

digital

2015 NÚMERO ESPECIAL

CADERNOS  
DE

# PEDAGOGIA SOCIAL

*Hospitalidade, Educação e Turismo*

Isabel Baptista

coordenação



PORTO



## Revista *Cadernos de Pedagogia Social*

2015 Número Especial

**Apresentação** A Revista *Cadernos de Pedagogia Social* é uma publicação anual da Faculdade de Educação e Psicologia da Universidade Católica Portuguesa, dedicada à divulgação científica no âmbito das ciências da educação - Pedagogia Social, designadamente através de artigos originais, revisões bibliográficas, relatórios e resenhas.

**Esta revista é publicada desde 2007 em papel, passando, a partir de 2014, a ser publicada em formato eletrónico.**

A Revista *Cadernos de Pedagogia Social* está comprometida com a adoção de critérios editoriais de elevada exigência ética, em conformidade com os princípios e as diretrizes do COPE (Committee on Publication Ethics).

### **Âmbito e objetivos**

Constituem objetivos fundamentais da Revista *Cadernos de Pedagogia Social*:

- Contribuir para a consolidação de uma cultura académica e científica no domínio da Pedagogia Social.
- Promover a cooperação científica entre investigadores, entre instituições e entre centros de investigação, nacionais e internacionais.
- Aprofundar a relação entre a teoria e a prática, estreitando laços entre investigadores e profissionais.

**Propriedade** Universidade Católica Editora, SA

**Edição** Faculdade de Educação e Psicologia (FEP) e Centro de Estudos em Desenvolvimento Humano (CEDH)

**Depósito legal** 209818/04

**ISSN** (online): 2186-4614

<b>Contactos</b>	Universidade Católica Portuguesa – Porto ( <i>Campus Foz</i> ) Rua Diogo Botelho 1327, 4169-005 Tel.: 22 619 62 00 / Fax: 22 619 62 91
<b>Conselho de Edição</b>	Diretora: Isabel Baptista – UCP (ibaptista@porto.ucp.pt)  Assessora de Edição: Cristina Palmeirão - UCP (cpalmeirao@porto.ucp.pt)
<b>Conselho Assessor</b>	Adalberto Dias de Carvalho (Universidade do Porto); Adérito Barbosa (UCP); Américo Peres (Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro); Cristina Palmeirão (UCP); Fernando Canastra (Universidade Católica de Moçambique); José António Caride Gómez (Universidade de Santiago de Compostela, Espanha); Maria João Couto (Universidade do Porto); Rosanna Barros (Universidade do Algarve); Roberto Silva (USP, São Paulo, Brasil); Sarah Banks (Durham University, UK).
<b>Comité Científico</b>	Adalberto Dias de Carvalho (Universidade do Porto); António Fonseca (UCP), Américo Peres (Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro); Dalija Snieskiene (Vytauto Didziojo Universitetas, Kaunas, Lituânia); Emmanuel Oliveira Medeiros (Universidade dos Açores); Isabel Baptista (UCP); Glória Pérez Serrano (UNED, Madrid); José António Caride Gómez (Universidade de Santiago de Compostela, Espanha); Joaquim Azevedo (UCP); José Matias Alves (UCP); Maria do Rosário Rolfsen Salles (UAM, São Paulo, Brasil); Maria João Couto (Universidade do Porto); Marielys Siqueira Bueno (UAM; São Paulo, Brasil); Paula Cristina Pereira (Universidade do Porto); Roberto Carneiro (UCP); Roberto Silva (USP, São Paulo, Brasil); Sarah Banks (Durham University, UK); Sênia Bastos (UAM, São Paulo, Brasil).

Toda a correspondência destinada à revista, incluindo pedidos de assinatura, pagamentos e alterações de endereço deve ser dirigida a: Isabel Baptista (ibaptista@porto.ucp.pt); UCP | Rua Diogo Botelho n.º 1327, 4169-005 Porto

<i>Apresentação</i>	· 05 ·
<i>Isabel Baptista</i>	
<i>Os Novos Parâmetros Antropológicos da Ética de Hospitalidade</i>	· 07 ·
<i>Adalberto Dias de Carvalho</i>	
<i>Hospitalidade e Subjetividade - Identidades Tecidas na Contingência</i>	· 17 ·
<i>Maria João Couto</i>	
<i>Dom – Sistema de Relações Entre Pessoas</i>	· 25 ·
<i>Gastão Ribeiro Pereira Veloso; José Luís Gonçalves</i>	
<i>O Papel da Dádiva no Teatro da Economia – o Significado Antropológico do Presente</i>	· 35 ·
<i>Henrique Gomes de Araújo</i>	
<i>Pedagogia da Hospitalidade: Da Formação à Atuação Profissional em Turismo</i>	· 52 ·
<i>Márcia Maria Capellano dos Santos; Olga Araújo Perazzolo; Siloe Pereira; Ana Carolina Rodrigues Melo de Oliveira</i>	
<i>Do Ensino à Aprendizagem: O Desafio da Sala de Aula pela Visão da Hospitalidade</i>	· 73 ·
<i>Airton Cavenaghi / Karin Decker / Roberta Leme Sogayar / Roseane Barcelo Marques / Thais da Silva Funcia</i>	
<i>Comunidades: Geração Espontânea ou Esforço Conjunto</i>	· 90 ·
<i>Elisabeth Kyoko Wada</i>	
<i>Héstia &amp; Hermes – Pesquisa e Reflexões sobre o Simbólico e a Hospitalidade</i>	· 99 ·
<i>Celia Maria de Moraes Dias; Iara Maria da Silva Moya</i>	
<i>Acolhida e Hospitalidade na Cidade: o Caso do Centro Pastoral do Migrante em São Paulo</i>	· 118 ·
<i>Maria do Rosário Rolfsen Salles; Marielys Siqueira Bueno; Sênia Regina Bastos</i>	
<i>Hospitalidade e Franciscanismo no Brasil: Turismo Voluntário na Sede da Província Franciscana de Imaculada Conceição, São Paulo</i>	· 136 ·
<i>Renê Corrêa do Nascimento; Mirian Rejowski</i>	
<i>A Hospitalidade na Perspetiva da Cidade Contemporânea</i>	· 162 ·
<i>Lúcio Grinover</i>	

## NOTA DE APRESENTAÇÃO

Isabel Baptista<sup>1</sup>

Este número especial, intitulado “Hospitalidade, Educação e Turismo”, marca o início de um novo ciclo da revista *Cadernos de Pedagogia Social*, que doravante passa a ser editada em formato digital.

Ancestralmente associada às práticas de acolhimento vividas entre pessoas, famílias, grupos, instituições, comunidades, cidades e nações, a noção de hospitalidade refere-se, de um modo geral, às práticas de interação humana marcadas pelo espírito de entreajuda, dádiva e urbanidade, motivando nesta medida eixos de reflexão epistemológica muito fecundos para as ciências da educação, em particular para a Pedagogia Social, enquanto “saber de hospitalidade” estruturalmente alimentado pelo diálogo interdisciplinar.

Neste entendimento, a Faculdade de Educação e Psicologia da Universidade Católica Portuguesa (FEP-UCP), tem vindo, nos últimos anos, a desenvolver uma linha de investigação e intervenção sobre Hospitalidade no âmbito dos seus cursos de especialização em Pedagogia Social e sob o enquadramento do Centro de Estudos em Desenvolvimento Humano (CEDH). Os resultados deste trabalho são já patentes num número expressivo de dissertações académicas (mestrado e doutoramento), de

---

<sup>1</sup> Professora Associada da FEP-UCP; Membro integrado do Centro de Estudos em Desenvolvimento Humano (CEDH). Membro fundador do Gabinete de Filosofia da Educação do Instituto de Filosofia da FLUP. Coordenadora dos cursos de formação pós-graduada em Pedagogia Social.

publicações e de encontros científicos, tendo por base diversas dinâmicas de cooperação académica, de âmbito nacional e internacional.

No plano nacional, salienta-se a ligação ao Gabinete de Filosofia de Educação da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (IF/FLUP/I&D 502 /FCT) e a produção de trabalhos centrados na fundamentação antropológica e ética da hospitalidade educacional. No plano internacional, realça-se a cooperação com o Mestrado em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi de São Paulo, destacando a realização de dois colóquios internacionais sobre Hospitalidade (São Paulo: 2007; Porto: 2009) e o projeto de pesquisa conjunto sobre “Hospitalidade Urbana”, traduzido em dois subprojectos, *São Paulo Welcomes* e *Porto Welcomes*, coordenados respetivamente por Rosário Salles (UAM) e por Isabel Baptista (UCP) mas integrando uma vasta equipa de investigadores convidados. Ainda no contexto da “ponte atlântica” estabelecida entre Portugal e Brasil, salienta-se igualmente a cooperação com o grupo de pesquisa do Mestrado e Douramento em Turismo da Universidade de Caxias do Sul (UCS), coordenado por Márcia Capellano dos Santos e que culminou recentemente com a publicação de uma obra binacional intitulada: “Laços Sociais: por uma epistemologia da hospitalidade” (2014, EDUCS).

Os textos que integram esta edição temática surgem, pois, como produto de uma corrente de “hospitalidade académica”, geradora de linhas de estudo particularmente relevantes numa perspetiva de valorização da educação em toda a sua amplitude socioantropológica.

Seguindo o princípio de acolhimento que subjaz à teoria da hospitalidade, nesta edição temática optou-se por publicar os textos nas duas variantes da língua portuguesa (Portugal, Brasil), respeitando assim o registo de escrita dos respetivos autores.

# OS NOVOS PARÂMETROS ANTROPOLÓGICOS DA ÉTICA DA HOSPITALIDADE

*Adalberto Dias de Carvalho<sup>1</sup>*

**Resumo:** Tendo por base os referenciais filosóficos da hospitalidade, pretende-se com este texto evidenciar os novos parâmetros antropológicos da ética da hospitalidade, enquanto ética relacional indexada ao paradigma da alteridade e da solicitude. Sob este enquadramento, propõe-se uma revisão crítica de conceitos fundamentais como tolerância, liberdade, responsabilidade e laço social, a partir dos quais se podem perspetivar hoje os desafios da educação, em particular da pedagogia social.

**Palavras-chave:** Antropologia, Ética, Hospitalidade, Alteridade, Solicitude

**Abstract:** Based on the philosophical aspects of hospitality, it is intended with this text to highlight the new anthropological parameters of the ethics of hospitality , while relational ethics indexed to the paradigm of otherness and care. Under this framework , we propose a critical review of fundamental concepts such as tolerance , freedom, responsibility and social bond , from which you can perspective the challenges of today 's education , particularly of social pedagogy.

**Keywords:** Anthropology, Ethics, Hospitality, Otherness, Solicitude

---

<sup>1</sup> Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP). Fundador do Gabinete de Filosofia da Educação do Instituto de Filosofia da FLUP. Docente do Mestrado de Pedagogia Social, FEP-UCP.

## **Introdução**

A ideia de uma ética da hospitalidade, pelo menos naquela que, na sequência de Lévinas, é tendencialmente a sua versão mais difundida – referimo-nos a Daniel Innerarity (2008) -, celebra a ideia de acolhimento do outro, designadamente no que tal pode significar de receção ou encontro com o diferente, sobretudo quando este assume a forma mais radical, porque inesperada, do acontecimento e até mesmo do acidente. Este desafio traz consigo as propostas de uma ética da responsabilidade diante de uma ética da liberdade e de uma ética da contrariedade (de conflito entre projetos e riscos) diante de uma ética da iniciativa (de um sujeito soberano), as quais se consumam, em princípio e como princípios, na própria ética da hospitalidade.

A ética da hospitalidade corporiza axiologicamente, então, as atitudes de abertura à alteridade, de aceitação da vulnerabilidade humana e de sensibilidade para com os limiares da inteligibilidade ou da tolerância no quadro do que, não sendo intencionalmente escolhido ou racionalmente aceite, nos interpela, questionando a quantas vezes proclamada autocracia do sujeito decorrente da sua radicação numa razão universal porque abstrata.

## **Hospitalidade e intersubjetividade**

Estes são, desde logo, os aspetos que, no nosso entendimento, devem ser valorizados ao induzirem o esboço de uma nova plataforma para a ética prática, a qual passará a partir daqui necessariamente por um cruzamento complexificante entre as focalizações sociológicas e antropológicas. Aquelas, colocando o *socius* – o mesmo – no centro; estas, erigindo o *anthropos* – e a sua diversidade – como espaço central de abordagem.

Por isso, se a ética da hospitalidade emerge primordialmente da incondicional solicitude para com o outro, essa anterioridade, para ser autêntica, terá de implicar também a assunção plena de uma intersubjetividade que, mesmo sem exigir a relação voluntária e efetivamente ativa do outro para comigo - por incapacidade momentânea ou permanente daquele -, impõe a minha disponibilidade para com ele dialogar. Tal, claro, se não colocarmos, sem mais, a responsabilidade no lugar da liberdade e se não deixarmos qualquer um dos sujeitos subsumir-se sob o peso de uma conflituosidade

imposta pelo outro ainda que em nome da advogada responsabilidade, como o tendem por vezes a fazer algumas das perspetivas mais extremadas das éticas da responsabilidade.

### **Hospitalidade e tolerância**

Entretanto, como nos alerta Isabel Baptista (2007:116), o conceito de hospitalidade aparece matricialmente na obra *Totalité et Infini* de Lévinas, ainda que tal só tenha vindo a ser devidamente destacado por Derrida. Com efeito, Lévinas apresenta a subjetividade precisamente como experiência de acolhimento do Outro enquanto tal representa o acolhimento da ideia de infinito pelo finito e, assim, a abertura à interpelação pelo acontecimento enquanto surpresa decorrente do desejo metafísico – insaciável – de uma ideia sempre excedente e, por isso, fora de qualquer possibilidade de domínio, compreensão ou até de domiciliação. Trata-se, por isso, de uma relação despojada de projetos de exercício prioritário do poder que humildemente recusa o pressuposto da clarividência do *cogito* pessoal e soberano. Daí que, ainda acordo com Lévinas, se possa falar mesmo de *passividade ética*.

Desta maneira, passando-se para a prática, falamos aqui não tanto de uma ética de princípios mas antes de uma ética da atenção e do cuidado a exigir, sobretudo, escuta aos apelos ou tão-somente aos sinais principalmente dos que, fragilizados, sofrem e para com quem sentimos que temos o dever de evitar que esse sofrimento se agrave por força de uma solidão existencial.

Entre outras consequências, este enquadramento ético implica uma revisão crítica do conceito de tolerância. Uma revisão suscetível mesmo de se abrir à sua substituição pela noção de *liberalidade* à partida mais conforme com a coerência da aceitação consequente de outros possíveis que não os estritamente determinados pela identidade subjetiva de cada um. Uma identidade que, como vimos, arbitrariamente pressupunha, por acréscimo, a sua infinita repetição nos outros.

Para isso, privilegia-se agora a capacidade de imaginar o insólito – mais precisamente a “imaginação liberal” de Trilling (1976, cit. Innerarity, 235-247) - de que resultaria a *impossibilidade* entendida como uma operação que, superando a simples contradição lógica, nos permitiria conceber como logicamente possíveis – e portanto cognoscíveis ou inteligíveis enquanto valores alternativos – ideias, factos ou coisas que,

todavia, são para nós, à partida, existencialmente impossíveis. Pretende-se aprofundar assim a rejeição do dogmatismo implícito na perspetiva humanista tradicional da tolerância como postura ética, ao recusar-se designadamente a arrogância nela implícita quando confundiu bem com verdade, o que justificaria e obrigaria até à adoção política ou religiosa desta e, por uma tal via, ao apagamento da divergência e da diversidade, precisamente pelo exercício legitimado do poder. É justamente contra esta linha de raiz platónica e medieval que John Locke se vem a posicionar na *Carta sobre a Tolerância*, reivindicando a neutralidade religiosa do Estado.

Todavia, nos nossos dias, confrontamo-nos com a necessidade de um alargamento dos horizontes da tolerância para além da estrita esfera da consciência e do privado, a exigir posturas pessoais e sociais com um alcance mais vasto, assentes em atitudes éticas simultaneamente mais abertas e dependentes de juízos ajustados a cada caso e a cada situação. Em função de nós e dos outros.

### **Desafios da alteridade**

Mas a abertura ao outro, sem mais, tem tanto de aliciante como de difícil e até de perigoso. Na verdade, duas perguntas ficam no ar:

A primeira é se a abertura radical ao diferente – melhor dizendo, ao insólito – que assim nos é proposta, resiste, por exemplo, a uma interpelação protagonizada por aqueles que, sendo excluídos – ou ao excluírem-se da normalidade social -, a desafiam por interpelarem, em nome da alteridade e enquanto alternativa, a própria normatividade que, de algum modo, legitima a dissidência e a anomalia.

A segunda, é se a tolerância praticada por si mesma não se esgota precisamente em si mesma ao expor algo contraditoriamente, por um lado, a humanidade à inumanidade e, por outro, ao colocar esta ontológica e hermenêuticamente fora daquela.

No limite, o outro, ao poder destruir a própria tolerância, torna-se insuportável.

## **Entre a liberdade e a responsabilidade: os desafios da pedagogia social**

Ora, a pedagogia social joga-se nestes limites enquanto eles constituem autênticos limiares antropológicos – de inteligibilidade e de intervenção - designadamente para a educação social. Isto porque a nova ética parte da constatação de uma insuficiência da tolerância nos momentos cruciais da compreensão de si mesmo e da ação junto de outras pessoas. Com efeito, “a insularidade (inerente à tolerância) tende a converter as próprias posições em soberanias empobrecedoras, enquistadas e, contudo, cada vez mais perplexas diante da sua própria realidade”, enquanto que a liberdade, em resposta às exigências da sensibilidade humana no contexto de um mundo complexo e em mutação, se apresenta como uma “acomodação produtiva da diversidade” (Innerarity, 2008:240). Esta acomodação, em vez de se quedar por uma “clausura estável entre o próprio e o estranho”- como acontece, apesar de tudo, com a tolerância -, exige uma “interação cooperativa ou aberta” relativamente a outras crenças e outras culturas em que, se a incomensurabilidade entre sistemas não permite a sua aceitação simultânea, não pode porém inviabilizar o conhecimento das suas diferenças e da perceção do seu valor alternativo enquanto condição e expressão de uma pluralidade fundamental.

A ética da hospitalidade, entendida tal como Innerarity nos propõe, ou seja, como uma ética da contrariedade aberta ao inesperado, ao acontecimento e, por esta via, à receção do diverso e do frágil, implica, por isso, qualidades como a generosidade na medida em que esta significar equilíbrio entre a proteção do eu e a abertura à alteridade. A figura eleita neste contexto é a do hospedeiro que, não mantendo uma relação de poder com o hóspede, o acolhe verdadeiramente, deixando-se inclusive modificar, não se apropriando deste, isto é, não fazendo dele um refém.

A nós, porém, parece-nos que, coerentemente, a figura a adotar aqui deveria ser antes a do hóspede e não a do hospedeiro. Isto porque, para acolher verdadeiramente o outro, só o conseguiremos na plenitude se nos deixarmos colocar fora do nosso próprio território sem deixarmos de ser nós, isto é, se disponibilizarmos a nossa identidade e as nossas capacidades para serem encontradas, percebidas, pelo(s) outro(s). Ou seja, sem possibilidade de deitarmos mão a recursos de persuasão que, sendo-nos ontologicamente exteriores mas antropológicamente por nós detidos, correm o risco de se converterem rapidamente em instrumentos de poder. Este será aquele que comumente se chama um esforço de descentração, a exigir, para além desse esforço, vontade e formação ética. Tanto mais que implica a aceitação do pressuposto da

liberdade de cada um, o qual é, por sua vez, condição da intersubjetividade e, com ela, do diálogo.

Na verdade, ir à casa do outro deve tornar-nos mais humildes sem termos medo mas, ao mesmo tempo, torna-nos necessariamente mais predispostos para sermos úteis respeitando o espaço dos outros que, deste modo, se torna incontornável. Como nos lembra Denis Müller (1998:43), a responsabilidade “não seria o ideal tirânico de uma obrigação esmagadora, mas a dinâmica contingente de uma prática de liberdade”. Liberdade assegurada pelo facto de a ida à casa do outro ter de ser uma decisão tomada sem coação e não por o outro se impor a mim de um modo mais ou menos avassalador.

Em nosso entendimento, só a partir daqui é que a pedagogia social, entendida como teoria crítica do trabalho social – e da hospitalidade -, poderá assumir o seu estatuto e o seu papel. Vejamos porquê:

Em primeiro lugar, porque o trabalhador social tem de encontrar o outro, aquele que necessita de apoio, no percurso que este faz e não, à partida, no seu. Por outras palavras, o encontro do destinatário da sua ação, para implicar cabalmente a presença e estranheza do outro, coordenadas que constituem o mistério que interpela quem dele se aproxima para o conhecer e ajudar no respeito pela sua idiossincrasia, deve, de preferência, ocorrer topologicamente do outro lado da fronteira, sem prejuízo de ele depois transitar para o lado de cá. A migração deve ser resultado de um esforço prioritário de quem assume a responsabilidade de interferir e interceder procurando, para isso, ser acolhido antes de acolher, ouvir antes de falar, ser visto antes de ver. Mesmo quando acolhe, fala e vê. Para acolher, falar ou ver melhor.

Para isso, temos primeiro de ir...

