistêmico – de forma que a morte a eles direcionada sequer proporciona o luto.

E a negação até mesmo da dor pela morte desses corpos só é possível pela criação de vulnerabilidades extremas, sejam pessoais, biológicas, ambientais ou sociais. Essa fragilização do corpo e dos significados fará esses indivíduos serem passíveis do descarte, na medida em que pouco contribuirão para o consumo e para a produção.

Diante dessa realidade, Mbembe (2018) pontua que a soberania exerce um importante papel dentro da necropolítica. Isso porque seu objetivo não seria a garantia da autonomia do povo, mas a “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações (MBEMBE, 2018, p. 10).

Esses humanos passíveis do genocídio são aqueles que não integram o sistema e carregam – pelo estigma da colonização – traços indesejáveis na dinâmica dos poderes na sociedade, a exemplo dos povos originários.

Ora, não há dúvidas que os padrões da dita “civilidade” europeia no Brasil ocorreram pelo binômio explorar-dominar – que justifica a colonialidade do poder. Assim, os indivíduos colonizados e desviantes do padrão se tornam inferiores e tem sua dignidade relativizada no contexto das garantias (QUIJANO, 2009). O que se cria é o padrão do “eu mesmo” e do “outro”, que alimenta um padrão de subordinação (DUSSEL, 2005).

Essa dinâmica de traços raciais fortalece também a dinâmica de poder (QUIJANO, 2009). Assim, as diferenças de raça e etnia, bem como geográficas, culturais, econômicas e sexuais justificam o subjugo – o que fica bem exemplificado na realidade colonial e nas relações entre os europeus e os indígenas.

Isso porque, foram adotados critérios de fundo racial e religioso para garantia e legitimação do poder dos colonizadores sobre os colonizados. O que se notou foi a construção de hierarquias entre os povos, de forma que “o racismo vai permitir estabelecer entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico” (FOUCAULT, 2005, p. 305). Essa relação se aprofunda de tal forma que gera, ao final, a própria morte dos subordinados.

Referido contexto se aprofundou com as crises do capitalismo e com a alteração dos modos de operar. Ora, se antes era necessário garantir os corpos dóceis e matáveis para a produção e consumo – que é o paralelismo histórico da sociedade disciplinar e de classes (BIDET, 2014) – nesta nova fase já é possível articular a eliminação desses indivíduos para adequação dos novos interesses sistêmicos. As relações de poder se alteram juntamente com a alteração da lógica capitalista (LEGRAND, 2004).

3 A QUESTÃO RACIAL E OS ARQUÉTIPOS

Essa dinâmica bio e necropolítica é sustentada, principalmente, pelo discurso de raças e etnias – que são meramente conceituais e implantadas no imaginário social. A partir dessas considerações o que se buscou foi justamente a estipulação de uma justificativa para a política de controle e genocídio de fácil percepção aos olhos.

Assim, a partir do momento em que os indígenas e negros são eleitos como corpos de menor valor, também se viabiliza a segregação, padronização e eliminação dos corpos – tudo isso centrado no discurso biológico de inferioridade natural de uns (FOUCAULT, 2010). Dessa maneira, são criados e reforçados abismos humanos nas searas política e econômica.

No Brasil, as questões raciais atreladas à bio-necropolítica se iniciam com o próprio “genocídio colonizador” (BARROS, 2018), de forma que o governo se apropria dos algoritmos fenótipos, étnicos e de cor para promover a morte dos eleitos subordinados (CASTRO-GÓMEZ, 2007). O que se nota, nesse sentido, é o fortalecimento de um racismo de Estado, que se fortalece e cria uma “guerra entre indivíduos” (BERNARDES, 2013).

A fragmentação do contínuo biológico – sobretudo na análise da posição dos indígenas e negros – confirma a hierarquização das relações no tecido social. A estes corpos são negadas as benesses de todo tipo, na medida em que há uma seletividade entre os dominados e os dominadores (FOUCAULT, 2010).