Em segundo lugar, coloca-se a questão da intersubjetividade. Na realidade, sabemos bem que um dos grandes riscos do trabalho social é, quando degenera em assistencialismo, anular ou, pelo menos, não estimular a assunção da iniciativa e, portanto, da subjetividade por parte dos que são objeto – e este termo é aqui utilizado no seu duplo sentido epistemológico e existencial – da ação dos técnicos do trabalho social. Importa, pois, ir ao encontro dos que, de uma maneira ou de outra, estão fora da margem do que é eticamente aceitável, socialmente legítimo ou pessoalmente suportável. No espaço e no tempo em que, apesar de tudo, se podem assumir integralmente ou tão-somente posicionarem-se tal qual são no quadro das circunstâncias que os envolvem e percorrem. Sobretudo quando os encontramos como sujeitos frágeis,

independentemente de eles o reconhecerem ou não. Mas importa igualmente que, no seu meio, os outros nos reconheçam como seus interlocutores atuais ou potenciais para que não sejamos esmagados e virtualmente destruídos enquanto sujeitos verdadeiramente alternativos. Para que haja, de facto, intersubjetividade.

Em terceiro lugar, porque a responsabilidade não pode ocupar o lugar antropológico da liberdade sob pena de automaticamente se negar pois só há responsabilidade se se puder assumir, ou recusar, uma determinada decisão ou atitude com todo o cortejo de pressupostos e consequências que as acompanham. Só podemos ser eticamente responsáveis enquanto somos livres e socialmente livres enquanto somos responsáveis. Ora é aqui que o perfil antropológico e sociológico da pedagogia social precede o seu sentido ético sob pena de se desvirtuar a complexidade do real e se anular a dialética entre a responsabilidade e a liberdade, cuja assunção e regulação são decisivas para um desempenho profissionalmente humanizado do trabalho social.

Por último, a contribuição para a construção da liberdade de quem se encontra pessoalmente fragilizado constitui, afinal, o cerne do trabalho social. Em última instância, o excluído é sempre alguém que, por razões económicas, de saúde de iliteracia, ou outras, está privado da possibilidade do exercício (responsável) da liberdade. Educar, formar, orientar só o serão verdadeiramente se forem tendencialmente contributos para a edificação da autonomia. E ser autónomo é ser pessoal e socialmente livre. Livre para pensar e julgar, livre também para se implicar e se comprometer.

### **A noção de laço social perante o questionamento antropológico**

É neste quadro que retomamos as perspetivas de Guillaume Le Blanc (2007: 246 - 250) quando este autor nos fala de uma nova antropologia, a antropologia da vulnerabilidade, a antropologia do homem vulnerável, precisamente aquela que olha o homem mortal não tanto como o que se remete para a nudez do seu corpo, mas antes como aquele que “está exposto a um limite que é o próprio limite da vida, como o homem potencialmente separado da vida social, exposto à morte social que o condena à perda dos laços”. A antropologia do homem precário é então aquela que, assumindo a vulnerabilidade original do homem, procura identificar genealogicamente os processos que conduzem à sua precarização social. Aceita-se que, percebendo-se como este

processo se desenvolve num dado meio social, se chegará igualmente a entender como ele se poderá desfazer, ajudando-se os que, tornando-se precários, perderam a sua capacidade de iniciativa, de ter voz, de se libertarem dos constrangimentos que os degradaram como seres humanos reflexivos e criativos.

É a própria noção de *laço social* que tem de ser revista depois de até aos finais do séc. XX ter persistido, apesar de alguns receios suscitados principalmente pelas sequelas da revolução industrial. E persistiu com uma indefinição que permitia olhá-la no contexto de uma harmonia social marcada pela aceitação das discriminações de origem e de estatuto.

Contemporaneamente, a formação de guetos cada vez mais assumidos pelos seus habitantes quanto à sua identidade marginal relativamente às organizações dominantes, identidade expressa, por exemplo, em distúrbios, manifestações e comportamentos tidos como de simples desafio mas realmente denunciadores de um autêntico orgulho identitário, apontam para a recusa da utopia de uma sociedade comunitária assente numa coesão alargada. Aliás, desde Thomas Hobbes - no *Leviatã* – e de Rousseau – no *Discurso sobre a Desigualdade* - que se pressente a dificuldade em se conviver passivamente com a violência latente nos conflitos pessoais e sociais entre pessoas e grupos, desenhando-se como terapias soluções de índole estatal ou contratual. Terapias que, no fundo, reconhecem a inviabilidade de uma convivência espontaneamente pacífica entre indivíduos e comunidades separados por dissemelhanças naturais e culturais profundas.

O excluído, apesar de toda a boa vontade e empenhamento dos que se disponibilizam para o acolher, sente hoje em dia que foi irradiado – tendo passado depois ele mesmo a excluir-se – da casa dos que agora se intitulam seus hospedeiros, ao mesmo tempo que se sente de facto incluído na sua casa, a qual nunca será de ninguém de fora e será sempre a dele.

Eu, se for trabalhador social, terei de procurar, antes de mais, que o outro me queira receber pois, na maioria dos casos, ele, antes de tudo, não me irá procurar. Inclusive quando, vindo ter comigo, o faz apenas por estratégia de sobrevivência. É exatamente por esta razão que, para áreas urbanas consideradas especialmente difíceis em termos do trabalho dos técnicos de serviço social, cada vez mais se procura o recrutamento de profissionais oriundos do próprio meio em que vão atuar.

Ora, o homem precário – o desempregado, o pobre ou o que se considera ser marginal ... - é o *outro* do trabalhador social.

Sendo ambos vulneráveis, é porém este outro – duplamente vulnerável, ou autosuperado - que ele tem de visitar para poder acolher. Precisa para isso, antes de mais, de compreender que a fragilidade social, partindo da vulnerabilidade vital, tende a ocultar a primeira, virando-se mesmo violentamente contra ela ao agudizá-la por discriminação e, assim, diminuindo quem é por ela visado ao tornar-se uma vítima da arbitrariedade das injustiças. Diz-nos ainda Guillaume Le Blanc (2007: 52,53) a este propósito: “A vida torna-se portanto frágil por excesso de vulnerabilidade e falta de ser social; é esta conjunção da vulnerabilidade e da precariedade que coloca o problema político e metafísico da fragilidade das vidas comuns”.

### **Conclusão: a hospitalidade de e para além de Lévinas**

Como se verifica pelo exposto, a noção de fragilidade obriga-nos a reinterrogar a metáfora do hospedeiro e do hóspede veiculada pelas éticas práticas da hospitalidade. E, fazendo-o, leva-nos a inverter o sentido da migração ética, o qual passa a ir do hospedeiro para o hóspede, inviabilizando a transposição automática comumente feita, a partir da ética metafísica levinasiana e da incomensurabilidade do Outro infinito e divino, para o terreno da quotidianidade.

Trata-se não de um simples jogo retórico mas de uma rutura socioantropológica com importantes consequências na fundamentação proporcionada pela pedagogia social e na lógica da própria prática de intervenção. Aquela – escapando aos vínculos doutrinários que, no fundo, sempre a ameaçaram, gerando desconfianças em seu torno - convida ao arrojo e ao risco para que esta seja humilde e prudente.

### **Referências bibliográficas**

Baptista, I. (2007): *Capacidade ética e desejo metafísico*, Porto: Afrontamento

Blanc, G. (2007): *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris : Seuil

Innerarity, D (2008): *Ética de la hospitalidad*, Barcelona: Ed. Península

Bouvier, P. (2005), *Le lien social*, Paris : Gallimard

Müller, D. (1998): *Les éthiques de la responsabilité*, Quebec : Ed. Fides

Senghor, L. (1995). *El dialogo de las culturas*. Bilbao: Mensagero  
Tempels. P. (1946). *La philosophie bantu*. Paris.

# HOSPITALIDADE E SUBJETIVIDADE – IDENTIDADES TECIDAS NA CONTINGÊNCIA

Maria João Couto<sup>1</sup>

*Eu não sou um outro, eu nunca sou um outro, eis o que afirma a consciência  
comum contra a formulação contrária de Rimbaud.*

C. Rosset

**Resumo:** O principal propósito deste artigo prende-se com o reconhecimento da mudança da natureza dos vínculos identitários, tal como eles são experienciados na sociedade ocidental contemporânea. Não é nossa intenção focar aqui os aspetos constitutivos da identidade, necessariamente de cariz mais biológico e psicológico, mas centramo-nos na representação identitária, de raiz mais social e cultural, bem como no sentimento vivenciado pelos indivíduos a respeito dessas representações, numa dimensão, portanto, particularmente simbólica.

**Palavras-chave:** Identidade; Alteridade, Subjetividade, Contingência

**Abstract:** The main purpose of this article relates to the recognition of the changing nature of identity links , as they are experienced in contemporary Western society . We do not intend here to focus on the constitutive aspects of identity, necessarily more biological and psychological , but Center ourselves on the identity representation, more

---

<sup>1</sup> Professora Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP). Membro fundador do Gabinete de Filosofia da Educação do Instituto de Filosofia da FLUP. Docente do Mestrado de Pedagogia Social (FEP-UCP).

social and cultural roots as well as the feeling experienced by individuals on these representations , a dimension , therefore particularly symbolic .

**Keywords:** Identity, Otherness , Subjectivity, Contingency

## **Introdução**

Falamos de identidades tecidas na contingência porque a representação da nossa identidade é construída, hoje mais do nunca, na instabilidade da mudança. O plural, identidades, parece dizer melhor a pluralidade das nossas vidas mas será, então, impossível, pensar em unidade: Quem sou eu? Quem somos nós? Não terão estas perguntas, sempre recorrentes, uma resposta possível? Arquitetada nos fios, apesar de tudo, reconhecíveis e mais permanentes, a representação da identidade é um processo vivencial e racionalizado. Implica a aceitação da imagem de si, como condição do acolhimento do outro, mesmo que este outro seja a possibilidade da nossa imagem outra, no que isso implica de inquietação e felicidade. Mas também vamos sendo o que fazemos e, por isso mesmo, vamos tecendo os fios do imenso *patchwork* com que construímos as nossas vidas.

Embora o problema filosófico da identidade seja um problema antigo, a inquietação identitária tem hoje um cunho psicológico evidente. As preocupações sobre a incessante questão - quem sou eu? - são, hoje mais do que nunca, contextualizadas nas apreensões do foro psicológico. Falamos do código genético, refletimos sobre as condições do meio, projetamos a tarefa constante que a nossa construção como indivíduos requer. Todavia, significará este sentimento um impedimento à consideração de todo e qualquer vínculo social de reconhecimento? A este propósito, julgamos de maior interesse a reflexão que L. Rosset apresenta na sua obra *Loin de moi. Étude sur l'identité* (Rosset, 1999). Segundo este autor, “o problema gira em torno do sentimento, verdadeiro ou ilusório, da unidade do eu, o qual constitui um dos feitos maiores da existência humana” (Rosset, 1999:14), afirmando ainda que Lacan viu mais longe que Freud na medida em que ele faz da identidade e não da sexualidade, o problema mais árduo com que se confronta a condição humana.

Para este autor, terá sido D. Hume quem, melhor e mais decididamente, colocou a questão em termos modernos, na sua célebre obra *Tratado sobre a natureza humana*. O sentido do argumento de Hume é que não há percepção do eu – tal como pode existir de uma cadeira ou de uma mesa – mas somente das percepções de qualidades, ou de estados psicológicos ou somáticos que nós podemos experimentar num dado momento. Onde está então este eu (moi) se ele não se encontra nem no corpo nem na alma, pergunta Rosset e como amar o corpo e a alma senão pelas suas qualidades? Mas como fazê-lo se reconhecemos simultaneamente que não podem ser as qualidades os eixos constitutivos do eu, uma vez que estas são perecíveis? Como será constituída a identidade pessoal, uma vez que fora dos signos e dos atos que me fazem reconhecer quem eu sou não existe nada que se reporte a mim? São estas questões que nos levam à possibilidade, e concomitante dificuldade, de falarmos na representação identitária, bem como no sentimento vivenciado pelos indivíduos a respeito dessas representações.

Reconhecemos que, para lá da designação adotada, a sociedade contemporânea é uma estruturação atravessada pela contingência e a indeterminação. Nesta perspetiva não é possível analisar a *realidade das coisas*, como se essa realidade existisse fora, ou seja, independentemente das interpretações significativas que os indivíduos fazem dela. Uma palavra significa pelas suas condições de enunciação, assim como uma instituição pelas suas condições de existência. Este pressuposto implica a aceitação da *reflexividade* e da *indexibilidade* como características fundamentais da linguagem. A *reflexividade* é entendida como a propriedade das atividades que pressupõem e ao mesmo tempo tornam observável o mesmo propósito, ou seja, as descrições do social convertem-se, no momento de as expressar, em partes constitutivas do que descrevem. Recorde-se que “para os lógicos, as expressões indexicais estão consideradas como inconvenientes, já que proibem enunciar proposições gerais ou decidir sobre a verdade de algo se se ignoram as circunstâncias contextuais da sua produção” (Rosset, 1999:69). Consequentemente, esta tendência requer uma teoria da linguagem e do significado que evite a asserção positivista de que existe um mundo de eventos empíricos atomizados, passíveis de veracidade. “(...) a simetria que existe entre a realidade objetiva e a subjetiva nunca constitui um estado de coisas estático e definitivo: tem sempre que se produzir in actu” (Rosset, 1999:170).

O padrão de interação é ideográfico, quer dizer, as situações relacionam-se com cada indivíduo de maneira particular e em função das consequências que as situações tenham

tido no passado, tanto para ele como para as pessoas que lhe estão próximas e que com ele se relacionam. A conduta acaba por ser assim determinada por um processo contínuo de interação multidimensional entre sujeitos e a situação em que estes se encontram, desenhando-se as respetivas fronteiras de uma forma pouco nítida. Diz-nos Boaventura Sousa Santos (1993) que as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades aparentemente mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidades são, pois, identificações em curso.

A identidade não, pois, é algo que se *tenha*, que se possua, mas antes o efeito de *atos de identificação* contínuos e contingentes, produzidos num processo contínuo e dinâmico; as nossas relações com o outro são necessariamente constitutivas da dinâmica pessoal e coletiva, pelo que as representações identitárias seriam, então, constituídas por estabilizações provisórias, mais ou menos estáveis, assentes em eixos estruturais de personalidade mas dos quais nós temos uma visão muito pouco nítida, precisamente porque “a identidade pessoal é, podemos dizer, um objeto invisível, uma vez que os outros não podem perceber senão o meu eu exterior e a mim falta-me a distância mínima que permita perceber-me (...). Eu não preciso de apelar a um sentimento de identidade pessoal para pensar e agir de maneira particular e pessoal, como todas as coisas que, se posso dizer, se realizam a si mesmo. Julgo mesmo que a inquietação que leva a se interrogar sobre a sua própria pessoa, sobre o que nesta teria um carácter inalienável, joga um papel de inibição na realização da sua personalidade. Tal como se eu nado e me pergunto, de repente, em que é que consiste a natação, eu afundo a pique. Se eu danço e me pergunto em que é que consiste a dança, eu caio por terra.

Em síntese, o exercício da vida implica uma certa inconsciência que poderíamos definir como uma não preocupação do «quanto a si» (1999:86). Esta questão conduz-nos necessariamente à ponderação da responsabilidade do sujeito pelos seus atos mas mesmo que o conhecimento de nós próprios seja inquietante e fluido, nada elide a assunção da responsabilidade das nossas condutas, pois mesmo assumindo que o sujeito nunca controla inteiramente as condições em que decide, ele decide, opta, e dessa forma

vai-se constituindo também pelo que faz, numa responsabilidade irreduzível pelos seus atos. Como afirma Rosset, “se a crença numa identidade pessoal é inútil à vida, ela é pelo contrario indispensável a toda a conceção moral da vida e nomeadamente à conceção moral da justiça, fundada não sobre os factos mas sobre a apreciação das intenções – as quais constituem uma noção tão vaga e impenetrável como a da identidade pessoal” (1999:92).

Outro fator perturbante desta (im)possibilidade do conhecimento de si mesmo é o carácter *singular* do eu, tal como o reconhecimento do carácter singular do outro e de resto para todas as coisas no mundo.

Como é possível que o conhecimento que “objetiva” o conteúdo de uma mente subjetiva ser apreendido por outra mente na sua subjetividade original? C. Rosset, afirma que a *identidade é mais reconhecida que conhecida e decifrável*. A ênfase na problemática da alteridade provoca, neste caso, uma inclusão do *contingente*, o *descontínuo* e o *não representável* como coordenadas fundamentais para repensar as fronteiras que definem a subjetividade e por consequência a intersubjetividade.

Porque a afirmação ou o surgimento de toda identidade se dá num espaço ocupado por outras solicitações de identidade e porque a referida afirmação consiste em delinear fronteiras entre o que sou e o que o outro é, ou melhor, como me represento e como o outro surge na sua representação em mim, a constituição das identidades é necessariamente relacional, simbolicamente instituídas. O que equivale a dizer que o relacional é constitutivo da identidade, relação que não aponta necessariamente para a existência concreta de um outro com os atributos que lhe são imputados por mim (e vice-versa), mas que se constrói incorporando referentes concretos e elementos imaginários, entre informações, desejos e expectativas. O efeito é uma construção que, em cada momento, será incapaz de descrever o que o outro “é” objetivamente. Somos seres relacionais porque o que é “nosso” é um tecer interminável de enxertos do outro, um outro atualizado em diversos momentos e lugares singulares. Porque o eu e o outro são percorridos por uma relação, num espaço tensional, condição de possibilidade de afirmação de quem são, por relação ao outro, num mesmo movimento, num jogo identitário plural.

Uma segunda consequência desta postura é que *toda identidade é contingente* a condições históricas, sociais, culturais, e esta contingência desautoriza as pretensões de detenção da verdade, de legitimidade universal. Esta desautorização não procede,

porém, de uma mera postulação teórica, ou mesmo moral. Ela é efetuada quotidianamente, continuamente, no jogo das identidades, na revelação das limitações de cada um e das relações que vai tecendo, e por isso mesmo, das suas inconsistências, inconseqüências, fragilidades e vulnerabilidades. Rorty afirma a este propósito “é possível acelerar o progresso moral se nós dirigirmos antes a nossa atenção sobre a capacidade que nós temos para minimizar as pequenas coisa particulares que nos separam—não comparando-as à única coisa de monta que nos une, mas comparando-as com outras pequenas coisas. Para nós, pragmatistas, progredir moralmente, é mais como coser em conjunto um imenso *kilt*, policromático, que procurar uma visão mais clara de qualquer coisa de verdadeiro ou de profundo. Como já mencionei nós gostaríamos de substituir as metáforas tradicionais de altura e de profundidade pelas metáforas em largura e extensão. Convencidos de que não existe a subtil essência humana que a filosofia poderia agarrar, nós não tentaremos substituir o superficial pelo profundo, nem elevarmo-nos acima do particular para atingir o universal. Nós preferimos antes minimizar cada diferença— a diferença entre cristãos e muçulmanos naquela cidade da Bósnia, a diferença entre negros e brancos naquela cidade do Abalada, a diferença entre homossexuais e heterossexuais naquela congregação católica do Québec, etc. A nossa esperança, é de coser estes grupos em conjunto com mil pequenos pontos, é invocar os mil traços em comum que têm os seus membros mais do que especificar somente um importante, a sua comum humanidade” (Rorty, 1995:126).

Se nossa identidade não é algo que se forma na interioridade de uma consciência, prévia a qualquer encontro com o outro, então o jogo das identidades pressupõem, como já afirmamos, que estas se constituem no e do encontro com o outro, pelo que a historicidade, a contingência, a relação são marcas da identidade, esta nunca se constrói inteiramente senão no seu território próprio: o do encontro e do diálogo.

Por outro lado, é em relação a padrões de referência familiares, mesmo que inconscientes, que a nossa percepção do outro se constitui, mesmo estamos perante outros que não suspeitávamos existirem ou serem possíveis. O outro está, pois, dependente do modo como o eu o recebe, e como este o interpela numa inadequação ou oscilação que nos anuncia a sua presença ou nunca daremos por ele e continuaremos teimosamente fechados em nós. No dizer de Rosset (1999: 28), “a identidade pessoal é assim como uma pessoa fantasmática que persegue a minha pessoa real (e social), que gira em torno de mim, por vezes muito próximo mas jamais tangível nem atingível (...).

O conhecimento do verdadeiro eu, supondo que existe, seria pobre do ponto de vista intelectual; a identidade pessoal é um hóspede familiar, mas igualmente um hóspede invisível, ou apenas visível de um ponto de vista que me interdita de o olhar em face e de pode-lo, deste modo, identificá-lo apoditicamente”. O outro – o outro de mim, outra pessoa, outra situação, outra época – surge-nos sempre como desafio à nossa capacidade de discernimento e compreensão, e dependendo do modo como nos aceitamos a nós, como nos compreendemos, assim aceitaremos que o outro nos interpele, nos desafie e nos habite, mesmo que temporariamente outro em mim. Esta incapacidade pode estabelecer-se ao nível do próprio imaginário, sendo que a adaptação e a realização a nível imaginário e representativo são indispensáveis ao homem enquanto elementos da sua adaptação efetiva.

*O homem é biologicamente predestinado a construir e a habitar um mundo com os outros. Este mundo torna-se para ele a realidade dominante e definitiva (...). Na dialéctica entre a natureza e o mundo socialmente construído, o organismo humano e ele próprio transformam-se. Nesta mesma dialéctica o homem produz a realidade e, por consequência, produz-se a ele próprio (Berger & Luckmann, 1986:249).*

Pelo encontro com a alteridade, que com ela partilha esta fragmentação constitutiva, a identidade vai-se constituindo.

Pelo que vimos até aqui, a heterogeneidade, a contingência, o paradoxo caracterizam muito da percepção contemporânea sobre a experiência da identidade. Seja no que se refere ao momento constitutivo destas identidades, seja no jogo entre diferentes formas de identificação, vê-se a tentativa de realçar o plural, a irredutibilidade do outro ao mesmo.

Julgamos ainda necessário precisar o conceito de contingência, tal como ele é aqui assumido. O senso comum confunde facilmente o conceito de contingência com o "acaso" ou com "algo imprevisto". Essa compreensão deriva, igualmente, do uso da expressão "contingências" para denominar, no quotidiano, os acontecimentos casuais, imprevistos mas aqui assumimos contingência como algo que não sendo necessário, também não é impossível e, dessa forma, diz respeito à abertura fundamental da experiência humana no âmbito interpessoal e social: necessidade e possibilidade.

(Rorty, 1992). Nesta definição o conceito de contingência é resultado de uma dupla negação, primeiro da necessidade e, segundo, da impossibilidade. A necessidade da moderação da complexidade deriva dessa abertura fundamental do agir e perceber humano, possibilitando uma nova sensibilidade teórica para imprevisibilidades e possibilidades surpreendentes no campo dos acontecimentos.

É a capacidade para reescrever o familiar em termos não familiares e a competência para reconhecer o não familiar como possibilidade de interpelação usual. De forma a explicitar melhor o que queremos dizer recorreremos, uma vez mais, às palavras de Rosset, “a verdadeira alegria não é outra senão uma visão lúcida, mas assumida, da condição humana; a tristeza é a mesma visão mas consternada. Mais profunda é a tristeza, mais intensa é a alegria que a ultrapassa. Maior é a alegria, maior é igualmente a tristeza que a acompanha como sua sombra” (Rosset, 1999:92).

### **Referências bibliográficas**

- Gruen, A. (1995). *A Loucura da Normalidade*, Lisboa: Assirio & Alvim.
- Santos, B. (1993). *Modernidade, identidade e a cultura de fronteira*. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1-2): 31-52 (consultado online a 2 de Setembro 2010)
- Berger, P. & Luckmann, T. (1986). *La Construction Sociale de la Réalité*, Paris : Meridiens Klincksieck.
- Rorty, R. (1995). *L'espoir au lieu du savoir*, Paris : Albin Michel.
- (1992). *Contingência, Ironia e solidariedade*, Lisboa: Editorial Presença
- Rosset, C. (1999). *Loin de moi*. Paris: Ed. Minuit.

# DOM – SISTEMA DE RELAÇÕES ENTRE PESSOAS

Gastão Ribeiro Pereira Veloso<sup>1</sup>

José Luís Gonçalves<sup>2</sup>

**Resumo:** Adotando uma concepção de dom de inspiração maussiana, isto é, compreendendo a experiência de dádiva como uma relação de troca simbólica que tem a sua razão de ser na abertura ao outro, este texto reflete sobre a forma como esse tipo de relação se traduz na criação de vínculo social e influencia a forma como se pensa a sociabilidade. No essencial, entende-se que a complexidade da relação de dom não se deixa sucumbir por explicações lógicas que reduzem a realidade social a um universo apreendido por regras. O dom não pode ser explicado por uma lógica de reciprocidade autorreferencial que transcende os gestos concretos entre os autores da relação.

**Palavras-chave:** *Dom*, Alteridade, Reconhecimento, Gratidão

**Abstract:** Summary: Adopting a conception of maussiana inspired gift , that is , understanding the gift of experience as a symbolic exchange relationship that has its reason for being in openness to the other , this text reflects on how this type of relationship translates the creation of social ties and influences the way one thinks sociability . Essentially, it is understood that the complexity of the gift relationship does not let succumb to logical explanations that reduce the social reality to a universe

---

<sup>1</sup> Mestre em Pedagogia Social, FEP-UCP.

<sup>2</sup> Diretor da Escola Superior de Educação Paula Frassinetti, Porto. Membro do Gabinete de Filosofia de Educação da FLUP. Docente do Mestrado em Pedagogia Social (FEP-UCP).

apprehended by rules. The gift cannot be explained by a self-referential logic of reciprocity that transcends the concrete gestures between the authors of the relationship.

**Keywords:** *Dom*, Otherness, Recognition, Gratitude

## **Introdução**

Segundo o MAUSS – *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* - o dom constitui um verdadeiro paradigma nas ciências sociais, com uma decisiva importância socioantropológica, ética e filosófica. Tudo procede de uma assimetria fundamental: dar e receber constitui o modo como a vida humana se estrutura e representa a própria condição da vida. Por isso, o dom constitui um verdadeiro sistema de relações pessoa a pessoa, uma relação de troca simbólica que tem a sua razão de ser na abertura ao outro e na esperança de uma resposta. O que circula no dom é considerado “desvio”, “causa acessória” com um objetivo preciso: a criação e manutenção do laço social.

Na relação de dom ocorre a experiência do reconhecimento mútuo, baseada nas mediações simbólicas estabelecidas intersubjetivamente. Na base desta relação encontra-se uma assimetria originária garante da preservação da alteridade e do dom.

Generosidade, gratuidade e gratidão constituem a estrutura do dom, caracterizando-o como uma noção ética diferente da noção económica de troca.

Na sua complexidade e interioridade, o dom permite redescobrir as noções de intersubjetividade, de vínculo social e de sociabilidade que estão no âmago da ciência e filosofia da ação que denominamos de Pedagogia Social.

## **Dom – Sistema de relações *entre* pessoas**

Desde a publicação da obra *L'Essai sur le don* de Marcel Mauss até aos nossos dias, que o fenómeno do dom não deixou de ser objeto de viva reflexão e suscitou uma pluralidade de escritos entre antropólogos, sociólogos e filósofos. As razões deste interesse são múltiplas, mas duas devem ser destacadas: a preocupação de explicar a constituição do vínculo social - sem ceder às aporias das metodologias individualista e

holísticas dominantes – numa sociedade marcada pela individualização; a urgência de refletir sobre uma prática social onde se manifesta a dimensão ética da condição humana, suscitando um novo alento e vigor ao questionamento ético. Na sua complexidade e interioridade, a relação de dom permite redescobrir as noções de intersubjetividade, de vínculo social e de sociabilidade que estão no âmago da Pedagogia Social, enquanto ciência e filosofia da ação.

### **1. Dom e laço social**

Vários autores (muitos deles identificados com o MAUSS – *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*) defendem que o dom constitui um verdadeiro paradigma nas ciências sociais, evidenciando a sua importância positiva e normativa, sócio–antropológica, ética e filosófica.

Por dom entende-se toda a ação ou prestação efetuada sem expectativa, garantia ou certeza de retorno, o que significa que o dom comporta uma dimensão de gratuidade. Por outro lado, essa ação ou prestação tem em vista um objetivo preciso: a criação, manutenção ou regeneração do vínculo social, pelo que na relação de dom o laço social é mais importante do que aquilo que circula como bem ou “objeto”.

Marcel Mauss descobriu que o dom, na sua tríplice obrigação de dar, receber e retribuir, constituiu o fundamento socioantropológico, sobre o qual foram edificadas as sociedades antigas. Porém, o dom é tão antigo quanto contemporâneo e tudo procede, ontem como hoje, de uma assimetria fundamental. Dar e receber constitui o modo como a vida humana se estrutura: a partir do leite dado pela mãe e recebido pela criança, a vida tece-se através de gestos, palavras e sentimentos que continuamente se dão e se recebem. O dom representa, pois, a própria condição da vida e encerra, em si mesmo, um enigma: por que motivo fazemos dádivas? Por que motivo retribuimos?

Muitos autores (Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, Alvin Gouldner e outros) focalizaram a sua reflexão na estranha obrigação de retribuir. Alvin Gouldner (1960), por exemplo, sugeriu a existência de uma *norma de reciprocidade* com carácter universal. As pessoas dão porque sabem que haverá sempre retribuição. Estabelece-se um automatismo na relação social: dar significa a “abertura” da relação, enquanto retribuir estabelece a “normalização” dessa interação. Ora, explicar o dom nestes termos implica a existência, de antemão, de um vínculo social, quando é exatamente esse

vínculo que deverá ser explicado. Tanto mais quando o individualismo metodológico, paradigma dominante nos nossos dias, põe exatamente em relevo a questão da improbabilidade do vínculo social.

A complexidade da relação de dom não se deixa sucumbir por explicações lógicas que reduzem a realidade social a um universo apreendido por regras. O dom não pode ser explicado por uma lógica de reciprocidade autorreferencial que transcende os gestos concretos entre os autores da relação. O dom é propriamente relacional e constitui um sistema de relações de pessoa a pessoa. Deste modo, a reflexão sobre o dom deve por em evidência a “intenção imanente aos comportamentos” (Claude Lefort), a “mutualidade do dom” (na expressão de Paul Ricoeur para referir as trocas que ocorrem *entre* os indivíduos e a forma de reconhecimento simbólico imanente às relações interpessoais), procurando os fundamentos positivos e normativos imanentes à própria ação. E nesse exato sentido a reflexão poderá constituir-se uma filosofia da praxis no seio da pedagogia social.

Definimos o dom como toda a ação ou prestação efetuada sem expectativa, garantia ou certeza de retorno com o objetivo de criar ou manter o vínculo social. Esta afirmação põe em evidência a “natureza” da forma social instaurada pelo dom. A “coisa” dada pode ser objeto de um interesse (utilitário ou outro) ou ser apenas um “desvio”, uma “causa acessória” (Georg Simmel). No dom o que circula tem esse “carácter acessório”, uma vez que as partes não visam o objeto mas, pelo contrário, servem-se dele para construir a relação, o vínculo, a amizade. Por isso, a relação de dom não é uma relação económica, utilitarista (o que não significa que não tenha utilidade), mas uma *relação de troca simbólica* (troca-para-o-vínculo), ou seja, uma relação *propriamente ética* que tem a sua razão de ser na abertura ao outro e na esperança de uma resposta.

O que circula no dom, mais do que um valor de troca ou de uso, tem um *valor de vínculo ou valor de laço*, isto é, um *valor simbólico* que escapa ao cálculo, embora ele possa existir, enriquece o laço social e transforma os protagonistas. Dons e símbolos tornam-se coextensivos, o mesmo será dizer que não há dom a não ser daquilo que excede, por sua dimensão simbólica, o uso utilitário e funcional dos bens e serviços. (Caillé, 2002). A troca simbólica revela-nos que não somos objetos. Numa relação de dom, os sujeitos estão comprometidos entre si e com a relação que constroem mutuamente. O que circula no dom carrega um elemento pessoal, de certa forma uma

parte do eu. Todo o dom, termina pois sendo um dom de si que ultrapassa o mero valor de troca ou de uso.

Claude Lefort, ao colocar a ênfase “na intenção imanente aos comportamentos”, nomeadamente no gesto de dar e no sentido que os protagonistas do dom estabelecem por intermédio desse gesto, considera o dom como o ato através do qual o sujeito conquista a sua subjetividade, revelando-se para o homem e pelo homem.<sup>3</sup> Na realidade, a ideia de que o dom possa ser retribuído pressupõe que outrem é um outro eu que pode agir como eu; e este gesto de retorno confirma a verdade do próprio gesto do eu e a sua subjetividade. O ato de dar cria relação porque tanto é fazer o outro dependente de si como fazer-se dependente do outro ao aceitar que ele retribua. O doador convida, provoca o donatário, não tanto a dar uma contrapartida, como a ocupar a sua posição de doador. Deste modo, dar para que o outro dê não é equivalente a dar para receber.

A prática do dom constitui uma *forma* através da qual os sujeitos tomam consciência da sua subjetividade. Aldo Haesler (2002), baseando-se no pensamento de Georg. Simmel, afirma que o ser humano tem a capacidade de se apoderar reflexivamente de uma *forma* para estabelecer uma relação com o que lhe é exterior. Esta forma é o dom. Se damos e há retribuição, o outro será um homem ou um amigo; se damos e nada é retribuído, o outro será estrangeiro, exterioridade. Assim, o dom constitui um procedimento de exteriorização, pelo qual o ser humano “produz uma coisa” que permitirá, ao mesmo tempo, a partilha e a união com o outro. E esta “mediação pelo objeto” constitui o âmago do dom. Ele não é uma simples ação de uma pessoa sobre a outra, mas uma ação “mútua” que visa não só o estabelecimento, mas a manutenção da relação social.

Tudo se joga, porém, na maneira como se efetua a “mediação objetiva”. Uma condição fundamental impõe que os sujeitos do dom signifiquem mutuamente que a coisa dada não passa de um desvio, um suporte ocasional para significar o testemunho da relação. Quanto mais o objeto da mediação se revestir de um carácter acessório, residual, ocasional, tanto melhor sucedida será a operação de “sentido”, ou seja, melhor

---

<sup>3</sup> O antropólogo Nicholas McDowell relata a cena do encontro duas tribos melanésias que não se conheciam. Ambas julgaram que estavam a tratar com monstros até que uma das tribos propôs uma dádiva à outra. Foi então que cada tribo reconheceu que a outra era formada por homens. Os “primeiros encontros” entre grupos humanos que não se conheciam foram sempre efetuados de forma idêntica: exteriorização e apresentação de uma coisa, simbolização e reconhecimento (cf. Haesler, 2002).

será a qualidade da relação, mais pessoal, irreversível e insubstituível será o vínculo social estabelecido.

Na relação de dom ocorre a experiência do reconhecimento mútuo, baseada em mediações simbólicas estabelecidas intersubjetivamente. Paul Ricoeur (2006) chama a este processo de mutualidade do dom, destacando nesta expressão o carácter imanente das trocas “*entre* os protagonistas da troca”. No âmago da relação de dom encontra-se uma dissimetria originária entre o eu e o outro, entre o doador e o donatário que é afirmada sem dissimulações e que não anula a mutualidade, antes a fundamenta e sustém. É no “entre” da expressão “entre os protagonistas da troca” que se concentra a dialética da dissimetria entre mim e outrem e a mutualidade das suas relações.

A dissimetria é o garante da preservação da alteridade e da própria relação de dom. Dissimetria que é afirmada duas vezes: outro é aquele que dá e aquele que recebe; outro aquele que recebe e aquele que retribui. No ato de receber e na gratidão que ele suscita essa dupla alteridade é preservada.

Na verdade, de acordo com Ricoeur (2006) a admissão desta dissimetria recorda o carácter insubstituível de cada um dos parceiros da troca; um não é o outro; trocam-se dons, mas não lugares; mais ainda: ambos são doares e donatários, pelo que sujeitos da relação sem subordinação de um em relação ao outro. Por outro lado, a dissimetria preserva uma justa distância no cerne do dom, que protege da união fusional e integra o respeito à intimidade.

A forma como no dom se estabelece a relação e o vínculo social influencia naturalmente a forma como se pensa a sociabilidade. O holismo e o individualismo metodológicos pensam a sociedade supondo um dos termos pré-existente e, portanto, transcendente em relação à realidade que gera. O holismo parte de uma totalidade social dada e sempre presente que se impõe aos indivíduos; o individualismo metodológico parte dos indivíduos separados e livres, reduzindo tudo ao simples efeito das decisões de cada um. O dom adota um ponto de vista radicalmente imanente e horizontal, considerando que indivíduo e totalidade social são mutuamente transcendentos e que o vínculo social e a construção da sociedade nasce do conjunto das inter-relações que ligam os indivíduos e os transformam em sujeitos propriamente sociais (Caillé, 2002).

## **Dom, generosidade, gratuidade e gratidão**

A generosidade/ gratuidade / gratidão constituem a estrutura do dom, caracterizando-o como uma noção ética muito diferente em comparação, por exemplo, com a noção económica de troca.

Na tríade constitutiva do dom, dar-receber–retribuir, o primeiro termo funda o sistema, exprime o facto de o sistema ser livre ou indeterminado e revela que o dom é, em primeiro lugar, um dom! Dar constitui o gesto que inicia todo o processo. Refletir sobre ele significa colocar o dom na trilha da *generosidade* do primeiro dom que, mais do que suscitar ou exigir uma restituição, convida à resposta. Os inúmeros exemplos de dons generosos, como a doação de sangue e de órgãos e o voluntariado, só para dar dois exemplos comuns nos nossos dias, obrigam-nos a pensar a necessidade de ultrapassar uma conceção do ser humano enquanto um egoísta natural ou um sedento de poder. Teorias que se fixam de forma arbitrária no momento de receber e apresentam os indivíduos como movidos apenas pela expectativa desta receção, parecem esquecer um facto fundamental que a análise do dom revela: o desejo de dar é tão importante para compreender o ser humano como o de receber. Dar, transmitir, e retribuir são, pelo menos, tão essenciais como tomar, apropriar ou conservar. Ao *homo oeconomicus* contrapõe-se o *homo donator* (Godbout, 1997).

A generosidade é uma dimensão essencial na relação de dom e permite estabelecer uma ponte com o conceito de *agapè*, isto é, pensar que alguma coisa do “dar sem retribuição” da *agapè* acontece na prática do dom.<sup>4</sup> Na senda da generosidade do dom é legítimo falar, em vez da obrigação de retribuir, em resposta ao apelo proveniente da própria generosidade do dom inicial. E colocado nestes termos, imana do dom a aceitação do risco racional de que pode não haver retribuição, o assumir da incerteza quanto ao retorno, mas, também, a construção de uma relação marcada pela confiança e liberdade entre os sujeitos. Generosidade e gratuidade, confiança e liberdade operam no interior do dom e marcam a natureza e a qualidade da relação ética que a partir dele se estabelece.

---

<sup>4</sup> Na *agapè* há ausência de toda a ideia de equivalência que é, pelo contrário, fundamental no conceito de justiça. A *agapè* torna inútil a referência à equivalência uma vez que ignora a comparação e o cálculo. O modelo de “estado de paz” constituído pela *agapè* (expressão de Luc Boltanski) comporta uma generosidade que está também presente no dom fundador de todo o processo: a generosidade liberta das regras da equivalência que regem as relações de justiça - carácter unilateral da generosidade da *agapè* (cf. Paul Ricoeur, 2006).

De acordo com Comte-Sponville (1995), a generosidade é a virtude da dádiva e nela não se trata de “atribuir a cada um o que é seu” (justiça), mas de oferecer o que não é seu, é meu e que lhe faz falta. A generosidade exprime na relação eu-tu, não uma simples reciprocidade ou simetria exigida pela justiça, mas uma relação assimétrica, marcada pelo “excesso” do dom. Não se pode dar senão o que se possui e, portanto, a generosidade está associada à liberdade pessoal e autodomínio.

O tema da *gratuidade* é central na problemática do dom, mas também fonte de ambiguidades que encontram a sua raiz na interpretação do dom a partir do sistema mercantil dominante. De acordo com este modelo, a existência de dons gratuitos é uma mentira. Além disso, a constatação de que há retribuição no sistema de dom – dado posto em evidência por Marcel Mauss e objeto central de muitos estudos – conduziu à conclusão de que, ou o dom não é gratuito ou, sendo ele por natureza e definição gratuito, então não existe. Que sentido tem, pois, falar em “gratuidade” quando colocado em referência ao dom?

A gratuidade do dom expressa-se, desde logo, na existência de dons unilaterais, dons livres que não nascem do cálculo e não exigem retribuição (como a doação de sangue e órgãos, o voluntariado, o dom às crianças, entre casais e familiares, a herança...). Por outro lado, a gratuidade faz surgir qualquer coisa inesperada. O dom é sempre nascimento e conceção de algo que não estava previsto, uma “graça” que surge no “movimento da alma” em direção ao outro.

O dom é gratuito, espontâneo e, muitas vezes, unilateral. Mas se dar sem esperar retorno é a condição do dom, dar sem supor que o dom vá ser recebido e sem a esperança de uma resposta não faz sentido. O dom, embora dado gratuitamente, não pode ser pensado na ausência de desejos e de sentimentos. O desejo de criar ou alimentar uma relação está implícito em cada doação que a gratuidade do gesto não procura negar.

Porém, quando a retribuição existe, ela é desigual porque o dom não procura a igualdade ou a equivalência mercantil. O dom pede, sim, um contra-dom cujo valor depende da relação entre as pessoas; nele tudo está na forma e no gesto. O dom está inscrito num sistema diferente do mercado que permite vê-lo como um gesto gratificante tanto para aquele que o faz como para quem o recebe. Há, portanto, dons gratuitos no sentido de que, para quem os realiza, o gesto é totalmente satisfatório *em si mesmo* e sem necessidade de retribuição de tipo material. Resulta daqui outra

característica essencial: no dom há prazer. Prazer que está ligado à liberdade e reforça a ideia de ausência de constrangimento no dom, a marca do laço social.

O carácter que no dom autêntico marca a ação – daquele que dá e daquele que recebe e retribui – é a *liberdade*. A lógica do dom é uma lógica de profunda liberdade: o doador dá gratuitamente sem nenhuma obrigação e sem poder pretender um contra-dom; o donatário recebe livremente o dom e pode livremente decidir devolvê-lo.

No dom, quanto mais o doador tem a convicção de que o outro retribuiu sem obrigação, mais esse seu gesto adquire valor pois significa que o outro agiu fundamentalmente para alimentar a relação. O doador quer, em primeiro lugar, que a retribuição seja livre e, portanto, incerta. O dom é o palco onde se desenrola um laço social livre. Quanto mais o gesto do dom é vivido como incondicional, mais ele reforça o laço social quando é estabelecido.