Isso cria o arquétipo do “outro”, atrelada à figura dos indivíduos “diferentes de mim mesmo”. Assim, tudo o que difere da cultura e dos modos europeus (já consolidados no ideário social) passa a ser objeto de degradação e de desqualificação. Daí as noções de que indígenas e negros são corpos indesejáveis nos espaços de maior “civilidade”, de forma que “quanto mais tendam desaparecer as espécies inferiores, mais viverei, mais forte e vigoroso serei e mais poderei proliferar” (FOUCAULT, 1997, p. 111).

A criação desses arquétipos – que vão do exótico (em razão da diferença) ao imprestável – contribui para uma lógica binária dentro da sociedade: de um lado aqueles que podem contribuir para a sociedade e de outro, aqueles que são degenerados e

merecem ser tratados como objetos, vez que não são sujeitos. Isso se dá por um conflito silencioso e ininterrupto.

A partir dessas considerações, e traçando um recorte indígena (dentro do contexto racial), é possível dizer que “a elaboração de um projeto de eliminação destes indivíduos, que na sociedade brasileira, fez e faz uso de três vias principais que, por sua vez, constituem o dispositivo do racismo, dispositivo da morte” (OLIVEIRA, 2018, p. 63).

Trata-se do extermínio, encarceramento e epistemicídio (este último que mais importa à pesquisa). São os subdispositivos da necropolítica, que geram o genocídio das comunidades vulneráveis.

No que tange o epistemicídio, é importante pontuar que a invasão das Américas estabeleceu o saber do colonizador como o padrão aceitável. Dessa forma, impregnou-se os espaços com uma visão de mundo sob a perspectiva da supremacia dos europeus sobre os demais povos – sobretudo indígenas. Assim, foi estabelecida a padronização cultural com a justificativa de um processo civilizatório.

Com isso, todo o conhecimento, cultura e representação desviante dos padrões do homem branco foi pontuado como “não-ciência”, passível de eliminação e desconsideração (OLIVEIRA, 2018). Este é o epistemicídio, que consiste em destruir o conhecimento produzido pelos eleitos indesejáveis – trata-se de um dos “instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnico/racial (...) instrumento que fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra” (CARNEIRO, 2005, p. 96).

Ademais, o reforço dos arquétipos dos portadores do “saber desviante” como seres exóticos e selvagens também contribui para os fins da necropolítica – na medida em que esses corpos deixam de conservar valor enquanto sujeitos.

Essa vida nua e a impossibilidade de produzir e dar continuidade a seus conhecimentos – uma “não-racionalidade” – faz esses indivíduos se tornarem “não-seres”, não lhes cabendo o olhar e a dignidade. Essa “zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril, árida” (FANON, 2008, p. 26) faz com que os vulneráveis (no caso, os indígenas) sejam alienígenas em uma terra que já não mais lhes pertence.

Dessa forma, a necropolítica não se limita à morte biológica dos indígenas, mas também destrói o direcionamento de olhares que os interpretem como humanos. O

epistemicídio, nesse sentido, é capaz de matar comunidades inteiras e ainda assim mantê-las biologicamente vivas.

É essa morte que legitimou, por exemplo, a exposição de indígenas e negros nos zoológicos humanos na segunda metade dos anos 1800. Assim, a coisificação/animalização dos indígenas era bem retratada no anúncio reproduzido por Bancel et al (2000): “canibais australianos, machos e fêmeas. A única colônia desta raça selvagem, estranha, desfigurada e a mais brutal nunca antes capturada das regiões selvagens em todos os tempos. A ordem mais baixa da humanidade”.

A exposição desses corpos, que chegou a ser financiada pelos Estados (SOARES, 2002), foi essencial para a construção de uma especificidade na alteridade colonial. Estimulou o turismo que buscava o exotismo e exerceu papel na construção e fortalecimento de arquétipos ligados a um povo que não era portador da mesma humanidade que os demais.