Segundo P. Ricoeur (2006), no processo dar – receber - retribuir, receber constitui uma espécie de “plataforma giratória”, na medida em que a forma como o dom é aceite, suscitando ou não *gratidão* no donatário, determina o facto de este se sentir ou não obrigado a retribuir. Mais. A *gratidão* orienta a retribuição no sentido de uma generosidade igual à que suscitou o dom inicial. A *gratidão* recompõe a relação entre dom e contra-dom. Coloca de um lado o par dar-receber e do outro o receber-retribuir. Esta separação é na realidade uma inexatidão dupla: quanto ao valor e quanto ao prazo temporal. Sob o regime da *gratidão*, os valores dos presentes trocados são incomensuráveis em termos de custos mercantis; quanto ao tempo conveniente para retribuir, ele tampouco tem uma medida exata, marca da *agapè*, indiferente ao retorno, sob a troca de dons. A separação entre o par dar-receber e o par receber-retribuir é estabelecida e superada pela *gratidão* e estabelece a troca de dons sob o signo de uma ética da *gratidão*.

### **Referências bibliográficas**

- Caillé, A. (2002). *Antropologia do Dom*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Comte-Sponville (1995). *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. Lisboa: Editorial Presença.
- Godbout, J. (1997). *O Espírito da Dádiva*. Lisboa: Instituto Piaget.

- Gouldner, A. (1960). *The norm of reciprocity: a preliminary statement*. American Sociological Review, vol. 25, 2, 161-178.
- Haesler, A. (2002). A Demonstração pela dádiva. In Paulo Henrique Martins (Org.), *A Dádiva entre os Modernos, discussão sobre os fundamentos e as regras do social* (pp. 137-160). Petrópolis: Editora Vozes.
- Ricoeur, P. (2006). *Percurso do Reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola

# O PAPEL DA DÁDIVA NO TEATRO DA ECONOMIA – O SIGNIFICADO ANTROPOLÓGICO DO PRESENTE<sup>1</sup>

Henrique Luís Gomes de Araújo<sup>2</sup>

**Resumo:** Este texto parte do tratamento de dados empíricos, relativos à economia da dádiva quer em sociedades tradicionais, quer nas sociedades globalizadas de hoje, para apresentar o estado da arte daquela, por comparação com a economia de mercado. Se nas primeiras, o retorno de que falava Marcel Mauss, manifesta-se claramente, nas segundas, tal não é hoje evidente. Assim, mais do que nunca se constata que a economia da dádiva experimenta o *double – bind* de, ao ser presente (no duplo sentido substantivo e verbal), anular-se com a sua diluição na simultânea animação da economia do mercado. A hipótese antropológica que este texto formula é a de que a presentificação do “tempo vivido” hoje, o instante, ser algo mais do que ele próprio: um indício da saída extraordinária, paradoxal e atemporal daquele *double - bind*, a (impercetível) manifestação do poder da eternidade nos seres humanos e nas suas comunidades.

**Palavras -chave:** Dádiva; Presente; Economia

---

<sup>1</sup> O autor agradece à Dr<sup>a</sup> Raquel Campos Franco da Faculdade de Economia e Gestão da Universidade Católica Portuguesa o fornecimento de dados indispensáveis à redação dos pontos 2 e 3 do presente texto.

<sup>2</sup> Docente da UCP, Investigador do CEDH.

**Abstract:** The starting point of this text is the study of empirical data relative to the gift economy, whether in traditional societies or in the globalized societies of today, in order to look at its present “state-of-the-art” compared with the market economy.

If, in the former, the reciprocal “return” of which Marcel Mauss speaks is very evident, it is not so clear today in the latter. Thus, now more than ever, it can be stated that the gift economy shows a “double-bind” in being present (in its meaning as both noun and verb) and being diminished with its dilution in the simultaneous liveliness of the market economy. The anthropological hypothesis that this text formulates is that the contemporization of “time lived” today, the instant, should be something more than itself: an indication of an extraordinary, paradoxical and timeless result of the same “double-bind”, the (imperceptible) manifestation of the power of eternity in human beings and in their communities.

**Keywords:** Gift; Present; Economy

## **Introdução**

Em 1998, tive a oportunidade de escrever:

Os presentes de batizado e de casamento, pelo aniversário natalício ou pelo Natal, ou ainda, por um dos muitos “dias de... (do Pai, da Mãe, de S. Valentim, etc.) – para já não falar dos presentes “generosamente” oferecidos pela promoção de vendas das múltiplas empresas que animam o mercado, são bem a expressão de dádivas que o mercado maximiza. Emoções e afetos são investidos na forma de presentes que, associados a festas e convites, circulam pela rede das relações sociais, constituindo uma economia própria a que Franz Boas (1895), Marcel Mauss (1923 - 24), Emile Durkeim (1939), Lévi-Strauss (1950), Remo Guidieri (1964), Georges Bataille (1967), Marshall Sahlins (1972), Maurice Godelier (1996), entre outros, dedicaram partes significativas da sua obra (1998, 153).

Já depois dessa data, outros autores como Mary Douglas (1999), J.T. Godbout (2000) e, entre nós, Raul Iturra (2002), Adolfo Yánez Casal (2005) e Raul Iturra (2007), publicaram sobre o mesmo tema.

Escritos na última década do séc. XX e na primeira do século XXI, estes textos inscreveram-se num (con)texto de crescente amplitude dos problemas eco – socio – culturais – económicos e políticos e de dificuldade de regulação dos mesmos por parte do mercado, do estado e das organizações internacionais.

A economia da dádiva foi, nesse entretanto, ultrapassando o domínio da vida privada e das relações pessoais, a que esteve circunscrita durante centenas de anos, para voltar a aparecer, nas sociedades globalizadas de hoje, como uma condição *sinae qua non* da vida social, da sua reprodução e desenvolvimento. Nestas, os chamados “Terceiro Sector” e “Sector Não Lucrativo” circulam bens e serviços como formas de dádivas *sui generis* em redes de solidariedade entre desconhecidos, feitas sem o recurso a relações pessoais e sem quaisquer expectativas de retorno ou retribuição (Casal, 210). Estas dádivas são mediadas por instituições organizadas, privadas, não distribuidoras de lucros, autogovernadas e voluntárias (Campos *et al.*, 5 - 7).

Mais recentemente ainda, o contexto em que este texto foi escrito – a crise financeira e económica internacional atual (2008 – 09), com a conseqüente contração da produção industrial e potenciada por uma crise de expectativas de grandeza equiparável, tem vindo a evidenciar de forma espetacularmente sombria, a necessidade da libertação da desregulação e da decadência anteriormente reinantes que justifique a dádiva da criação de novas organizações que inovem um ciclo de desenvolvimento sustentado global (Caraça, 2009). Também aqui a economia da dádiva surge, assim, de modo ainda mais premente e inovador.

Este texto, escrito em Março de 2009, tem como objetivo, discutir a pertinência da economia da dádiva, no contexto das sociedades globalizadas de hoje. Para tal, utiliza o método comparado da Antropologia.

## **1. A Economia da Dádiva e a Economia do Mercado**

Ora, é bem conhecida a questão formulada por Mauss:

Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades arcaicas, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe

na coisa que se dá que faz com que o que a recebe a retribua? (1923 – 24, 148).

A ela, ele próprio respondia: o carácter voluntário, aparentemente livre e gratuito, mas no entanto constringente e interessado, das três prestações de: *dar, receber e retribuir*.

Em 1998, tive também a oportunidade de escrever:

*O potlatch* Kwakiutl do Canadá – estudado por Marcel Mauss e Franz Boas -, o kula trobiandês da Melanésia – analisado por Mauss - e o *intichiuma* arunta da Austrália - examinado por Émile Durkheim -, são formas de dádiva (...). Em todas elas, o chefe convida o rival para uma cerimónia em que o esbanjar dos bens oferecidos é uma manifestação do seu *mana* ou *hau* (Polinésia), da sua “face” (China) ou da sua “honra” (Europa). Por um lado, dar um presente a alguém é apresentar alguma coisa de si próprio; e, por outro lado, receber um presente de outrem é também aceitar algo da sua essência espiritual (Mauss, 1950: 161), vendo-se na posição de retribuir mais do que o recebido (idem: 359). Quando este objetivo ideal não é atingido, cria-se uma hierarquia com a aliança entre chefe e vassalo (idem: 269). Compreende-se que, através da dádiva de presentes, festins, etc., os clãs, as tribos, os grupos comuniquem entre si, se ajudem e se aliem. Deste modo, os povos conseguem substituir a guerra, o isolamento e a estagnação, pela aliança, o presente e o comércio (idem: 278). (...) Em *L’ Abondance des Pauvres* (Guidieri, 1984) faz a análise crítica do conceito de dádiva tal como apresentado por Mauss: na realidade, diz ele, toda a dádiva é uma falsa dádiva, é um empréstimo e não propriamente uma pura dádiva, já que a retribuição é feita com base num juro acrescido. As coisas que assim circulam, são coisas preciosas, dotadas de virtude, são, em suma, sacra, dão mana, alma, força, poder a quem as possuir; são, em última análise, valores e não moedas (1998, 164 – 166).

Ora, diz Mauss, esta troca de presentes é diferente da troca de mercadorias. A racionalidade da economia de mercado surge, assim, “fria” e “calculista”, por

comparação com aquela, na justa medida em que o cálculo económico opera sempre com o objetivo de maximizar os lucros dos investimentos realizados, a partir da informação que continuamente lhe chega, das flutuações dos preços das mercadorias, em consequência das variações da sua oferta e procura no mercado.

O método da Antropologia permite, assim, a comparação entre duas formas de economia: a da dádiva e a do mercado.

<b>A economia da dádiva</b>	<b>A economia do mercado</b>
Direitos pessoais	Direitos reais
“Antieconómica”	“Económica”
Mobiliza o grupo	Mobiliza o indivíduo
“Desinteressada”	“Interessada”

Parece assim, estarmos hoje já longe das três obrigações, dar, receber e retribuir das *sociedades arcaicas* estudadas por Marcel Mauss. Estaremos?

## **2. O Terceiro Sector e o Sector Não Lucrativo**

De facto, todo um sector<sup>3</sup> de organizações voluntárias (Campos *et al.*, 2005) da economia da dádiva tem vindo a ganhar visibilidade e o conceito de economia social renasceu<sup>4</sup>, como prova a sua adoção pelas instituições da União Europeia (Andrade, A. e Raquel C. Franco, 2007).

T. Godbout (2000)<sup>5</sup> apresentou um esquema das formas atuais da economia da dádiva, segundo o qual, para além das dádivas entre parentes, nas redes de sociabilidade primária, há as dádivas para com desconhecidos e refugiados – as que se produzem, por exemplo em situações de calamidade como *tsunamis*, terremotos, guerras ou pandemias -, ou outras que vão desde a do “bom samaritano” e a da assistência, mais habitual e permanente (como, entre nós o Banco Alimentar), `a dos grupos de entre -ajuda, muito mais estruturados, género “alcoólicos anónimos” ou os LETS (Local Exchange Trading

<sup>3</sup> Com denominações e conotações semânticas diversas: “Terceiro Sector”, “Sector não Lucrativo”, “Sector das Organizações não Lucrativas”, “Organizações não Governamentais” (ONG.s) (Andrade, A. e Raquel C. Franco, 2007).

<sup>4</sup> Roque Amaro (Santos, 2005), citado por Andrade, A e Raquel C. Franco ( 2007).

<sup>5</sup> Citado por Adolfo Casal (2005)

System) ou SEL (Systèmes d'Échange Local), passando pelo voluntariado, a filantropia, a dádiva de órgãos, a adoção. A maior parte destas ações são usualmente designadas por “Terceiro Sector”, categoria esta que pretende englobar a circulação de bens e serviços à margem dos mecanismos do estado e do mercado (Casal, 2005).

Num outro enquadramento conceptual e semântico, a análise levada a cabo por investigadores da Universidade Católica Portuguesa sob os auspícios do Projecto Comparativo do Sector Não Lucrativo da Universidade de Johns Hopkins (Campos *et al.*, 2005), define este sector como composto por “entidades que têm cinco características: organizadas, privadas, não distribuidoras de lucro, autogovernadas e voluntárias” (Franco, 6). Assumem uma variedade de formas legais que vão desde as Associações às Fundações, passando pelas Instituições de Desenvolvimento Local, pelas Misericórdias, Museus, Organizações não-governamentais para o desenvolvimento, Associações mutualistas e cooperativas (destas só as Cooperativas de Solidariedade Social e as Cooperativas de Habitação e Construção, são as únicas que estão especificamente por lei proibidas de distribuir lucros). Com a inclusão de Portugal, os dados comparativos sobre este sector atingiram o número de 38 países abrangidos pelo projeto da John Hopkins. O resultado que talvez mais ressalta deste estudo é o de, excluindo as organizações de culto, sobre as quais a maioria dos países não dispõe de dados, a força de trabalho do sector da sociedade civil – remunerada e voluntária – varia de um valor tão elevado quanto os 14,4% da população economicamente ativa na Holanda para um valor tão baixo quanto os 0,4% no México, com uma média de 4,5% no total. O número para Portugal, 4,0%, é ligeiramente inferior à média internacional e bastante inferior aos valores da maioria dos países da Europa Ocidental. Contudo, está a par do de outros países do Sul da Europa, Espanha e Itália (Franco, 12).

### **3. O Trabalho Voluntário: a “Dádiva do Tempo”**

Se, por um lado, a designação “terceiro sector” parece pretender constituir-se como frágil e voluntarística, conceptualmente distinta das de “sector público” e de “sector privado”, a designação “sector não lucrativo”, parece, por outro, ser mais realista na sua relação com estas últimas.

Aliás, parece ter sido este o entendimento do legislador (Lei nº 71 / 98 de 3 de Novembro. Bases do enquadramento jurídico do voluntariado) ao definir no nº 1 do seu artigo 4º as organizações promotoras do voluntariado como “as entidades públicas da administração central, regional ou local ou outras pessoas coletivas de direito público ou privado, (...)”.

Mas mais significativa é a inclusão iterativa do adjetivo “livre” na definição de voluntário que dele dá o mesmo ordenamento jurídico no ponto 1 do artigo 3º: “O voluntário é o indivíduo que de forma livre, desinteressada e responsável se compromete, de acordo com as suas aptidões próprias e no seu tempo livre, a realizar ações de voluntariado no âmbito de uma organização promotora”. A expressão do legislador “tempo livre” não é de significado unívoco e evidente, mas isso não impede a antropologia jurídica de admitir a hipótese de um tempo que, por opção responsável, “se dá”. A quem? Ao “outro”, à comunidade e através deles, em última análise e síntese, a si próprio.

Tal aceção parece encontrar reforço interpretativo no ponto 1 do artigo 2º que define o voluntariado como “o conjunto de ações de interesse social e comunitário realizadas de forma desinteressada por pessoas (...)”. O trabalho voluntário parece pois configurar-se como um trabalho cujo tempo de duração é um tempo de dádiva que garanta, quantas vezes com carácter de urgência, a continuidade da vida pessoal e comunitária.

#### **4. Os Sistemas de Troca e de Aliança: Reciprocidade e Rivalidade**

Qual a semântica antropológica dessa garantia?

Os sujeitos reproduzem-se e desenvolvem-se biológica e sócio - culturalmente nos seus grupos e entre estes. A reprodução bio – psico – eco – sócio – cultural – económica e espiritual é o processo pelo qual num grupo social os sujeitos não consomem todos os bens que produzem ou criam, mas guardam uma parte deles para o seu desenvolvimento ou seja para começar, recriar e continuar a sua vida, na geração seguinte.

E o que é um *bem*? É todo o recurso natural ou humano, material ou simbólico que, sendo objeto de uso, circulação, distribuição e consumo, é salvo da erosão deste último

para ser entregue, em última análise, à geração seguinte, sendo essa salvaguarda feita em conformidade com a natureza de cada um deles.

O bem *x* que A retira do circuito económico e, assim, guarda e salva da usura que as trocas comportam, servindo de garantia de futuro para as novas gerações, vai acabar por ser reintroduzido, mais tarde ou mais cedo, nessa economia monetária. Nesse momento, faz-se presente (na dupla semântica verbal e substantiva) a B no palco do teatro dos atores da economia de mercado e, reconhecido por todos como dádiva, como excesso (*gr.hubris*) dum desejo de dar de A a B, experimenta então, paradoxalmente, as consequências da rivalidade da sua assimetria: a redução à sua caricatura (afinal, dizem, ela não é “pura” nem “desinteressada”) e mais: experimenta a sua própria anulação ao ser introduzida na economia das trocas que tinha acabado de vir reanimar<sup>6</sup> (5).

Importante é assim enfatizar que a garantia da transmissão dos bens guardados, embora esteja fora da circulação monetária, articula-se temporalmente com ela, através dos sistemas de trocas e de alianças (entre sujeitos, grupos, famílias, empresas, etc., gerado pelo primeiro) que as relações de reciprocidade e de rivalidade em cada *hic et nunc* determinam e permitem. Se, por um lado, o conceito de reciprocidade aparece intimamente associado ao de simetria, o de rivalidade, aparece, por outro, conotado com o de assimetria.

No entanto, a história das organizações revela como esta transmissão está temporalizada, de modos diferentes, ao longo de três gerações – a primeira, a dos fundadores ou dos conquistadores; a segunda, a dos seguidores ou continuadores; a terceira, a dos reformadores ou dos dissipadores. É sobre esta última geração que impende a função mais decisiva em termos da continuidade e do futuro da organização, pois, não tendo tido os seus agentes contacto pessoal com os comportamentos e a ética dos fundadores (o que não se passa com a segunda), procura na reforma da instituição a manutenção dos privilégios da riqueza material ou simbólica entretanto adquirida (Caraça, 2009). Estas mudanças na permanência dos sistemas, assumem regularidades diferentes, quando estes são observados de “fora” ou a partir “de dentro”.

Assim, como todos os sistemas naturais e / ou humanos observados “de fora”, estes sistemas estão sujeitos a retro - ações positivas ou negativas que originam ciclos que se organizam em quatro grandes fases: de expansão (sob o efeito de retro - ações positivas), de estabilidade (dominada por retro - ações negativas), de decadência (sob o

---

<sup>6</sup> Vide p. 11

efeito de uma perturbação exterior que desencadeia retroações positivas que arrastam o sistema para fora do seu domínio de estabilidade) e de reorganização (durante o qual é criada uma nova organização que conduz o sistema a um novo domínio de estabilidade). É a libertação da fase de decadência, é a salvação dos sistemas eco-humanos que vai justificar a dádiva de um dado bem, num presente<sup>7</sup>.

Nestes sistemas – vistos agora “de dentro” -, os bens trocados (*x, y, z, etc.*), entre as pessoas (singulares ou coletivas) A e B (de A para B e de B para A, simultaneamente ou em tempos diferidos) são a realização (material e / ou simbólica) da reciprocidade entre A e B. Mas na realidade bio-psico-socio-cultural, esta relação não é simplesmente diádica (só entre A e B), mas, na realidade, triádica (entre A, B e C), tal que o bem (*x, y, z, etc.*) que A e B trocam entre si, é sempre, implícita ou explicitamente, desejado por um C (Girard,1972)<sup>8</sup>. As relações de reciprocidade experimentam, assim, as limitações que lhe são postas pelas relações de rivalidade.

Deste modo, o sistema de trocas pode evoluir no sentido da sua intensificação e, portanto, no sentido do reforço do sistema de alianças entre os indivíduos e os grupos, no sentido da sua reprodução e desenvolvimento bio-psico-socio-cultural (fase de expansão do sistema). Mudanças deste tipo, denominadas de tipo 1<sup>9</sup>, ou seja, mudanças no sistema, ocorrem também, durante o equilíbrio deste (fase de estabilidade). No entanto, mais tarde ou mais cedo, o sistema de trocas vai involuir no sentido da sua rarefação (fase de decadência), e, assim, no sentido da extinção do sistema de alianças, o que prenuncia agora a necessidade de mudanças de outro tipo, chamadas de tipo 2<sup>10</sup>, isto é dizer, mudanças de sistema. Significa isto que esta involução no sentido da extinção do sistema poderá ou não ser seguida de mudanças de tipo 2 que criem condições de libertação da fase de decadência em que o sistema se encontrava, de inovação sistémica (fase de reorganização), que, qual metáfora da *fénix renascida*, justifique a dádiva de novo futuro para o grupo e para a sociedade, com estrutura e comunidade renovadas.

---

<sup>7</sup> Como bem mostraram Paul Dumouchel e Jean Pierre Dupuy (1979), ob. cit., pp. 51,57 e 58.

<sup>8</sup> Como bem mostraram Paul Dumouchel e Jean Pierre Dupuy (1979), ob. cit., pp. 51,57 e 58

<sup>9</sup> A **teoria dos grupos** (Evariste Galois, 1832), fornece um modelo para pensar o tipo de **mudanças** (de **tipo 1**) que se produz no interior de um sistema que, ele próprio, permanece invariante (Watzlawick *et al.*, 1975: 21 - 30).

<sup>10</sup> A **teoria dos tipos lógicos** (Alfred Whitehead e Bertrand Russell, 1910 – 1913; Ludwig Wittgenstein, 1921; Kurt Godel, 1931) não se ocupa do que se passa no interior de uma classe, mas fornece um modelo para analisar as **mudanças (sistémicas ou de tipo 2)** que modificam a estrutura do sistema (Watzlawick *et al.*, 1975: 24 – 30).

Em síntese: para que um grupo, uma comunidade ou mesmo uma sociedade (inclusive a internacional) tenha futuro, terá que reforçar as relações de reciprocidade não violenta (solidariedade social, economia social, defesa da família, integração multi – étnica, regulação, etc.) e diminuir as relações de reciprocidade violenta (guerra, terrorismo, corrupção económica, criminalidade, violência doméstica, pedofilia, etc.). O “olhar” “de dentro” do sistema integra-se, assim, no “olhar” a partir “de fora” do mesmo (não sendo o inverso, como sabemos, possível).