Bancel et al (2000) lecionam que “as imagens ambivalentes do selvagem, marcadas por uma alteridade negativa, mas também pelas reminiscências do mito do bom selvagem de Rousseau, são substituídas por uma visão claramente estigmatizante das populações exóticas”. Dessa forma, o turismo nos zoológicos humanos celebrava “o racismo popular e a objetivação científica da hierarquia racial” (BANCEL et al, 2000).

Note-se que perdura esse olhar “animalizador”, ainda que as discussões acerca da necropolítica e dos arquétipos étnicos e raciais sejam mais aprofundadas na contemporaneidade. É o que se verifica, por exemplo, na prática do turismo de favela e nas motivações que levam dezenas de turistas à Amazônia brasileira – em busca de um etnoturismo.

Conforme se demonstrará, há uma procura pelo contato com uma “selvageria” e “incivilidade” dos povos amazônicos – que é resultado do reforço dos arquétipos ligados ao “outro” ao longo de todos esses anos, desde a marca colonial no Brasil.

Note-se, é claro que o turismo amazônico não se resume ao etnoturismo. Todavia, é importante pontuar que é objetivo da pesquisa promover referido recorte, como forma de possibilitar esse olhar acerca das relações entre o bio-necropoder, os arquétipos que povoam o imaginário social e a busca pelo exótico na região da Amazônia brasileira – o que viabilizará uma conclusão acerca da sustentabilidade do etnoturismo naquele ambiente.

4 O ETNOTURISMO NA AMAZÔNIA E A MICROFÍSICA DE PODER

Conforme leciona Manfredo (2017), a busca pelo turismo na Amazônia brasileira é estimulada por um imaginário que é dirigido à região. A pesquisa realizada pela autora supracitada aponta que, em geral, o que se busca é a visualização do “exótico”, “bom selvagem, tradicional ou autêntico”. No mesmo sentido, os turistas carregam a pretensão de estarem em um local de perigo ecológico, um lugar intocado.

Nesse sentido, o que se nota é que a busca pelo turismo amazônico não se centra em uma perspectiva de sustentabilidade socioambiental, na medida em que é pautado por uma espécie de fetiche de observação. Nessa relação é construída a figura do “Outro”, que é um corpo que não conserva valor sistêmico e – em razão disso – pode ser observado como se objetivo fosse. Daí o termo indivíduo-objeto.

Tratam-se de arquétipos sociais, construídos e fixados no inconsciente da coletividade – com bases raciais –, que gera a curiosidade por aquilo que se entende como exótico. Ora, se os arquétipos funcionam na formação da psique humana (JUNG, 2009), a construção da figura do indígena amazônico como um ser diferente leva ao desejo e à necessidade de espetacularização desses corpos – a exemplo do que foi realizado nos zoológicos humanos.

A Amazônia brasileira é pensada, nessa perspectiva, como um espaço de homogeneidades. Assim, o que se visualiza no imaginário são os excluídos sociais perigosos e violentos que habitam aquele local (VENTURA, 1994). E é essa imagem ficcional, solidificada pelos arquétipos sociais, que tornam o turismo amazônico tão atrativo e, ao mesmo tempo, tão limitado.

Esse imaginário é um dispositivo de poder que permite o subjugo de identidades a apropriação de determinados símbolos (BACZKO, 1991). Assim, há uma limitação de percepção a respeito do que se trata o espaço amazônico no Brasil. É o que se verifica em um trecho de entrevista colhida em pesquisa realizada por Manfredo (2017):

Vimos por causa da Copa, mas sempre quisemos vir ao Brasil. Como eu queria ver algo a mais, então decidi vir para a Amazônia. Gostei de vir, estando aqui você pode ver e sentir que isso é real. Não é só um avatar, ou você não está num filme ou teatro. Isso existe! [...] Eu penso que as ideias mais difundidas sobre a Amazônia são algo como ligado ao Tarzan, muita vegetação e algo muito selvagem. Nesse sentido, é menos selvagem do que eu esperava. Eu pensava, por exemplo, que todos provavelmente vivessem na floresta, no meio da floresta, mas vi que não, as pessoas vivem mais perto dos rios (MANFREDO, 2017, p. 129).