## 5. A Utopia do Amor e a Violência

No primeiro caso, em que as mudanças são de tipo 1 (fases de expansão e de estabilidade), o sistema de trocas materiais e / ou simbólicas funcionam em contextos de contenção das relações de rivalidade, o que permite ser dominado pela utopia<sup>11</sup> de relações de reciprocidade não violenta ou amorosa, querendo esta expressão designar um tipo de relações tal que, o que a define, é a simetria no reconhecimento da essencialidade da identidade dos seres humanos A, B, C, etc. Os seres humanos amam-se sempre que conseguem entreconhecer-se como tais, para além das máscaras de que são portadores e que os diferenciam uns dos outros como atores (homens e mulheres, novos e idosos, ricos e pobres, brancos e de cor, “loucos” e “normais”, artistas e políticos, agentes económicos e voluntários, etc.). O amor é, neste sentido, essa dádiva feita por seres humanos que se tomam e se sentem como essencialmente idênticos - no facto de todos estarem indelevelmente marcados pelo nascimento, o sofrimento, o amor e a morte<sup>12</sup>-, para além das suas diferenças acidentais, sejam elas de género, geracionais, étnicas, económicas, religiosas ou sociais. Doutro modo: o amor é o reconhecimento recíproco e utópico do carácter essencial<sup>13</sup> da identidade que os seres humanos em presença guardam em si e entre si, simultânea e complementar com o reconhecimento recíproco do carácter acidental<sup>14</sup> das diferenças (por muito significativas que elas sejam) que os atores em presença evidenciem. No limite, o amor é a *poesis* da comunidade, é a utopia (Gomes de Araújo, 2004) desse excesso (*gr. hubris*) de desejo (Vieira, 2003) de

---

<sup>11</sup> Cf.o duplo sentido deste termo em Thomas Morus: gr. *eu – topos*, a região da felicidade e da perfeição e gr. *ou – topos*, a região que não existe em parte alguma, ou os dois.

<sup>12</sup> a que Karl Jaspers chamaria de “situações – limite”.

<sup>13</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII

<sup>14</sup> Idem

dar (ou dádiva) a que todos podem ter acesso e que a muitos leva a precipitarem-se na vertigem (cujo termo *ad hoc* é o de “paixão”) da ultrapassagem dos limites impostos pelo egoísmo, o individualismo, o narcisismo e a recusa em partilhar os bens, sejam eles materiais ou simbólicos. A hipótese que aqui formulo é a de ser próprio da relação amorosa, o intensificar da circularidade e da simetria das trocas materiais e simbólicas e, assim, o melhor pretender garantir a sua reprodução e desenvolvimento bio – psico - socio - cultural.

Mas nestas fases de expansão e de estabilidade dos sistemas de trocas e de alianças em que se verifica uma acumulação de riqueza, material e simbólica, esta confere aos seus detentores, sempre na realidade temporários, um poder (em gr. *kratos*) que vai fazer perverter as relações (horizontais) de intersubjetividade amorosa ou não violenta que os membros da comunidade alimentavam entre si, criando, agora, entre eles relações (verticais) de intersubjetividade violenta. O que quer isto dizer? Quer dizer que a fugaz percepção luminosa da essencialidade das semelhanças entre os membros de uma comunidade (de irmãos, de uma *filadélfia*, à grega ou de uma *Gemeinschaft*, à alemã), é pervertida no sentido de se transformar na percepção alienada (do lat. *alienus*, *i*) de que as diferenças entre os membros da estrutura hierárquica, seriam, pelo contrário, essenciais. A conservação, sempre transitória, dos bens, confere aos seus detentores o poder de não se entreconhecerem como semelhantes, para passarem a, ilusoriamente, se entreconhecerem como radicalmente alheios uns aos outros.

A violência gerada pelo processo de acumulação, conservação e recusa de dar os bens, tem que ser destruída, sob pena de implodir no interior do grupo e de, assim, criar uma ameaça entrópica à sua unidade. É a fase de decadência do sistema social, propiciadora de mudanças de tipo 2. Neste caso, o sistema de trocas materiais ou simbólicas, é dominado por relações de rivalidade, o que o torna refém de relações de reciprocidade violenta, na medida em que esta condensa-se na afirmação da pretensa essencialidade das diferenças, para de seguida melhor as poder destruir e dissolver numa indiferenciação caótica, anárquica e generalizada. Compreende-se, assim, que a violência, representando como essencial o que é, na realidade objetiva, apenas acidentalmente diferente, amortença a intensidade das trocas materiais e simbólicas e, deste modo, propicie a autodestruição do grupo e a extinção da sua reprodução bio – eco - psico - sócio – cultural - económica e espiritual e / ou da própria sociedade.

## 6. A Libertação, a Dádiva e a Confiança: Religião e Economia

O que pode vir salvar os sistemas de trocas e alianças desta ordem injusta que os corrói ou mesmo dilacera e estilhaça e propiciar a sua reorganização? Um processo sacrificial, com dois poderes intimamente articulados, em que o primeiro serve de justificação<sup>15</sup> ao segundo: o da libertação e o da dádiva (Turner, 1969). Exterior ao sistema social ou representado como tal, o primeiro baseia-se em Deus, nos espíritos e nos antepassados e exerce-se, segundo o eixo vertical da estrutura social, em torno da metáfora da morte. O segundo, interior ao sistema e baseado na força, na riqueza, na autoridade, no estatuto e na tradição, exerce-se segundo o eixo horizontal da comunidade, em torno da metáfora do (re)nascimento. A libertação pretende garantir a purificação da estrutura social, isto é dizer, a contenção das relações de reciprocidade violenta (*v. gr.* corrupção) e a consequente reestruturação do sistema social (mudanças de tipo 2), na condição de a dádiva garantir, ao mesmo tempo, pelo seu lado, a destruturação da ordem iníqua e o consequente reforço da fé dos crentes, das relações de reciprocidade amorosa e a redefinição da identidade da comunidade ou, simplesmente, do grupo. Doutro modo: o poder desta enfatiza a interioridade da ação dos sujeitos, enquanto que o poder do primeiro enfatiza o carácter institucional dessas ações.

Para que tal se verifique, para que o duplo poder da libertação e da dádiva exerça aqueles efeitos no seio do grupo, tem que haver confiança nos sujeitos, individuais ou coletivos. Segundo o *Grande Dicionário* de Cândido de Figueiredo, esta é “uma entrega com segurança” (*sic*), ou seja, é uma intersubjetividade positiva tal que, nessa rede, cada sujeito que a ela pertença, sinta que pode ousar projetar-se como sujeito autêntico, sujeito entre outros sujeitos, com um rosto entre outros rostos, comunicando a outros e recebendo deles a margem de liberdade do seu sentido criador e, nessa medida, comandando a partir de dentro as máscaras de que dispõe no teatro da representação social, não se sentindo, pois, necessariamente constrangido a ter sempre que se esconder e a se proteger, trémulo de medo e de fingimento, atrás de máscaras que o tentam moldar e manipular, a partir de fora, ou seja, a partir do palco social.

Esta intersubjetividade positiva em que cada sujeito surge com a sua dupla natureza de ator - portador de máscaras -, e de ser - que por detrás delas insufla um rosto -, esta confiança é, na sua natureza, religiosa. Aliás, o termo latino *confidere*, derivado de

---

<sup>15</sup> Catecismo da Igreja Católica, 1993: 429

*fides, ei*, “fé”, origem do termo português confiar, revela, melhor do que este, o sentido de “ter fé com”, de “ter uma fé solidária”.

Mas este termo - chave da linguagem religiosa, é-o também da linguagem económica, como o dicionário acima referenciado também mostra, por exemplo, na variante semântica “dar em depósito com segurança”. Como todos sabemos, na atividade bancária e empresarial, a confiança entre os parceiros financeiros e económicos é essencial ao bom sucesso dos negócios.

Os que conhecem, por exemplo, o Douro e a antropologia empresarial das suas casas do vinho do Porto, sabem do valor da palavra dada nas relações contratuais com os lavradores durienses (Gomes de Araújo, 2001). E entre os muitos estudos sobre a matéria, é conhecido, como exemplar, o estudo de Lionel Caplan sobre Wall Street em que justamente é evidenciado o fator confiança nas ordens de compra dos corretores da bolsa de Londres. Este tem sido, aliás, o termo - chave de toda a discussão político – económico – financeira em torno da atual (2008-09) crise financeira e económica internacional.

Quero com estes casos enfatizar que aí onde a racionalidade económica e financeira parece imperante, manifesta - se, contida, a racionalidade religiosa, cultivada esta na rede das relações intersubjetivas onde o afetivo e o emotivo têm, afinal, papel nas relações económicas. A pertença do termo - chave confiança a dois léxicos semânticos tão aparentemente diferentes como o religioso e o económico, não significa simples coincidência, mas antes sinal das mútuas articulações entre a religião e a economia<sup>16</sup>.

## **7. A Dádiva e o Tempo**

A finíssima análise sobre a dádiva feita em *Donner le Temps* (Derrida, 1991), não permite contudo, ao seu autor, libertar-se da obsessão e do seu próprio ensimesmamento (1991,19) na impossibilidade do *double-bind* que ele nela constata: “se o dom aparece ou significa, se ele existe ou é apresentado *como dom*, como o que ele é, então ele não é, anula-se” (1991, 42). Doutro modo: embora diagnostique magistralmente, até à exaustão, aquela problemática, tal *esprit de finesse* – como diria Pascal – , parece não ser suficiente para lhe permitir resolver um paradoxo que sendo da dádiva em geral,

---

<sup>16</sup> É muito pertinente para a discussão desta problemática, a hipótese que iterativamente ao longo do seu trabalho, Raul Iturra vem apresentando (2002, 15-41).

acaba afinal, por ser dele próprio, na medida em que a dádiva que esta sua obra representa estaria também, ela própria condenada a, sem saída, ser anulada.

Ora Derrida parece desconhecer ou esquecer que a dádiva só pode ser compreendida no contexto de processos sacrificiais, pois é neles que ela existe, em íntima articulação com outro poder – o da salvação ou libertação, como atrás descrevi, na esteira de Victor Turner (1969). Derrida reflete subtilmente sobre a dádiva cujo poder de comunicação é, como sabemos, o de uma linguagem analógica que transmite a relação (da sua manifestação no mercado e, simultaneamente da sua anulação por ele), e possui a semântica mas não a sintaxe apropriada a uma definição não equívoca (paradoxal, neste caso) da natureza das relações. Mas esquece que não há dádiva, sem justificação (13). E ao esquecer isto está também a ignorar que esta reside, como já antes mostrei, num outro poder – o da salvação ou libertação – que é o de uma linguagem digitalica que serve para transmitir o conteúdo (a mensagem de Deus, dos espíritos ou dos antepassados), através de uma sintaxe muito cómoda, mas a que lhe falta uma semântica apropriada à relação (Watzlawick *et al.*, 1979). Ao estar “obcecado” (sic) pelo conceito de simetria, de reciprocidade (na economia), fundada no de igualdade, parece esquecer o de complementaridade, fundada no de diferença. É esta incapacidade de Derrida em distinguir aqueles dois tipos lógicos de mensagens que o impede de elaborar uma metacomunicação que signifique uma saída do duplo constrangimento em que ele se encontra – e que projeta na sua análise da dádiva -, ou seja , um comentário de tipo lógico superior às mensagens em análise.

É pertinente aqui lembrar Kurt Godel que no seu famoso teorema (1931), demonstrou a impossibilidade de provar a não-contradição de um sistema só por meio de instrumentos pertencentes a esse sistema ou com instrumentos mais fracos (relevando dos seus sub - sistemas) (Ladrière, 1969). Como corolário deste teorema, questiono: o *double-bind* do poder da dádiva não encontrará a sua resolução, a sua saída, justamente na fé em instrumentos de poder de comunicação que se encontram fora (e formalmente acima) desses sistemas: Deus, os espíritos, os antepassados?

Sendo qualquer sistema dotado de uma estrutura que é, por definição, uma forma no tempo<sup>17</sup> (15) ou seja, uma temporalidade, a destruturação da ordem injusta que a dádiva vem provocar quando aquele atravessa uma fase de decadência, uma crise, não virá

---

<sup>17</sup> No sentido heideggeriano em que este é um *wie* e não um *was*.

retirar futuridade a essa mesma temporalidade, presentificando-a (Gomes de Araújo, 2006)? E não está no presente (no seu sentido verbal) da dádiva -, no instante em que ela se manifesta para logo se diluir na reorganização do sistema, na reanimação da vida organizacional -, uma saída do tempo? Não está aí o maravilhoso, o extraordinário, o mistério do presente atemporal da dádiva? E não será esse instante a recriação do instante mítico original (Eliade, 1978)? Nesta hipótese que venho formulando, a dádiva convocar-nos-ia, a nós, seres no tempo, à eternidade ... que em nós já existe.

## **Conclusão**

Este texto parte do tratamento de dados empíricos, relativos à economia da dádiva quer em sociedades tradicionais, quer nas sociedades globalizadas de hoje, para apresentar o estado da arte daquela, por comparação com a economia de mercado.

Se os processos de regulação local funcionavam nas primeiras através da retribuição, os seus equivalentes de regulação global funcionam hoje mal ou mesmo não existem. O Terceiro Sector e o Sector Não – Lucrativo aí estão a comprová-lo. Assim, a resposta à pergunta inicial se não estaremos hoje já longe das três obrigações dar, receber e retribuir das *sociedades arcaicas* estudadas por Marcel Mauss, parece ser positiva, por um lado e indicadora da desregulação das sociedades globalizadas de hoje, por outro.

Mas, aqueles sectores não são só reveladores sociais negativos. São-no também e sobretudo, positivos, na medida em que dão visibilidade como nunca, ao facto de a economia da dádiva experimentar o *double – bind* de, ao ser presente (no duplo sentido substantivo e verbal), anular-se com a sua diluição na simultânea animação da economia do mercado regional e mundial.

A hipótese antropológica que formulo é a de que a presentificação do “tempo vivido” hoje, o instante a que o tempo da dádiva parece contrair-se, ser, afinal, algo mais do que ele próprio: um indício da saída extraordinária, paradoxal e atemporal daquele *double-bind*, através da presença do poder da eternidade nos seres humanos e nas suas comunidades.

## **Bibliografia:**

- Andrade, A. e Raquel C. Franco (2007), *Economia do Conhecimento e Organizações sem Fins Lucrativos*. Porto: Sociedade Portuguesa de Inovação.
- Aristóteles (c. 325 a 275 a.C.), (1978) *Metafísica*, Madrid: Editorial Gredos.
- Casal, Adolfo Yáñez (2005) *Entre a Dádiva e a Mercadoria. Ensaio de Antropologia Económica*, edição do autor.
- Derrida, Jacques (1991) *Donner le Temps*, Paris: Editions Galilée.
- Dumouchel, P e Dupuy, J.P. (1979) *L'Énfer des Choses*. Paris: Seuil
- Eliade, Mircea (1978) *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa: Edições 70
- Franco, Raquel C., Sokolowski, S.W., Hairel, E.M.H., Salamon, L. M. (2005) *The Portuguese NonProfit Sector In Comparative Perspective*, Porto: Universidade Católica Portuguesa – University John Hopkins.
- Girard, René (1977) *La Violence et le Sacré*, Paris: Grasset.
- Godelier, Maurice (2000) *O Enigma da Dádiva*, Lisboa: Edições 70
- Gomes de Araújo, HL (1991) “Os Europeus e os Índios”, *Cadernos de Ciências Sociais*, 10-11, 123-132.
- Gomes de Araújo, HL. (1998) *Ética, Economia e Educação. Ensaio sobre o Vinho do Porto* (prefácio Raul Iturra), Porto: Fundação Eng. António de Almeida
- Gomes de Araújo, H.L. (2001) *A Casa Ferreira. A Construção Antropológica do Sucessor* (prefácio António Barreto), Lisboa: Quetzal Editores.
- Gomes de Araújo, HL (2006) *Nascimento, Sofrimento, Amor e Morte. Ensaio sobre Quatro Temas de Antropologia*, Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e de Etnologia.
- Heidegger, Martin (2003) *O Conceito de Tempo*, Lisboa: Fim de Século
- Iturra, Raul (2002) *A Economia deriva da Religião. Ensaio da Antropologia do Económico*, Porto: Edições Afrontamento.
- Iturra, Raul (2007) *O Presente, essa grande mentira social. A mais-valia na reciprocidade. Ensaio Antropológico de Sociologia Económica*. Porto: Edições Afrontamento.
- João Paulo II (1993) *Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra: Gráfica de Coimbra.
- Ladrière, Jean (1967) *Les Limites de la Formalisation* in J. Piaget *Logique et Connaissance Scientifique*. Paris: Éditions Gallimard
- Lambin, Eric 2004, *La Terre Sur un Fil*, Paris: Éditions Le Pommier

- Mauss, Marcel (1923 – 1924) (1950) *Essai sur le Don* (intr. de Claude Lévi- Strauss), Paris: P.U.F.
- Turner, Victor (1969), *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Vieira, Fátima (2003), “Ainda Morris? Sempre Morris: O Excesso de Desejo como Princípio Utópico”, *Revista Anglo – Saxónica*, II-18, 133 – 144.
- Watzlawick, Paul, Weakland, J. Fisch, R. (1975) *Changements, paradoxes et psychothérapie*, Paris: Éditions du Seuil.
- Watzlawick, Paul, Helmick Beavin, Jackson, Don D. (1979) *Une Logique de la communication*, Paris: Éditions du Seuil.

# **PEDAGOGIA DA HOSPITALIDADE: DA FORMAÇÃO À ACTUAÇÃO PROFISSIONAL EM TURISMO**

Márcia Maria Capellano dos Santos<sup>18</sup>;

Olga Araújo Perazzolo<sup>19</sup>;

Siloe Pereira<sup>20</sup>;

Ana Carolina Rodrigues Melo de Oliveira<sup>21</sup>

**Resumo:** O texto visa sublinhar alguns eixos de uma possível Pedagogia da Hospitalidade, na academia e no mundo do trabalho, tendo por base um estudo sobre a formação e a atuação profissional em Turismo. A área do turismo tem vindo a consolidar-se como objeto de estudo interdisciplinar que encaminha para novos aportes teóricos e metodológicos, como é o caso da teoria da hospitalidade. Neste contexto, sobressai a dimensão humanística das interações profissionais, começando pelas relações entre professor e aluno valorizadas no âmbito de um “convite” pela e para a ciência.

**Palavras-chave:** Hospitalidade, Pedagogia, Formação, Turismo

---

<sup>18</sup> Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Turismo (Mestrado e Doutorado), Universidade de Caxias do Sul, Brasil

<sup>19</sup> Docente do Programa de Pós-Graduação em Turismo, Universidade de Caxias do Sul, Brasil.

<sup>20</sup> Docente do Programa de Pós-Graduação em Turismo, Universidade de Caxias do Sul, Brasil.

<sup>21</sup> Mestre em Turismo, Universidade de Caxias do Sul, Brasil.

**Abstract:** The script seeks to highlight some axis of a possible Hospitality pedagogy, in the academy and in the labour world, having from basis a study about education and professional performance in Tourism. The tourism field is growing as an object of interdisciplinary study that forwards to new theory and methodology contributions, as is the case of the hospitality theory. In this context, stands the human dimension of the professional interactions, beginning with the professor and student relationship valued in the scope of an “invitation” by and to a science.

**Keywords:** Hospitality, Pedagogy, Education, Tourism

## **Introdução**

No quadro do ensino formal de e para o turismo – e aqui nos referimos ao ensino de nível superior –, a tessitura do pensar e do fazer pedagógicos, assim como da rede relacional que estabelecem entre si, constrói-se a partir dos marcos conceituais em que é situado o fenómeno turístico e dos elos que estes constituem com elementos de cunho epistemológico, psicológico, sociológico, antropológico, metodológico, entre outros. Ora, o conceito de turismo, que, de modo predominante, orbitou no universo económico-administrativo – com suas implicações positivas ou negativas para o desenvolvimento –, ao ser focalizado particularmente no âmbito das práticas sociais e institucionais, passou a requerer o aprofundamento de discussões incluindo o “humano” como um dos eixos fundantes do fenómeno. Consequentemente, as reflexões voltaram-se para estratégias de implementação que possam repercutir na valorização do “humano” como pilar para o desenvolvimento almejado, numa perspectiva mais coletiva, solidária e ética.

Como decorrência dessa outra abordagem, o turismo consolida-se como objeto de estudo interdisciplinar que encaminha a aportes teóricos e metodológicos em áreas/subáreas de interface, ou a outros referenciais que compõem sua organização estrutural e funcional, como é o caso da hospitalidade, ou do acolhimento. Em assim sendo, também no contexto educacional, ele passa a exigir novos olhares dos estudiosos, cabendo à educação turística alçá-los a novos horizontes, de forma especial quando se tem presente que o processo de formação do turismólogo carreará marcas

profundas para a sua vida profissional, sejam elas de natureza intelectual, atitudinal ou comportamental.

As considerações que seguem buscam alargar o campo conceitual do turismo, abarcando, com contributos da psicanálise, dimensões psicoantropológicas do fenómeno. Num segundo momento, referenciado por esses conceitos, as reflexões voltam-se para uma abordagem pedagógica da hospitalidade no processo de formação do turismólogo, cuja vivência possa estender-se à sua atuação profissional.

### **O turismo como metáfora do desejo e da prática relacional**

Quando se elege a vertente do humano e de seu desenvolvimento como um dos eixos fundantes do conjunto de dimensões que caracterizam o turismo, é possível buscar o cerne acionador do processo que culmina na prática turística na motivação original dos sujeitos, a qual pode ser compreendida como metáfora de um desejo.

“Essa perspetiva dimensionaria o entendimento do fazer turismo como motivado pelo impulso/vontade do conhecer na sua forma mais intrínseca, tal como apresentada no conceito de pulsão epistemofílica constituída no escopo teórico freudiano<sup>22</sup>. Assim, antes de ser resultante do efeito de ações de persuasão de vendas e de marketing, da influência de pessoas e grupos, das esteiras de modismos e de estratégias da trama económico-comercial, a motivação primeira à busca do “novo” estaria sustentada na demanda da busca do prazer em “outro lugar”, onde o objeto original não pode ser identificado<sup>23</sup>. Esse impulso aponta para caminhos que levam à construção da identidade, à procura interminável do saber acerca do que “não pode ser conhecido”.

Em seu artigo Dimensão relacional do Acolhimento, Perazzolo, Pereira e Santos (2010), postulam que, com base na perspetiva dessa motivação primária, poder-se-ia dizer que todo movimento da vida psíquica na direção do externo ao si próprio seria uma forma de turismo, e todo impulso desencadeado na direção de transformar, a dar destinos ao “não saber”, integraria sistemas complexos que induziriam, pelo imaginário,

---

<sup>22</sup> Freud trabalha o conceito de pulsão epistemofílica principalmente no texto *Inibição, Sintoma e Angústia*, de 1926. O tema é também trabalhado à luz dos contributos lacanianos, de base estruturalista, particularmente na perspetiva da pulsão escópica. FREUD, S. Inibição, sintoma e Angústia. In: *Freud - Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. (1992) Rio de Janeiro: Imago, v.XX

<sup>23</sup> A pulsão epistemofílica, ou impulso por conhecer, experimentar, aprender, ativado a partir de vivências psicosexuais estruturantes, é apresentada por Freud como derivação de experiências que integram o processo estruturante da formação, na perspetiva da constituição do sujeito como sujeito social

os sujeitos a espiar, a buscar sentidos, a brincar com os elementos apropriados do mundo sensível, propiciando avanços no desenvolvimento humano, perpetuando deslizamentos de significações e fomentando a saúde psicossocial”.

Na sequência, destacam que “o turismo, nessa perspectiva, se caracteriza como sendo qualquer deslocamento do sujeito em direção a alguma coisa que seu arsenal mnêmico-cognitivo não reconhece, mas que pode antecipar, e à qual busca dar sentido de forma virtual, físico-corporal, ou imaginariamente”.

As autoras referem ainda que essa metáfora do desejo, deslocada para o viés filosófico e por ele redimensionada, encontra eco na “pulsão de errância” a que se refere Michel Maffessoli: aquele desejo de outro lugar, o amor pelo longínquo, o nomadismo assentado na lembrança contínua da impermanência das coisas; o viajante que constitui sua subjetividade, suas memórias, seus conhecimentos, com o outro, com outros lugares, alhures. Desse modo, construindo subjetividades, o turismo se constitui como uma prática também relacional, de encontro interpessoal, que supõe o reconhecimento e a aceitação do outro no ato de acolher. Assim, turismo e hospitalidade<sup>24</sup>, interpenetram-se, esta compondo a organização estrutural e funcional daquele, ampliando-lhe o leque conceitual.

### **A hospitalidade com origem numa perspectiva do desejo**

Passados tantos séculos das práticas generosas de recepção do povo hebreu, ou do caloroso acolhimento, envolvendo alimentação, repouso e acompanhamento, que eram dispensados ao visitante que chegava à Grécia antiga, sobretudo por ocasião da realização dos Jogos Olímpicos, a hospitalidade, na contemporaneidade, ainda vem sendo definida como ato individual, coletivo ou institucional de acolher, tendo presente, na relação com o acolhido, formas e meios de, junto a ele, estabelecer elos de hospitalidade – o que, obrigatoriamente, não prescinde da presença da dimensão humana na relação.

É nessa perspectiva e no quadro contextual pragmático das relações económico-administrativas, por exemplo, que se configura a *hospitality management*, aquela a que se referem Darke e Gurney (2004), designando uma ampla indústria de serviços que oferece pernoite e/ou bebida e/ou alimento numa base comercial, ou a que descrevem

---

<sup>24</sup> Acolhimento e hospitalidade são aqui considerados termos de sentido equivalente

Ottenbacher, Harrington e Parsa (2009, pp. 264-5), relacionando a hospitalidade a “operações que fornecem produtos/serviços principalmente para a comunidade local e também para consumidores envolvidos na prática de viajar com propósitos tais como prazer, negócios, ecologia, património, educação, saúde e eventos sociopolíticos<sup>25</sup>”.

Segundo esses estudiosos, o campo/setor da hospitalidade poderia ser expresso por um círculo cujos raios delimitam indústrias estreitamente relacionadas como as de hospedagem, alimentação, lazer, viagem, atrações e convenções. Esse campo seria o que dá suporte às referidas indústrias, fornecendo-lhes *inputs* económicos e delas recebendo *outputs* de mesma natureza. Por outro lado, como também observam os autores, com base em estudos históricos, linguísticos e sociais da hospitalidade realizados por C. King, em 1995, tais valores comerciais da hospitalidade não deixariam de ser extensões de valores individuais. “Quando indivíduos e famílias começaram a abrir suas portas e corações a estrangeiros, o conceito de hospitalidade tornou-se uma atividade comercial. E foi gradualmente evoluindo na direção de um campo de múltiplas dimensões e complexidades<sup>26</sup>” (2009:265).

Igualmente resguardando esses elos entre hospitalidade comercial e valores individuais e, mais especificamente, remetendo ao campo do turismo, Giannelloni e Cova (s.d, p.19), em seu artigo *Hospitalité et consommation touristique*, recorrem a Viard para lembrar que, numa economia fomentada pelo setor imaterial, a hospitalidade torna-se um dos critérios determinantes de atratividade dos lugares. Histórica e “tradicionalmente entendida como a ação de dar abrigo e comida ao estrangeiro de passagem, dizem os autores, a hospitalidade foi recuperada pelos profissionais do turismo que fizeram com que perdesse sua noção de gratuidade aparente em proveito da noção de acolhimento e de convívio<sup>27</sup>”. Em sendo assim, retomando considerações de Seydoux, salientam que muitas iniciativas criativas são tomadas na tentativa de oferecer conforto e acolhida (*drink* de boas vindas, *bureau* executivo, programas de diversão, entre outras), mas que isso não é suficiente. A hospitalidade vai além dessas disponibilizações, na medida em que “a comunidade turística deve ser singularizada por uma política, um espírito, uma sensibilidade, uma atitude, uma motivação e uma

---

<sup>25</sup> Tradução das autoras

<sup>26</sup> Tradução das autoras

<sup>27</sup> Tradução das autoras

aproximação que fazem com que um cliente se torne um hóspede<sup>28</sup>” (Giannelloni e Cova, s.d:19).

Essa mesma busca de aproximação permeia o pensamento de Guoirand (citado por Giannelloni e Cova), quando afirma que, processo de acolhimento em turismo, encadeiam-se os conceitos de reconhecimento, hospitalidade e “maternagem”: O reconhecimento estabelece que o turista, ao ser acolhido, deseja ser reconhecido como alguém que se deseja receber e que se lhe deem mostras disso. Há ações, gestos, palavras que sinalizam o prazer de recebê-lo. Associada ao reconhecimento está a hospitalidade, que insere o turista no mundo do anfitrião e que o faz experimentar o sentimento de pertencimento à comunidade que o está colhendo. Como uma derivação lógica da hospitalidade, o conceito de “maternagem” implica ações de devotamento e sacrifício de parte do anfitrião sob cuja responsabilidade está o turista. Vistos isolada ou sequencialmente ou em seus imbricamentos, os conceitos apontados por Gouirand inserem-se todos no âmbito do acolhimento, expressando desejos e disposições, numa interação sociohumana, de acolher e de ser acolhido.

Ainda nesse percurso conceitual de hospitalidade particularmente centrado no ato de acolher permeado pela dimensão humana da relação com o acolhido, caberia mencionar Lugosi, referido por Giannelloni e Cova (s.d.), o qual identifica três níveis de hospitalidade que se apresentam num *continuum*: o básico (oferta de bebida, comida, abrigo e diversão); o superior (em que se situa a hospitalidade instrumentalizada a serviço das relações de serviço); e o nível mais elevado, o da meta-hospitalidade, correspondente propriamente ao elo social, encontrando seu lugar no seio de experiências comunitárias, fortes em emoção compartilhada. Considerados esses níveis, a hospitalidade (*hospitality*) diferencia-se de comportamento hospitaleiro (*hospitableness*), tendo em conta que, numa transação de hospitalidade, mesmo esta respondendo a necessidades básicas fisiológicas, económicas, sociais ou políticas, a interação de hospitalidade dar-se-á sempre no reconhecimento do outro. Em outras palavras, se todos os níveis se verificam no turismo, é o da meta-hospitalidade que concede experienciar o prazer da interação com o outro.

Vistos sob outro ângulo, mas de forma complementar nessa interação, Lashley e Morrison (2004), retomando colocações de Tom Selwyn, observam que os atos relacionados com a hospitalidade consolidam estruturas de relações ou as transformam,

---

<sup>28</sup> Tradução das autoras

mediante um processo de troca de produtos e serviços, tanto materiais quanto simbólicos, entre aqueles que dão hospitalidade (os anfitriões) e aqueles que a recebem (os hóspedes). Nesse sentido, a hospitalidade se faz meio privilegiado de criar ou consolidar relacionamentos com estranhos.

Enfim, seja entendida como conceito ou como atividade em que o conceito se atualiza (em relações diretas entre anfitrião e turista ou por meio de serviços/espços de acolhimento), ela se efetiva na presença do estrangeiro, do outro, do estranho, na direção deste, conforme comenta Aloïs Hahn, no capítulo “A hospitalidade e o estrangeiro”, um dos estudos que compõem a obra *Hospitalité: signes et rites*, de Alain Montandon (2001:9):

Quando eu faço minhas refeições em família, não se diria que eu sou hospitaleiro para com meus próximos. (...) A hospitalidade esconde, por símbolos de polidez, seu contrário, uma relação de exploração ou de medo do estrangeiro. A hospitalidade é constituída por um esforço muito frequentemente mútuo, mas talvez ainda mais frequentemente unilateral, de fazer como se uma refeição comum pudesse ultrapassar a distância entre o que convida e o convidado, ou somente aceita por um tempo, considerando simplesmente que ele está lá<sup>29</sup>.

Buscando então retomar sinteticamente o desenho conceitual até aqui traçado, seria possível demarcar três vertentes intercomplementares da hospitalidade, para as quais acenam Giannelloni e Cova (s.d.):

- a troca – relação (privada ou comercial) levada a efeito por sujeitos, dentre os quais um assume o papel de anfitrião (acolhedor) e o outro de convidado (acolhido, que está fora de casa) e cujo êxito depende do conhecimento que o anfitrião tem do que agrada o convidado, assim como da capacidade daquele de fazê-lo com propriedade; interação possibilitada pelo “estar junto”; combinação de fatores tangíveis e intangíveis; vivência comum de rituais (chegada, saída, agradecimentos, entre outros);
- o conteúdo das relações – o comportamento expresso pela relação de troca em um ambiente físico (o território compartilhado); produtos (alimentação, bebida...);
- a experiência– vivência do compartilhamento comunitário e emocional.

---

<sup>29</sup> Tradução das autoras

Como se pode constatar, independentemente de como o sistema turístico vem “comercializando” a hospitalidade, ou do grau e da forma como a dimensão humana aí se faz presente, o que está aqui enfatizado é que esta transcende os negócios ligados ao turismo, redimensionando o viés económico e empresarial a partir do qual se o possa focalizar. É nesse sentido que, além de estabelecimentos como hotéis, restaurantes, bares, shoppings, também praças e outros espaços públicos, lugares de visitação, meios de transporte podem ser analisados e tratados tendo em conta formas de “impregnação” de hospitalidade nas rela es estabelecidas com frequentadores e usuários e os vínculos de identifica o e fidelidade que delas se originam.

A par desse viés teórico a partir do qual se abordou a hospitalidade, há também que se focalizar as rela es de acolhimento vistas sob uma  tica de cunho mais filosófico, de modo a enfatizar a complexidade e a riqueza conceituais desse fen meno.

Perez (2007), que apresenta um expressivo conjunto de referências acerca do sentido do acolhimento, menciona que Kant, em Li es de  tica (1784) e na Metafísica dos Costumes (1797), aborda-o como dever moral, tendo por suposto o respeito à pessoa humana. Essa visão do acolhimento não coloca o acolhido em foco, tampouco o desejo do hospitaleiro de acolher o hóspede “dentro de si”. Aborda, efetivamente, o compromisso do homem para com os homens. Por outro lado, o autor refere também a abordagem levinasiana, na qual o compromisso essencial de acolher não permite que se coloque em questão, previamente, a escolha de quem deve ser acolhido.

Efetivamente, para Emmanuel Lévinas (1988), todo encontro supõe um deslocamento, com o sujeito saindo de seu lugar e indo ao encontro do Outro. Contrariamente à filosofia ocidental, a qual exalta o sujeito aut nomo que exclui a possibilidade do Outro ou da diferença, o filósofo fala de uma subjetividade que se “alteriza”, que é atravessada pelo Outro. Nessa dire o, conforme Derrida, referido por Menezes (2008:3), “a possibilidade da acolhida surge antes mesmo do próprio Rosto a ser acolhido. O Rosto não é derivado da acolhida, mas ‘não há rosto sem acolhida’”. Na errância desse encontro entre pessoas, o Eu torna-se igualmente estrangeiro, “errante de si mesmo”, complementa a autora (p. 6).

Por sua vez, Derrida (1999), ao refletir sobre os Diálogos de Platão e ao focar o confronto das línguas faladas pelo hóspede e pelo hospedeiro, desenvolve uma trama filosófica pertinente a partir de ideias que culminam num horizonte de paz e de tolerância. Derrida desloca o foco do acolhimento como processo que supõe a

imposição do próprio acolhedor ao outro acolhido, para o processo que supõe o reconhecimento e a aceitação do outro no ato de acolher. Essa perspectiva permite alargar o campo de compreensão do fenômeno, inserindo, no ponto crucial do processo, a relação. Disso se depreende que, na base do acolhimento, estaria a disposição de acolher o outro na sua singularidade, de respeitá-lo, de conhecê-lo, sem imposições *a priori*, de forma incondicional, pois, em impondo seu espaço, suas normas, sua cultura, o acolhedor estaria acolhendo apenas a si mesmo na direção de seu próprio prazer.

Em consonância com essa abordagem relacional da hospitalidade, o filósofo brasileiro Rafael Haddock-Lobo, estudioso de Derrida e Lévinas, em entrevista concedida à revista do Instituto Humanitas Unisinos, em 2005, salienta: “Devemos aceitar o outro incondicionalmente, ou, como diz Derrida, sempre dizer ‘sim’. Isso inauguraria uma outra política da hospitalidade, que ele chama de hospitalidade incondicional, neste sempre dizer sim a quem adentra nosso território, pois como recentemente Habermas disse: ‘Derrida nos ensina que somos estrangeiros em nosso próprio solo’” (2005:53-54).

Os supostos relacionais do acolhimento são também considerados por Baptista (2002) ao definir o fenômeno como um modo privilegiado de encontro interpessoal, marcado pela atitude de acolhimento em relação ao outro, a qual se justifica como um dos traços fundamentais da subjetividade humana, representando a disponibilidade da consciência para acolher a realidade fora de si.

Contudo, sem qualquer pretensão de desconsiderar ou minimizar as contribuições trazidas por todos esses estudiosos para a compreensão da natureza e da dinâmica sociointeracional das relações de acolhimento, mostra-se igualmente importante inseri-las em outro contexto, em que se possa abordá-las do ponto de vista psicoantropológico, tal como se constituem, em essência, os contributos da psicanálise. Assim sendo, ao perspectivar a hospitalidade na metáfora do desejo, o acolhimento passaria a ser concebido como fenômeno que se instala no espaço constituído entre o sujeito (na sua forma singular e coletiva) que deseja acolher e o sujeito que deseja ser acolhido.

No âmbito do sujeito que deseja acolher, o processo de acolhimento efetiva-se por meio, quer de relações interpessoais diretas (como, por exemplo, através da receção em nível profissional ou público/comunitário) ou do atendimento em serviços, quer por meio das condições e características dos produtos disponibilizados (como, por exemplo, a observação de detalhes de conforto na hospedagem assegurando qualidade e esmeros

na ambientação, a elaboração e manutenção de aspetos arquitetónicos diferenciados, a oferta de serviços satisfatórios, ou o comércio apropriado).

No âmbito do sujeito que demanda o acolhimento, este porta expectativas que dão forma e concretude ao desejo de ver/viver “o novo”, como alternativa para o prazer impossível de ser tomado/conhecido na sua origem, tendo como referência os supostos psicanalíticos da pulsão de saber. O sujeito que deseja ser acolhido é, em essência, o turista, o estrangeiro, o que precisa/quer estar em outro “lugar” que não é o “seu”.

Nessa perspetiva, portanto, hospitalidade não seria apenas o ato de acolher, supondo um único vértice do processo. Tampouco seria a expressão do desejo de um ou de outro sujeito situado em qualquer dos polos da interação, Não seria também apenas o produto da relação direta que os sujeitos estabelecem. Hospitalidade ou acolhimento seria, nessa perspetiva, uma área constituída na intersecção resultante do encontro dinâmico de demandas distintas, com origem, necessariamente, numa perspetiva subjetiva do desejo, orbitado por eventos circunstanciais. Isso significa que, para que ocorra o acolhimento, ambos os sujeitos têm que se ajustar dinamicamente na interação de suas necessidades, o que exige, de cada um, o olhar do olhar do outro, a abdicação da tranquila certeza do saber prévio, o exercício empático da compreensão, ainda que não necessariamente de forma sincrónica no tempo e no espaço. Trata-se, por conseguinte, de um terceiro vértice, desenhado a partir de uma certa dialética do desejo. No horizonte de um acolhimento exitoso, portanto, há inevitavelmente o desmoronamento do *status* de hospitalidade, na sua versão formal e a emergência de uma relação fraterna, em que o desejo se faz, ao mesmo tempo, expressão e escuta. Desse modo, todo acolhimento genuíno carrega o potencial pedagógico de ser agente de aprendizagem, catalisador de saberes, promotor de processos psicoafectivos, cognitivos e relacionais.

É nesse universo, que se institui axiologicamente pedagógico, que situaremos, a seguir, as relações profissionais entre professor e aluno, em suas dimensões científica e humana.

### **A dimensão humanística das relações profissionais entre professor e aluno: o acolhimento**

As interações profissionais inserem-se no conjunto das relações humanas, sendo por estas permeadas e cujos resultados delas podem receber significativa influência. Desse

conjunto, destacam-se especialmente as relações afetivas, que compreendem elementos de subjetividade como sentimentos de afeição, atração mútua, amizade, dedicação (Rizzon, 1998), bem como de respeito à alteridade, de acolhimento do outro.

Carl Rogers, psicólogo americano que provocou particular impacto no cenário acadêmico e profissional, em meados do século XX, autor da linha teórica denominada “Abordagem Centrada na Pessoa”, desenvolveu um expressivo conjunto de conceitos que podem ser tomados como suporte epistemológico e teórico-prático na argumentação dos aspectos ora apresentados.

Rogers chamou a atenção para a importância dos cuidados e da amplitude das práticas educativas na cadeia de vivências que fomentam o crescimento das pessoas, de forma plena, conduzindo-as à autorrealização. Destacou também a relevância de observar processos que viabilizem aprendizagens integradas, ou integradoras, potencializando os recursos pessoais para o desenvolvimento. Vale a pena transcrever algumas de suas considerações na obra *Liberdade de aprender em nossa década* (1985, p.30):

A educação tradicionalmente imaginou a aprendizagem como um tipo ordenado de atividade cognitiva, pertencente ao lado esquerdo do cérebro. (...) [Este] lida com idéias e conceitos. Está associado com os elementos masculinos da vida. (...) [O hemisfério direito] funciona de maneira diferente. É intuitivo; apreende a essência antes de conhecer os pormenores; é estético, não lógico; dá saltos criativos. É o modo do artista, do cientista criativo. Acha-se associado às qualidades femininas da vida. (...) A aprendizagem significativa combina o lógico e o intuitivo, o intelecto e os sentimentos, o conceito e a experiência, a idéia e o significado. Quando aprendemos dessa maneira, somos integrais, utilizando todas as nossas capacidades masculinas e femininas.

A aprendizagem significativa se institui quando a pessoa integral acha-se dentro dela, e isso requer uma experiência em relação, nos dizeres de Rogers (1997:37), que lhe permita descobrir “dentro de si a capacidade de utilizar essa relação para crescer”, ocorrendo mudança e desenvolvimento pessoais. A natureza das relações é, pois, fundamental para potencializar a possibilidade de alcance dos objetivos perspectivados. Segundo o psicólogo, três atitudes básicas podem determinar a qualidade potencializadora de mudança e desenvolvimento: aceitação positiva incondicional, compreensão empática e congruência.