Manfredo (2017) ainda conseguiu identificar e pontuar que a construção do imaginário é parte e, ao mesmo tempo, cria relações hierarquizadas entre o “civilizatório” e o “não civilizado”:

Eu escolhi ficar hospedada nessa pousada porque queria fazer algo bem típico mesmo das pessoas daqui, como dormir em rede. Tanto que na agência falavam da opção cama ou rede, e eu: não, quero rede! [Entrevista n. 15, concedida em janeiro de 2014 por turista brasileira]

Foi interessante ver os índios. Tudo bem que não são índios, índios, né, já são índios civilizados. Mas foi legal assistir. [Entrevista n. 22, concedida em fevereiro de 2014 por turista brasileiro]

Não tem tanto vida selvagem como eu esperava. E também encontrei coisas que me foram surpresa, como a TV instalada na área de refeição do lodge [TV instalada em ocasião da Copa do Mundo, para a exibição dos jogos]. É um pouco frustrante... você chega na floresta e fica ouvindo o barulho de uma TV de não sei quantas polegadas... Por outro lado, achei a hospedagem melhor do que esperava. De fato, eu pensava que iríamos passar os dias acampados na selva. [Entrevista n. 40, concedida em maio de 2014 por turista estadunidense] (MANFREDO, 2017, p. 130).

Em outro trecho, Manfredo (2017) conseguiu captar de forma clara esse padrão hierárquico:

Eu estive andando no dia de hoje pela região e os guias me explicaram que essas pessoas não tinham acesso à energia elétrica até dois anos atrás. Eles falaram que isso aconteceu por uma obra do Governo Federal, certo? Agora eu me pergunto: por que essas pessoas precisam de energia elétrica? Eu já estive em outros lugares como no Quênia e era exatamente a população local que não queria coisas como a energia elétrica, pois eles sabiam que com isso suas tradições seriam mudadas e o que eles mais têm orgulho é de viver desse modo tradicional e preservar suas práticas ancestrais. [Entrevista n. 46, concedida em maio de 2014 por turista holandês] (MANFREDO, 2017, p. 131).

As expectativas a respeito do turismo na Amazônia brasileira giram, portanto, em torno dos conceitos de sociedade do espetáculo. Isso quer dizer que a lógica sistêmica incorpora as os arquétipos sociais para garantir a continuidade de uma

dinâmica de superioridade – baseada pela percepção do “outro-exótico”, que leva à segregação de “raças” (DEBORD, 1997).

Além disso, utilizando as reflexões de Borghi (2015) é possível concluir que o interesse em um turismo amazônico repleto de figuras exóticas e hábitos tradicionais parte do desejo inconsciente e consciente pela comparação de vidas. Assim, o contato com o indígena idealizado “selvagem” permite contrapor a comunidade que é “minha” – e superior – e a comunidade que é do “outro”. Comparando as comunidades, compara-se também o “eu” e o próprio “outro”, como forma de reafirmação da hierarquia social.

O sistema se apropria das vulnerabilidades dos povos tradicionais na Amazônia para a construção de uma precariedade altruísta que irá gerar valor pela fragilização de corpos já frágeis, a partir da perspectiva observador-observado. Isso porque, o turismo mercadológico parte das premissas do capital, “onde paga-se pelo o que se vê” (BORGHI, 2015, p. 15). Dessa forma, no que diz respeito ao turismo amazônico, “o tipo de relação exposta, limita-se a uma forte representação de estranhamento, sob um olhar vazio de quem “observa” uma realidade degradante” (BORGHI, 2015, p. 15).