Quando há aceitação positiva incondicional do outro, sem juízos de valor *a priori*, favorece-se a que esse se sinta livre para reconhecer-se e para elaborar suas experiências, sem ater-se à condicionalidade imposta de forma implícita ou explícita por aquele com quem se relaciona. De forma inversa, isso significa que a aceitação condicional (“aceito se ...”) inibe o desenvolvimento das pessoas, cega-as para os outros e para si mesmas.

A aceitação incondicional está vinculada estreitamente à crença no potencial humano, no entendimento de que o indivíduo, que traz dentro de si a capacidade e a tendência latentes para caminhar rumo à maturidade, tenderá a expandir-se, autodirigir-se para a autonomia, expressar e ativar todas as suas capacidades, ao ponto em que tal ativação o aprimore (Roger, 1997). Essa tendência (denominada “atualizante” pelo autor), não apenas leva a um melhor conhecimento do *self*, confirmando-o, como também preserva a pessoa, facultando a consonância entre a experiência vivida e a sua simbolização.

À aceitação, à confiança na capacidade, vem somar-se a compreensão empática, em que se busca imergir no mundo subjetivo do outro, no seu quadro de referência interior, participar de sua experiência, colocar-se no lugar dele, tentar captar “todo o campo de percepção, tal como (...) [o outro] o experimenta, com as mesmas relações de forma-fundo, no grau pleno em que (...) deseja comunicar esse campo”, de modo a que se sinta compreendido. Esta seria a forma de poder ajudar a indicar a “extensão do que vê atrás dos olhos do outro” (Rogers, 1974:48), facilitando-lhe clarificar, objetivar a si mesmo, ser mais flexível nas suas percepções, aceitar-se, tornar-se mais aberto à sua experiência. Esse conjunto de atitudes implica naturalmente uma relação de autenticidade das pessoas, que, com congruência, expressem genuinamente sua realidade.

Sintetizando esse arrazoado teórico, podemos nos servir de uma condensação que o próprio autor faz no capítulo “Como poderei ajudar os outros?”, da sua obra *Tornar-se pessoa* (1997:43). Aqui ela é transcrita literalmente e na forma original, remetendo-a à relação entre professor e aluno:

*Se eu [professor] posso criar uma relação caracterizada da minha parte:*

- *por uma autenticidade e transparência, em que eu sou meus sentimentos reais<sup>30</sup>;*
- *por uma aceitação afetuosa e apreço pela outra pessoa como um indivíduo separado;*
- *por uma capacidade sensível de ver seu mundo e a ele como ele os vê;*

*Então o outro indivíduo [aluno] na relação:*

- *experenciara e compreendera aspectos de si mesmo que havia anteriormente reprimido;*
- *dar-se-á conta de que está se tornando mais integrado, mais apto a funcionar efetivamente; tornar-se-á mais semelhante à pessoa que gostaria de ser;*
- *será mais autodiretivo e autoconfiante;*
- *realizar-se-á mais enquanto pessoa, sendo mais único e autoexpressivo;*
- *será mais compreensivo, mais aceitador com relação aos outros;*
- *estará mais apto a enfrentar os problemas da vida adequadamente e de forma tranqüila.*

Se procurássemos sintetizar ainda mais a abordagem humanístico-educacional de Rogers, expressando-a por meio de apenas algumas palavras-chave, pensamos que abertura para o outro; autoconfiança; confiança, respeito, aceitação incondicional, autenticidade, descentração cumpririam esse papel na qualidade de caracterizadores de uma relação de acolhimento favorecedora de processos autodiretivos e criativos de desenvolvimento pessoal, interpessoal e social.

Essa relação de acolhimento, de permeabilidade ao outro, ao diferente, ao plural, acaba por instaurar um clima propício a que o aluno opere mudanças em si mesmo, a partir dele próprio, junto com outros, com clareza de como ele era para si, do que queria/quer ser, de como viveu e ocorreu a experiência da mudança, de como o processo foi facilitado. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que ele ressignifica seu *self* na relação, ele a ressignifica.

---

<sup>30</sup> Segundo Rogers, (1985, p. 128), o professor como facilitador não deve se apresentar com uma máscara ou fachada para seus estudantes; deve constituir-se para eles uma pessoa total, “não a corporificação anônima de uma exigência curricular ou um tubo estéril através do qual o conhecimento é passado de uma geração para outra”.

Gobbi e Missel (1998, p.27), discorrendo sobre a teoria de Rogers, destacam que se os professores “planejam atividades de aprendizagem com eles e não para eles, criam uma atmosfera de sala de aula relativamente livre de tensões e pressões emocionais, as consequências que se seguem são diferentes daquelas observadas em situações onde essas condições não existem”.

Além da perspectiva democrática aí presente, identifica-se, de um lado, nesse fazer, o foco do ato pedagógico nos processos relacionais e no permanente (re)fazer, (re)pensar-(se), ressignificar-(se) pelo aluno, facilitado pela ação não meramente verbalística ou conteudística do professor; de outro, metaforicamente, uma “ontologização” da hospitalidade no pedagógico: o “ser hospitaleiro” na vivência simultânea dos fazeres de desejar e disponibilizar-se a acolher incondicionalmente e desejar/disponibilizar-se a ser acolhido. Aluno e professor experenciam o “ser acolhedor e acolhido”.

### **A dimensão científica das relações profissionais entre professor e aluno: o “convite” pela e para a ciência**

Dentro da multirreferencialidade teórica do ato pedagógico, o componente técnico-científico das interações profissionais – o conhecimento, ou o objeto informacional do ensino/aprendizagem – é sempre acionado numa dinâmica interpessoal em que o cunho pedagógico e didático se instaura por opções e decisões de diferentes naturezas assumidas pelo professor, efetivadas em níveis diversos de consciência. Assim, do ponto de vista científico, como profissional do ensino, o professor, a partir do conhecimento que detém, dá a conhecer, informa, ou aciona conhecimentos, promove o conhecer, o produzir conhecimento, em múltiplas interações de ensino-aprendizagem, as quais expressam adoções epistemológicas e metodológicas.

Nessas formas de interação estão presentes conceitos de ciência, de produção de conhecimento científico, do método de fazer ciência e, conseqüentemente, de ensinar a aceder ao conhecimento científico: ou como um fim em si mesmo – forma ainda predominante –, ou como parte do processo de produzir conhecimento.

Retomando considerações de Santos (2007:87) a esse respeito, caberia lembrar que:

No primeiro caso, o professor é o transmissor de um conhecimento sistematizado que ele detém – o conhecimento científico, considerado como tal porque considerado verdadeiro –, e o aluno é aquele que deve adquirir esse conhecimento “relevante” – cuja

relevância, institucionalizada, está no fato de ser considerado científico. No segundo caso, o professor é um orientador do aluno (este, um aprendiz de pesquisador) para propiciar-lhe as condições identificar situações-problema e buscar soluções para elas.

No momento em que o ensinar resume-se a transmitir conhecimentos consagrados, resultados da pesquisa científica, é porque os tem como verdades inquestionáveis, portanto, como doutrinas ou sistemas de dogmas que se acumulam pelo progresso científico (numa perpetuação de posições do positivismo científico). Por outro lado, quando o ensinar consiste na orientação para a aprendizagem e o desenvolvimento do comportamento de investigar, ele assenta suas bases na concepção contemporânea de ciência, em que a cultura científica, face aos problemas delimitados, é colocada em permanente questionamento. Nessa perspectiva, fundem-se, no ensino, os processos científico e o pedagógico.

No momento em que o fazer científico é transformado em fazer pedagógico, o processo de formação enseja a aprendizagem do observar, do analisar a realidade (em seu sentido amplo), do hipotetizar, do experimentar, do interpretar; fomenta a abertura para o diferente, para o novo, para o desejo permanente da descoberta. Contrariamente ao ensino doutrinário, repetitivo, conservador, recluso a suas fronteiras dogmáticas, o ensino com base científica é inscrito numa outra epistemologia da aprendizagem; é inscrito num círculo acionador de desenvolvimento, pelo aluno, de atitude crítica, criativa, inovadora. Nessa perspectiva, vale retomar passagem da obra *Dar Rosto ao Futuro: a educação como compromisso ético*, de Isabel Baptista (2005, p.85): “Educar significa empurrar para o exterior, incitando à viagem pelo desconhecido, mesmo sabendo que isso representa a possível quebra dos laços que dão conforto”.

Poder-se-ia dizer então – num exercício de analogia com as relações humanas de hospitalidade – que o ato pedagógico, assim entendido, instaura, metaforicamente, na aprendizagem científica, uma relação de acolhimento” da ciência para com o aprendiz, uma relação de permeabilidade ao pensar, ao fazer deste. Dito de outra forma, permeabilidade ao diverso, à alteridade. O aluno, ao percorrer os meandros do conhecimento e do conhecer, é instigado – ou convidado – a “re”conhecer o conhecimento e a “re”conhecer seus conhecimentos e a “re”conhecer-se permanentemente face a outrem: à própria ciência e aos sujeitos aprendizes (nestes incluído o professor).

Ora, se, na relação intrínseca que se estabelece entre aprendizagem e o fazer do aluno (na sua interação com o professor), “o meio é a mensagem” – como observam Postman e Weingartner (1974) retomando afirmação atribuída a McLuhan – o que o aluno aprende é o que o meio, na sua estrutura, organização, no seu funcionamento, com seus agentes e suas proposições, lhe permite fazer: reter/acessar informações, construir conhecimento, construir percepções, assumir atitudes, desenvolver sensibilidades, incorporar comportamentos – ficando aí diluída a tradicional dicotomia entre “conteúdo” (o que os alunos deverão aprender, o que estão ali para aprender) e “método” (a maneira como o conteúdo é apresentado). As aulas passam a ser “cursos de métodos”, a partir dos quais os alunos desenvolvem aprendizagens, muitas delas subjacentes aos dizeres relativos aos “conteúdos” (informações).

Nessa perspectiva, quando as relações profissionais entre professor e aluno vistas na sua dimensão científica configuram as relações de acolhimento metaforicamente referidas, elas acabam por instituir-se como o “ser cientificamente pedagógico”, “ontologizando” um outro “pedagógico científico” na academia. Essas relações e suas respectivas dinâmicas tornam-se meio; por conseguinte, provável mensagem objeto de aprendizagem.

### **Da formação à atuação profissional do turismólogo: uma pedagogia do acolhimento na academia e no mundo do trabalho**

Tomado como pressuposto que o meio é a mensagem e de que as aulas são “aulas de método”, conforme antes mencionado, muito além de aprender conteúdos informacionais, o turismólogo, durante seu processo de formação acadêmica, apreende processos e atitudes pedagógicos “ontologizados” e vivenciados na relação profissional entre professor e aluno, em suas diferentes dimensões. Tais processos e atitudes, uma vez apreendidos e assumidos, extrapolam a vida acadêmica, podendo/devendo reiterar-se permanentemente em situações profissionais cotidianas nas quais se requer do turismólogo ações que se instituem, em outros contextos diversos, como igualmente de caráter pedagógico.

Tecendo aqui então uma breve síntese das aprendizagens para as quais essas relações representam importantes fontes, em consonância com o quadro teórico sobre o qual se

discorreu, o turismólogo poderia/deveria levar para sua atuação profissional algumas aprendizagens, tais como:

- A aprendizagem significativa se instaura quando a pessoa acha-se dentro dela mesma, e isso requer sempre uma experiência relacional particular;
- As relações de ensinar e aprender não se circunscrevem à conduta verbalístico-expositiva do professor (o orientador, aquele que busca promover aprendizagens) e à escuta passiva pelo aprendente (aquele para quem se almejam aprendizagens e de quem se espera a manifestação do desejo de aprender);
- O aprendente é convidado a operar seus processos de aprender e a apreender, com a confiança do orientador em sua potencialidade de desenvolver-se e na capacidade de autodirigir suas aprendizagens;
- Numa abordagem epistemológico-metodológica contemporânea, o ato pedagógico, na sua dimensão científica, confere à ciência e à aprendizagem científica uma relação de “acolhimento”, em que se convida o aprendente a assumir uma atitude crítica e criativa na mobilização do conhecimento produzido, não mais dogmatizado (no presente caso, o conhecimento produzido sobre hospitalidade);
- A dimensão profissional do ato pedagógico insere-se no conjunto das relações humanas;
- Viver uma experiência humanística de ensino/aprendizagem, isto é, de aceitação do Outro, de desejo e disposição de buscar ver o mundo como o Outro o vê, dentro de seu quadro referencial, e permitir, mediante orientação não invasiva, mas de acolhimento e confiança, que construa e percorra seus caminhos, é viver e ensejar que se viva uma experiência de hospitalidade; é propiciar que se confira novo sentido ao ato pedagógico e ao acolhimento, como também que a hospitalidade aí, metaforicamente, se ontologize.
- No turismo, a hospitalidade vista como conceito centrado em relações, em trocas materiais ou simbólicas, em experiências de anfitrião e hóspede, em atualizações efetivadas em estruturas e serviços, será sempre impregnada pelas interações epistémico-psíquicas de acolhimento.
- A passagem do *hostis* para o *hospes* resulta do acolher e do sentir-se acolhido, da experiência vivenciada em uma relação “anfitrião/convidado”, em que se interpenetram desejos, disposições, representações, territórios; se aceitam e se

negociam possibilidades, limitações, restrições, rituais, convenções, normas, entre outros aspetos.

- A hospitalidade, quando objeto de ensino e de aprendizagem, não pode ser “treinada”. Se treinamentos são realizados visando assegurar exteriorizações prototípicas de acolhimento (formas de cumprimento, postura corporal, presteza ou antecipação no atendimento, gentilezas oferecidas ao hóspede, entre outras), eles não logram assegurar que se efetive a disposição dos sujeitos de buscar ver pelo olhar do Outro, de ajustar suas necessidades a partir de uma “dialética dos desejos”, fazendo emergir, a relação já referida em que o desejo se faz, ao mesmo tempo, expressão e escuta.
- Quando o ato pedagógico volta-se para a hospitalidade, o objetivo da aprendizagem recai sobre o processo de ressignificação do acolhimento, quer pelo orientador, quer pelo aprendente, sobre a participação de cada um nesse processo e sobre o novo olhar que diante dele passam a ter de si mesmos. Não se mostra, portanto, coerente focalizá-la apenas como tópico de preleções a aprendentes. Quando o ensino é entendido como momento/espço da alteridade, apenas “falar” de hospitalidade é esvaziá-la de sua essência, é privar os sujeitos de (re)significá-la na experiência.

Diante de tais supostos, na vivência profissional do turismólogo, em suas diferentes funções, sempre que se faça necessário rever, imprimir, redimensionar marcas de hospitalidade em relações interpessoais, ou indiretamente, via agentes, serviços, estruturas e produtos, não será, pois, discorrendo sobre teorias científicas a respeito, impondo convicções *a priori* firmadas, que as mudanças almejadas poderão efetivar-se. Novos olhares refletem reconceitualizações, ressignificações, possíveis mediante a criação de espaços afetivos de aprendizagem significativa, nos quais as informações assumem *status* de recurso complementar, não essencial. Nesse sentido é que se poderia afirmar que a hospitalidade não é prerrogativa de processos humanísticos de ensinar/aprender no interior das instituições formais de educação; ela é uma forma de ser que poderá/deverá estender-se às múltiplas relações de acolhimento que a atividade turística enseja aos que nela exercem funções profissionais, empreendem ou que dela se utilizam como forma de conhecimento e lazer.

## **Considerações finais**

Ao falar, pois, em uma pedagogia da hospitalidade, há que se divisar o imbricamento da dimensão ético-pedagógica que a hospitalidade encerra com a dimensão do acolhimento que a pedagogia compreende. Nesse sentido, para finalizar as presentes reflexões, vale recorrer às vozes de Montandon (2003) e de Marpeau (2002). Com o primeiro, quer-se mais uma vez ressaltar que a hospitalidade vai além de uma forma de interação, podendo-se dizer que ela é uma das formas essenciais de humanização e de socialização e, por isso também, neste caso, compreendendo regras e até mesmo ritos. Ela traduz um “dever ser”, que, simbolicamente, pode ser remetido à mitologia, mas que, cotidianamente, aponta para a abertura ao Outro no sentido do acolher e do ser acolhido. No plano individual ou coletivo, público ou privado, dos negócios ou da educação, ela revigora o saber ver e ser visto, o saber falar e ouvir como portas de entrada e, ao mesmo tempo, como ancoradouro da vida em conjunto. Assim, quando transformada, ela própria, em tema nas relações pessoais ou profissionais, com intuito de dela se apropriar o interlocutor, o caráter informativo ou prescritivo do discurso cede lugar à interação pelo acolhimento. Seria inócuo apenas dizer a alguém “seja hospitaleiro”, ou ingênuo crer que a simples oferta de um mimo ou a colocação de uma placa assegurem a experiência plena da hospitalidade.

Com o segundo, pretende-se novamente enfatizar que “uma relação não é educativa em si mesma. [Ela] só se torna educativa se permite que um sujeito instaure um jogo relacional necessário para a sua existência. (...) A relação educativa mostra como os homens vivem como seres singulares no jogo de seus múltiplos pertencimentos afetivos, culturais e sociais” (p.162), criando espaços de interações e de atribuições de sentido.

Esses espaços de hospitalidade, quando vivenciados e apreendidos na Academia, podem estender-se à atuação em turismo, levando o profissional a efetivar o acolhimento do jogo relacional do singular com o múltiplo, do “eu/nós com o tu/vós” e instituindo momentos e locais de pedagogia da hospitalidade para além do tempo da formação universitária, independentemente do setor em que exerça suas atividades ou dos produtos que ofereça.

## Referências bibliográficas

- Baptista, I. (2002). Lugares de hospitalidade. In Dias, C. M. de M. (Ed.), *Hospitalidade: Reflexões e Perspectivas*. Barueri: Manole.
- Baptista, I. (2005). *Dar rosto ao futuro: a educação como compromisso ético*. Porto: Profedições.
- Darke, J. & Gurney, C. (2004). Como alojar? gênero, hospitalidade e performance. In Lashley, C.; Morrison, A. *Em busca da hospitalidade: perspectivas para um mundo globalizado*. Barueri: Manole.
- Derrida, J. (1999). *Manifeste pour l'hospitalité*. Grigny: Polesd'Aube.
- Giannelloni, J.; Cova Giannelloni, J. & Cova, V. *Hospitalité et consommation touristique*. Recuperado em: 20 junho, 2009, de <http://www.u-bourgogne.fr/leg/CERMAB/z->
- Gobbi, S. & Missel, S. (1998). *Abordagem centrada na pessoa: vocabulário e noções básicas*. Criciúma: Editora Universitária Unisul.
- Haddock-Lobo, R. (2005). Jacques Derrida Sobre a hospitalidade: Derrida leitor de Lévinas [entrevista com Rafael Haddock-Lobo, à revista IHU ON-LINE]. Recuperado em 12 dezembro, 2009 de <http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1158348701.54pdf.pdf>
- Hahn, A. (2001). L'Hospitalité et l'étranger. In Montandon, A. (Ed.) *Hospitalité: signes et rites*. Clermont – Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.
- Lashley, C. & Morrison, A. (2004). *Em busca da hospitalidade: perspectivas para um mundo globalizado*. Barueri: Manole.
- Lévinas, E. (1988), *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. 4ème édition. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- Marpeau, J. (2002). *O processo educativo: a construção da pessoa como sujeito responsável por seus atos*. Porto Alegre: Artmed.
- Menezes, M. (2008). A educação no desejo: a linguagem e a ética em Emmanuel Lévinas. Trabalho apresentado no GT Filosofia da Educação na 31ª reunião anual da ANPAD. Caxambu, MG. Recuperado em 15 de julho de 2009, de <http://www.anped.org.br/reunioes/31ra/1trabalho/GT17-4892--Int.pdf>
- Montandon, A. (2003). Hospitalidade ontem e hoje. In Dencker, A.F.M. e Bueno, M.S. (Eds.) *Hospitalidade: cenários e oportunidades*. São Paulo: Pioneira- Thomson.

Ottenbacher, O; Harrington, R. & Parsa, H. (2009, Agosto). Defining the hospitality discipline: a discussion of pedagogical and research implications. *Journal of hospitality & tourism research*. 33, 263-283. Recuperado em 25 setembro, 2009, de <http://jht.sagepub.com/current.dtl>

# DO ENSINO À APRENDIZAGEM: O DESAFIO DA SALA DE AULA PELA VISÃO DA HOSPITALIDADE

Airton Cavenaghi<sup>1</sup>

Karin Decker<sup>2</sup>

Roberta Leme Sogayar<sup>3</sup>

Roseane Barcelo Marques<sup>4</sup>

Thais da Silva Funcia<sup>5</sup>

**Resumo:** Este artigo centra-se na análise de exposições e comportamentos de docentes em salas de aula da Universidade Anhembi Morumbi, pertencente ao grupo Laureate Internacional Education, em especial no curso de Hotelaria, da Escola de Turismo e Hospitalidade. Este modelo de análise, associado à busca da partilha de conhecimentos e das melhores práticas de ensino, com foco local, foi delimitado a partir de um projeto integrado desenvolvido em concordância aos padrões de excelência e tradição suíça na área em questão, pelo Glion Institute of Higher Education. A partir dessa oportunidade de trabalho, docentes das duas instituições, Glion, na Suíça e curso de Hotelaria da Anhembi Morumbi, optaram por desenvolver uma pesquisa com foco de análise em técnicas pedagógicas docentes em cada uma das universidades comparando ambientes multicultural (como no caso de Glion, que agrupa no mesmo espaço físico e

---

<sup>1</sup> Docente e Assessor Académico do Curso de Hotelaria da Universidade Anhembi Morumbi, São Paulo. Brasil

<sup>2</sup> Docente e Coordenadora do Curso de Hotelaria da Universidade Anhembi Morumbi São Paulo. Brasil

<sup>3</sup> Docente da Universidade Anhembi Moubi. São Paulo. Brasil

<sup>4</sup> Docente da Universidade Anhembi Morumbi. São Paulo. Brasil

<sup>5</sup> Docente e Responsável pela Escola de Turismo e Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi São Paulo. Brasil

educacional alunos vindos de diferentes lugares do mundo: leia-se ambientes multiculturais) e monocultural (Universidade Anhembi Morumbi).