Isso permite afirmar que o etnoturismo na Amazônia brasileira, estimulado pelos arquétipos do exotismo, degrada ainda mais os indivíduos já vulneráveis daquela região – tendo em vista que há um aprofundamento do racismo colonial. Os olhares de entretenimento para aquelas realidades, desejosos de ações “não civilizadas” contribui para que as mazelas provenientes dos discursos raciais se retroalimentem. Conforme leciona Bauman (1999, p. 103), “o que as pessoas têm de fato é assim diminuído e denegrado pela insistente e excessiva exibição de aventuras extravagantes pelos mais favorecidos: os ricos se tornam objetos de adoração universal. ”

Assim, é possível invocar as reflexões de Acioli (2014) a respeito do turismo nas comunidades do Rio de Janeiro, para aplicação na realidade amazônica. O que se diz é que a “não-qualificação” do povo tradicional e dos moradores ocorre pela relativização de seus hábitos culturais e da vida privada, pela invasão de máquinas fotográficas dispostas a capturar tão somente a adversidade e o exotismo. O que se vende no turismo amazônico é uma floresta selvagem e perigosa, habitada por corpos igualmente selvagens e perigosos.

É essa constatação que permite afirmar que a ótica bio-necropolítica se aplica aos contextos demonstrados. Isso porque se busca o controle biológico na sociedade –

pela criação de uma demanda do “incivilizado”, ao mesmo tempo em que se fortalece uma realidade epistemológica – pela perda da condição de sujeito em detrimento da condição de objetos.

Nesse sentido, é importante que as discussões e investimentos no turismo amazônico se baseiem sempre nos princípios da dignidade humana e da sustentabilidade, para a construção de caminhos contra hegemônicos. Isso porque, conforme lecionam Bölter e Derani (2018, p. 217), “entende-se que essa perspectiva exige um modelo de relações sustentáveis, de planejamento de regras nas quais a natureza seja relevante para essa melhora da qualidade dos indicadores de desenvolvimento humano: um ambiente saudável é condição para a melhora da qualidade de vida.”

Ainda nesse sentido, Urry (2010) considera que não existe sustentabilidade no consumo do exotismo, da pobreza e do olhar das vidas que, previamente, são entendidas como inferiores aos que observam. Dessa forma, conforme define a Organização Mundial de Turismo (2003), o turismo sustentável é aquele que “atende às necessidades dos turistas de hoje e das regiões receptoras, ao mesmo tempo em que protege e amplia as oportunidades para o futuro”. Isso, importa ressaltar, inclui não estereotipar ou espetacularizar os povos originários e tradicionais da Amazônia brasileira, vez que a sustentabilidade turística abarca a integridade cultural e humana (HANAI, 2011).

Dessa forma, para o desenvolvimento de um turismo sustentável na região amazônica, é importante estabelecer o “respeito à autenticidade sociocultural das comunidades anfitriãs (...) e fortalecimento da compreensão intercultural e tolerância” (HANAI, 2011, p. 213). Assim, é necessário construir uma perspectiva turística centrada em uma dinâmica de democracia participativa (LUCHIARI, 2002), com a consideração de um contexto étnico e cultural horizontalizado – e preocupado com olhares de dignidade humana.

Note-se, não se trata de uma abordagem do turismo *neotenus* – que não deve ser estimulado em nome da sustentabilidade (como ocorre com o turismo de favela) (HUNTER, 1997). Todavia, os moldes e políticas para garantia e estímulo do turismo na Amazônia devem considerar uma outra dinâmica.

Nesse sentido, Töpke, Vidal e Soares (2011) dissertam que a sustentabilidade e a responsabilidade social devem ser fatores estratégicos para o turismo. Todavia, é

necessário atentar para os ensinamentos de Lima (2003), que nos traz a perspectiva de que a sustentabilidade a que se refere não pode se limitar tão somente ao discurso ou “palavra mágica” de valorização das atividades no mercado.

Assim, o que se pretende a título de sustentabilidade para o turismo amazônico não é a sustentabilidade de mercado (LIMA, 2003) – vez que apresenta poucas soluções para a crise socioambiental desencadeada pela dinâmica da microfísica no tecido social. Essa realidade mercadológica gera desigualdade e se alimenta da estruturação vertical da sociedade.

A organização de um turismo na Amazônia brasileira que seja sustentável passa por construir uma outra realidade frente os discursos de raça, o epistemicídio associado à bio-necropolítica e a espetacularização do “outro”. Assim, o desenvolvimento de políticas públicas sociais – de cunho básico – são apontadas como o início para uma guinada estrutural no globo, com possíveis resultados na afetação e percepção de um novo turismo amazônico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa realizou reflexões acerca do poder no tecido social, apontando a genealogia elaborada por Foucault. Assim, o que se constatou – em um primeiro momento – foi a transmutação do poder soberano monárquico em um poder disciplinar, com posterior transmutação dessa projeção no que viria a ser chamado de biopoder.

Dessa forma, pelo controle biológico – alicerçado nas noções raciais – buscou-se a criação de uma nova dinâmica de controle e afastamento de indivíduos das/nas relações sociais. Todavia, utilizando os conhecimentos de Mbembe, o que se apontou é que, nas periferias do capitalismo, surgiu uma nova manifestação de poder, qual seja, a necropolítica.

O surgimento da política de genocídio foi viabilizada pela nova fase do capitalismo, que permitiu o descarte direto de determinados corpos. Assim, seja pelo extermínio biológico, pelo encarceramento ou pelo epistemicídio, há uma movimentação sistêmica pelo apagamento dos vulneráveis.

Tecendo maiores considerações acerca do epistemicídio, foi possível demonstrar que a criação e consolidação de arquétipos ligados ao exotismo e inferioridade

contribuíram para o surgimento de “não-seres”, os “Outros”. Esses corpos, seja pela não racionalidade, seja pelos arquétipos consolidados, tornam-se objetos passíveis da observação – cujo prazer reside justamente na comparação entre o “eu” e o “aquilo”.

Dessa maneira, a partir dessas realidades, o estudo realizou um paralelo entre os zoológicos humanos e o etnoturismo na Amazônia, demonstrando que a busca dos turistas por essa visita é marcada pelo ideário do “selvagem”, “incivilizado” e “exótico”. Esse contexto, conforme se demonstrou, contribui para o aprofundamento das relações de hierarquia entre “homem branco” e “povo indígena”, contribuindo para os objetivos bio-necropolíticos.

Assim, concluiu-se pela insustentabilidade do etnoturismo na Amazônia, em razão dos arquétipos que impregnam a prática na região. Isto é, não há uma responsabilidade social atrelada à visita do ambiente – de forma efetiva e não mercadológica. Dessa maneira, apontou-se a necessidade de que as políticas de incentivo do turismo na Amazônia brasileira devem abolir a espetacularização do “outro” e se pautar em uma noção de horizontalidade das relações – um caminho que demanda mudanças sistêmicas, e não somente de incentivo ao turismo sustentável.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o Poder Soberano e Vida Nua**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

BACZKO, Bronislaw. **Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991

BANCEL, Nicolas; et al. **Os jardins zoológicos humanos**. Le Monde Diplomatique Brasil. 2000. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/os-jardins-zoologicos-humanos/>. Acesso em 28 jun.2020.

BARROS, Luiz. Necropolítica nas mortes contemporâneas. Revista Inter. Interdisc. Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 145/149. 2019.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 1999.

BERNARDES, Célia Regina Ody. **Racismo de Estado: uma reflexão a partir da crítica da razão governamental de Michel Foucault**. Curitiba: Juruá, 2013.

BIDET, Jacques. **Foucault avec Marx**. Paris: Le fabrique éditions, 2014.

COSTA, Beatriz Souza. **Anais do “VI Congresso Internacional de Direito Ambiental - Desenvolvimento, Estado e Governança: Desafios e Perspectivas para um Novo Mundo” e do “II Congresso da Rede Pan-Amazônia”** Belo Horizonte: Editora Dom Helder, 2020. ISBN: 978-65-991904-6-9

BORGHI, Juliana Marques. **Turismo de favela: a representação simbólica da relação objeto-espectador**. Trabalho de conclusão de curso. Universidade de São Paulo, 2015.

CARNEIRO, S. A. **A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. 339p.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Michel Foucault y la colonialidad del poder. **Tábula Rasa**. Bogotá, n. 6, p. 153-172, jan-jun 2007.

DEBORD, GUY. **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DINIZ, Francisco Rômulo; OLIVEIRA, Almeida Alves. Foucault: do Poder disciplinar ao Biopoder. **Revista Scientia**, v. 2, n. 3, p. 01-217, jun-nov. 2014.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. Clacso. Buenos Aires, 2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008, 194 p.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société**. Cours au Collège de France 1976. Paris : Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Trad. Raquel Ramalhete. 38ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

FURTADO, Rafael Nogueira; CAMILO, Juliana Aparecida de Oliveira. O conceito de biopoder no pensamento de Michel Foucault. **Revista Subjetividades**, Fortaleza, v. 16, pp. 34-44, dez, 2016.

HACHEM, Daniel Wunder. A biopolítica em Giorgio Agamben e Michel Foucault: o Estado, a Sociedade de Segurança e a Vida Nua. **Revista de Direitos Fundamentais e Democracia**, Curitiba, v. 10, n. 10, pp. 340-361, jul-dez, 2011.

HANAI, Frederico Yuri. Desenvolvimento sustentável e sustentabilidade do turismo: conceitos, reflexões e perspectivas. **Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional**, v. 8, n. 1. 2012.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. 3ª Ed. São Paulo: Cone Editora, 2017.

HUNTER, C. Sustainable tourism as na adaptative paradigm. *Annals of Tourism Research*, Elsevier Science, New York, v.24, n.4, p.850-867, 1997.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEGRAND, S. Le marxisme oublié de Foucault. **Actuel Marx**, 2004, n. 36, 2004. pp. 27-43.

LIMA, Fátima. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, n. 70, pp. 20-33, 2018.

LIMA, Gustavo. **O Discurso da Sustentabilidade e suas implicações para a Educação**. In: *Ambiente & Sociedade*, v. 6, n. 2, 99-119, 2003.

LUCHIARI, M.T.D.P. Turismo e território: sustentabilidade para quem? In: BARRETO, M.; TAMANINI, E. **Redescobrimos a ecologia no turismo**. Caxias do Sul: EDUCS, 2002.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MANFREDO, Maria Teresa. **Turismo na Amazônia**: elementos culturais, conflitos e imaginários envolvendo a região de Manaus. Tese de doutorado. Universidade estadual de Campinas. 2017.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

OLIVEIRA, Lorena Silva. **Racismo de Estado e suas vias para fazer morrer**. Universidade Federal de Uberlândia (Dissertação de Mestrado), 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SOARES, Caio Caramico. **Zoológicos humanos**. Folha de São Paulo, 2002. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1407200210.htm>. Acesso em: 28 jun.2020.

TÖPKE, Denise R.; VIDAL, Mariana P.; SOARES, Rosane. **Hotelaria sustentável: preocupação com a comunidade local ou diferencial competitivo?**. *Revista Acadêmica do Observatório de Inovação do Turismo*, v. 6, n. 3, art. 3, p. 1-21, 2011.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & a Educação**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

VENTURA Z. **Cidade partida**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1994.