**Palavras-chave:** Ensino, Aprendizagem, Turismo, Hospitalidade

**Abstract:** This article focus on the review of instructor exhibitions and behaviours in the classroom of the Anhembi Morumbi University, belonging to Laureate International Education group, especially in hotel course, of tourism and hospitality school. This review model, associated to the surge of the knowledge sharing and from the best teaching practices, with local focus, was bounded from the integrated project develop in accordance to the pardons of excellence and Switzerland tradition in the area in question, by the Glion Institute of Higher Education. Fron that work opportunity, instructors of both institutions, Glion, in Switzerland and the Hotel course of Anhembi Morumbi, choose to develop a surge with focus on the review of teachers pedagogical techniques in each of the universities comparing multicultural environments (as in the case of Glion, that groups in the same physical and educational space students coming from different places in the world: read up multicultural environments) and monocultural (Anhembi Morumbi University).

**Keywords:** Education, Learning, Tourism, Hospitality

## **Introdução**

Ensinar; do latim vulgata *insignare*, transmitir conhecimentos; desde seu início, pode ser considerado um processo político e social. Alertava-nos Paulo Freire em obra coletiva, ao argumentar que “*a vitória política passa pelo convencimento pedagógico*” (Freire, Gadotti & Guimarães, 1995:25).

Esta analogia apresentada mostra que os papéis, tanto do professor como também do aluno; são relegados aos aspetos hierárquicos de uma sociedade. Na antiguidade o professor filósofo; vide as características gregas; trazia em seu processo de ensino o domínio do espaço de expressão, ou seja, ao expor suas ideias colocava-se ao centro de um semicírculo para dali ser visto e ouvido por todos. Segundo Gusmão (1997): “A

*educação, nessa forma (...), é uma modalidade de ajustamento psicossocial que resulta numa forma de controle social, com base na organização social e no horizonte cultural partilhado por um grupo”.*

Busca-se, na apresentação deste artigo a análise de exposições e comportamentos de docentes em salas de aulas da Universidade Anhembi Morumbi, pertencente ao grupo Laureate Internacional Education, em especial no curso de Hotelaria, da Escola de Turismo e Hospitalidade.

As análises foram estruturadas por dois modelos específicos. O primeiro pelo uso de entrevistas direcionadas e o segundo pela observação *in loco* da sala de aula de cada professor envolvido com os trabalhos. Ao se trabalhar estas análises procurou-se observar o real uso das técnicas pedagógicas conhecidas pelo docente, além da percepção própria do mesmo de seu espaço de atuação e propagação dos conteúdos didáticos, para assim buscar a compreensão da relação de ensino aprendizagem, buscando como foco, a questão monocultural do ambiente pedagógico em questão.

Cada processo analítico baseou-se em um modelo de análise que já era aplicado, conforme comentado anteriormente, em observação piloto em Glion, na Suíça. A escolha deste processo relaciona-se ao uso do modelo teórico desenvolvido pela Dra. Zarina Charlesworth, no ano de 2008, que adaptado às realidades culturais locais e brasileiras, proporcionou a percepção de estruturas didático-pedagógicas semelhantes, embora os resultados obtidos tenham sido diferenciados e próprios da Instituição de Ensino a qual pertencem os professores observados.

### ***Aspetos metodológicos***

Os resultados apresentados neste estudo podem ser considerados de característica exploratória, ou seja, no universo de dados analisados, processou-se uma abordagem qualitativa das questões propostas, buscando desta forma resultados mais adequados à realidade histórica e cultural dos professores envolvidos com esta pesquisa inicial. Buscou-se, assim, a perspectiva da continuidade, ou seja, partindo-se de uma situação que aparentemente apresenta um universo mínimo de análise para o desenvolvimento de uma situação de conhecimento qualitativo autêntico, que justificou o mecanismo cultural que levou ao processo de ensino e aprendizagem presentes nas ações dos personagens envolvidos.

A percepção do modo de ensino no decorrer da história segue as tendências estabelecidas pela dinâmica da cultura dos grupos sociais envolvidos em sua aplicação. Para a compreensão deste fluxo cultural é necessário perceber como os homens se comunicam e criam a noção geral de mundo. O mundo da cultura é o da transposição daquilo que já existia na Natureza para aquilo que passa a existir entre o cotidiano dos grupos humanos. Malinowski (1975:48) chama a isto de *Teoria do Comportamento Organizado*, para o qual argumenta que, “*Esses grupos se relacionam por algum acordo, uma lei ou costume tradicional.*”

Aqui se aplica o modelo da taxonomia de Bloom (1972), que discute que o processo de ensino e aprendizagem desenvolve-se em três áreas não mutuamente exclusivas:

- a) cognitiva, ligada ao saber;
- b) afetiva, ligada a sentimentos e posturas e;
- c) psicomotora, ligadas a ações físicas.

De fato a observação da ação do professor em sala de aula é a percepção de seu modo operante, a exposição de sua autoridade cultural na gestão do espaço constituída da sala de aula. Como a transmissão do conhecimento pode ser medida? Como separar ensino de aprendizagem?

Para Charlesworth e Glanz (2008), a utilização racional do termo *sensemaking* gera consenso para o professor organizar situações conflitantes e novas. A percepção, “*sense*” do “fazer a aprendizagem” nada mais seria que uma nova aplicação da teoria desenvolvida por Malinowski, ou seja, a compreensão do ritmo interno de cada grupo envolvido em sua ação de construção cotidiana. A “passagem da Natureza à cultura” nos primórdios da humanidade continua se manifestando de formas diferenciadas sem a perda de sua essência inicial, a qual encontra-se na compreensão do espaço de atuação dos indivíduos, neste caso professor e aluno.

As ideias desenvolvidas por Charlesworth e Glanz (2008), foram adotadas em salas de aulas *Multiculturais*, em Glion, na Suíça. Por ser um local de convergência de alunos de todas as partes do mundo, a autora adotou em seus escritos a expressão multicultural. Há entre estes educandos uma maior percepção da ideia do compartilhamento, ou seja, pequenas partes culturais de cada um completam o todo e assim desenvolvem o sentimento de sociabilidade em comum. Observa-se aqui a ação da hospitalidade.

Camargo (2004: 31) enfatiza que “essa expressão *não escrita* remete de imediato à ideia de que a hospitalidade é um processo de comunicação interpessoal, carregado de conteúdos não-verbais ou de conteúdos verbais que constituem fórmulas rituais que variam de grupo social para grupo social, mas que ao final são lidas apenas como desejo/recusa de vínculo humano.”

Este “desejo/recusa de vínculo humano” pode ser trazido para a sala de aula para a percepção existente entre aluno e professor. Qual o espaço de atuação deste último? Como o primeiro desenvolve o/a “recusa/desejo” da absorção daquilo que lhe é ensinado? O ato do ensino é parte constituinte da identidade do professor ou molda-se conforme as atitudes cotidianas desenvolvidas por ele para manifestar sua expressão de mundo?

#### **Das análises das entrevistas e dos métodos de observação “in loco”**

Ao todo, neste estudo exploratório, foram observados quatro professores: a saber um homem e três mulheres. De idades semelhantes, embora com caminhos profissionais diferenciados e áreas de atuações distintas, nem sempre relacionados com experiências prévias em Hotelaria e Turismo. Todos os observados, para efeito de preservação de suas identidades e individualidades, serão apenas classificados como Professor n.01, Professor n.02, Professor n.03 e Professor n.04.

Por meio de uso de um questionário estruturado e aplicado em conformidade com as entrevistas na Suíça e Brasil, com 17 questões, foi possível captar os pensamentos, motivações e as ações de cada professor quanto a realidade enfrentada em sala de aula como também o processo usado para transmitir o conhecimento em um mundo cada vez mais globalizado do ponto de vista das informações. O professor neste caso não foi visto como mero reprodutor de ideias, ao contrário buscou-se perceber como cada indivíduo reage as informações procedentes do seu meio de atuação. Apresenta-se, aqui a simbiose da hospitalidade, dar/receber/retribuir, manifesta-se em suas ações como um mecanismo conciliador das ideias expostas.

Torna-se importante salientar que o modelo das questões adotado, no desenvolvimento dos trabalhos, foi baseado nos estudos exploratórios de Charlesworth e Glanz (2008), adaptadas as realidades culturais de alunos e professores brasileiros. As

entrevistas e análises ocorreram entre os meses de outubro de 2008 ao mês de março de 2009.

### **Descrição e análise dos resultados: aspectos gerais dos docentes e suas ações**

Os resultados obtidos com a aplicação dos questionários são descritos e analisados de forma a mostrar inter-relações estruturais nos aspectos gerais das ações docentes.

Para a primeira questão: *Como você se tornou professor?* relacionada ao ingresso na docência, a maioria respondeu que a porta de entrada foi o mercado de trabalho, principalmente em questões que envolviam o treinamento de pessoas. Notou-se que este processo inicial despertou o interesse pelo ensino formal e a continuidade dos estudos em programas de mestrado após o ingresso na docência. Percebe-se que a prática do ensino despertou em todos a continuidade para a prática da docência. Aqui o espaço de atuação dos personagens pode ter estabelecido o vínculo de existência neste cotidiano. Uma experiência segundo Laplantine (2004:15), em perceber aquilo que nos era estranho e que passa a ser parte de nossa identidade cotidiana ao se tornar familiar.

Nas respostas apresentadas para segunda questão; *Porque você escolheu se tornar professor?* Notou-se uma sequência natural de respostas às apresentadas para a primeira, ou seja, a escolha de cada um, encontrou-se associada ao processo contínuo de aprendizagem necessário para cada professor analisado. A experiência profissional e o pragmatismo que esse exercício exige contribuíram para que a prática docente de um dos professores observados, estivesse pautada na análise de estudos de casos reais de práticas hoteleiras ou de dados estatísticos do setor se transformasse na característica mais marcante do seu método de ensino.

Na sequência de respostas para a terceira questão, *Qual experiência docente você tinha antes de vir para a UAM?* Todos os professores entrevistados tiveram como experiência profissional a sua atuação na prática da profissão, ou seja, a escolha profissional inicial conduziu-os a prática docente. Em um primeiro momento a titulação necessária ao magistério no ensino superior era inexistente. A prática pedagógica cotidiana ajudou a desenvolver a necessidade de aprimoramento profissional e cultural. Todos acabaram por especializar-se em uma pós-graduação *Stricto sensu*, e a desenvolverem uma nova visão do ensino e do conhecimento.

Para a quarta questão, *A sala de aula era de alunos internacionais ou de 1 só país?* relacionada a multiculturalidade, nenhum dos professores já havia trabalhado com alunos de diferentes culturas, ou seja, nacionalidade. Neste aspeto este estudo torna-se um diferencial das análises apontadas pelo trabalho de Charleswoth e Glanz (2008). Como a apresentação de resultados nulos, esta questão foi desconsiderada para a formatação das análises gerais apresentadas aqui.

As argumentações apresentadas para a quinta questão, *Quais disciplinas, o professor ministra?*; relacionadas as áreas de conhecimento das disciplinas, a maioria dos professores entrevistados ministram disciplinas com foco em gestão/administração mesmo que com áreas de atuação distintas. O diferencial entre a área de formação e sua ação pedagógica em sala de aula, não pareceu ser um problema maior, ao contrário, tornou-se um elemento de aprendizado maior, representando fielmente os resultados obtidos na primeira questão.

### **Processo e conceção sobre aprendizagem**

Para as respostas obtidas na questão de número seis; *O que você acredita ser importante para os alunos saberem nestas disciplinas?*; observou-se que a maioria dos professores; três ao todo; disse ser importante o conteúdo do objeto de aprendizagem. Apenas um apontou a necessidade do mercado como fator de foco de sua ação pedagógica. Aqui é possível observar o reflexo do conteúdo das disciplinas ensinadas, ou seja, voltadas para áreas administrativas e de gestão.

Na análise dos resultados colhidos para a questão de número sete, *Você pode nos dar um exemplo de como você repassa esses conhecimentos aos alunos?*; notou-se que todos apresentaram diferentes técnicas de trabalho, ou seja, o meio de inserção de cada professor provocou sua adaptação e construção de uma lógica de ensino pautada em experiência de docência, que ele não é somente um palestrante, e sim um indivíduo dotado de técnicas necessárias a transmissão das técnicas de ensino e das posturas pedagógicas. Para o Professor n.01 e para o Professor n.02 foi enfatizada a importância de contar histórias (estudos de casos) do mundo real (visão de mercado) para que os alunos estabelecessem conexões mentais com a teoria. Para o Professor n.03 o questionamento daquilo que os alunos já sabiam, para iniciar temas de aulas associados

às discussões e as possibilidades de vivências, contribuiu para a aplicação de conceitos teóricos.

O Professor n.04 enfatizou a técnica de pesquisa externa, entrevista com empresários, a utilização dos laboratórios de informática além do contato com publicações de mercado para aliar a teoria à prática, no qual o aluno desenvolve sua parte no processo de ensino aprendizagem indo ao conhecimento indicado.

Em todos os casos os professores apresentaram uma preocupação em relacionar teoria e prática. Aqui percebe a manifestação do processo do intangível para o tangível, o que eu sei é parte daquilo que sabemos. Para Malinowski (1975:60); “*a essência da vida é a cooperação*”, e nesta cooperação, entenda-se memória coletiva, ou a representação de si em meio ao todo.

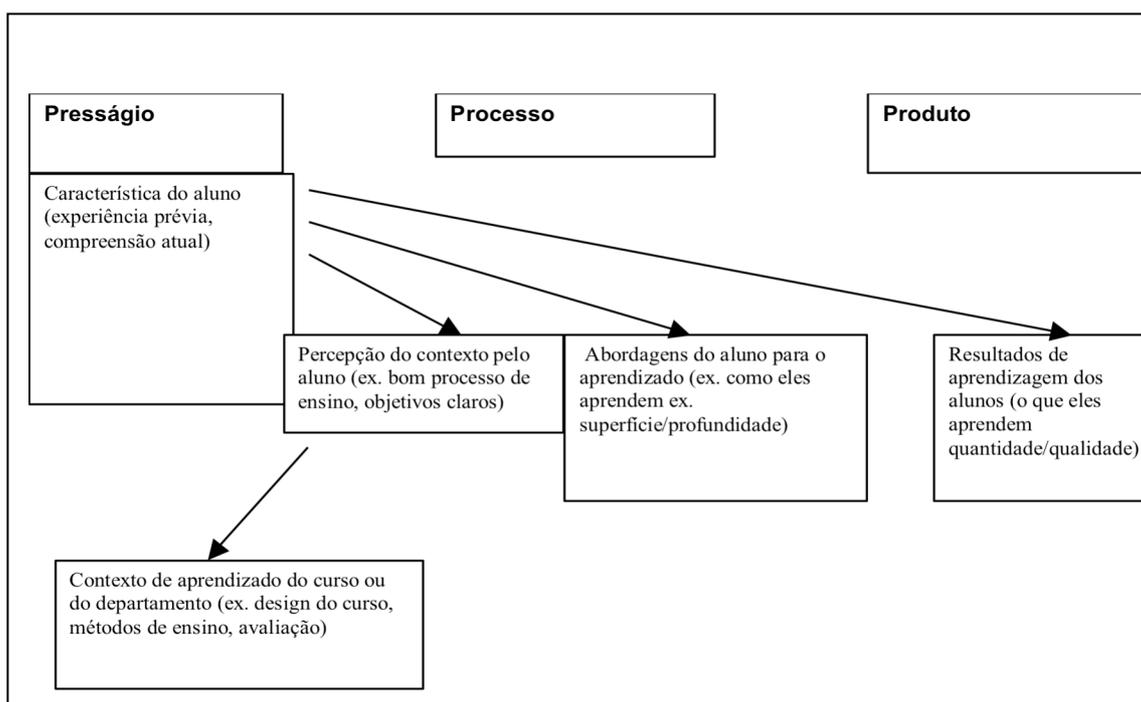
Para os resultados recolhidos na questão de número oito; *De que maneira você assegura que os objetivos de aprendizado foram atingidos?* Foi possível observar que o Professor n.01 que a coerência com o que foi desenvolvido em sala de aula é fundamental. O professor cita a discussão em grupo, com pequena produção de alunos, como algo que possibilita criar situações de reflexão (aplicar o conteúdo em diferentes situações) em conjunto com o desenvolvimento de, por exemplo, uma entrevista com profissionais da área. Este mesmo professor assegura que para ele o processo de aprendizagem se desenvolve com a utilização de modelos variados de avaliação.

Para o Professor n.02, a aplicação de muitos exercícios em sala de aula, com correções no mesmo espaço de ensino e aprendizagem, auxilia os alunos com dificuldades a vencer barreiras.

Segundo, Trigwell and Prosser (1997) que aplicam uma abordagem constitucionalista de educação, distinta do construtivismo e cognitivismo, eles acreditam que no processo de aprendizagem existe uma relação interna entre o indivíduo e o mundo, ou seja, “*o mundo é um mundo vivenciado*”, não existe uma estrutura mental separada para processar experiências anteriores, percepções e resultados. Tudo que é realizado, envolve um processo linear e único.

Os autores utilizam o modelo de aprendizado do aluno para representar a fragmentação dos processos e enfatizam este processo é totalmente simultâneo (Figura1).

**Figura 1:** Modelo 3 “P” do aprendizado do aluno; adaptado de Trigwell e Prosser (1997)



Trigwell e Prosser (1997), apresentam duas abordagens no aprendizado, a profunda e a superficial e fazem uma análise que revela que o aluno que concebe o aprendizado como uma aquisição quantitativa de conhecimento ou memorização terá uma maior tendência a se aprofundar no assunto, enquanto um aluno que possui uma maior capacidade de abstração ou intenção de compreender a realidade estará mais voltado a utilizar uma abordagem mais profunda em seu aprendizado.

Este processo também se reflete na qualidade do ensino, pois a abordagem do ensino de forma aprofundada só é utilizada quando o aluno percebe uma alta qualidade de ensino, com objetivos claros em relação ao curso e também quando há independência no aprendizado. O autor também coloca que todo ato de aprendizagem se dá em três fases: adquirir, saber e aplicar, que de acordo com a abordagem constitucionalista, acontecem todos ao mesmo tempo. Nota-se, aqui novamente, uma proximidade com trinómio metodológico formativo da hospitalidade, ou seja, dar/receber/retribuir.

O Professor n.03, acredita que uma boa pergunta de prova pode integrar conhecimentos e checa também através de lembrança dos alunos de determinadas situações já vividas anteriormente. Aqui se observa o processo mnemónico de assimilação do conhecimento, já apresentado acima com a visão de Trigwell e Prosser (1997).

O Professor n.04 acredita que se deve mesclar pesquisa com conteúdo através da realização de seminários e perceber a atitude do aluno. Este processo enfatiza a coleta direcionada de resultados e assim provoca uma análise constante passível de modificações pontuais caso sejam necessárias.

Nos resultados colhidos para a questão de n.09; *Como você pode definir aprendizagem?*; foi possível observar que para o Professor n.01, define-se como aquilo que você aprende para sempre e acessa esse conteúdo quando tem necessidade; o mesmo professor acredita que gostar do assunto; ter interesse direto em seu ensino, gera a pré-disposição ao aprendizado. Para o Professor n.02, o processo de aprendizagem define-se como uma mudança de patamar (novas competências para lidar com o mundo). O Professor de n.03, acredita ser um processo voltado para o “como se faz”, seria a lógica interna da exposição do professor. Finalmente, para o Professor n.04, define, a aprendizagem, como uma “*internalização*” daquilo que os alunos aprenderam, uma significação do aprendizado, ou seja, o desenvolvimento da possibilidade de saber como aplicar aquele conhecimento no momento necessário.

### **Prática de Docência**

Nas respostas apresentadas para a questão de n.10, *Quais estratégias e ações, você como professor utiliza?*; Observou-se que para o Professor n. 01, busca-se a associação com a realidade do aluno, além de fazê-lo fazer, trabalho individual com nota.

Para o Professor n.02, procura-se relacionar a realidade do aluno com a de mercado, estimulando leitura de matérias de turismo [hospitalidade] em jornais, e outros veículos de comunicação. O professor em questão, procura conhecer a classe – qual o nível de conhecimento (*expertise*) – participação dos alunos na sugestão de conteúdos. O mesmo professor procura ser metódico em relação a esclarecer o ensinado e o que será cobrado, além de compartilhar material com outros professores.

O Professor n.03; usa de provocação para as aulas expositivas – fazer perguntas para abrir caminhos – fazer sulcos – discussão de pequenos artigos, exercícios aplicando os conteúdos – ex.: em RH com casos e projetos, ou entrevistas. O Professor n.04; utiliza-se da lousa e faz uso de muitas flechas – construção de esquemas-, além de estimular o trabalho em grupo para o aprendizado. Esta ação ajuda no processo cognitivo dos alunos que usarão entre si uma linguagem mais fácil. O mesmo professor também

procura dar um feedback do que foi feito – mas nem todos os alunos conversam sobre a correção da prova – buscam mais o resultado final – a nota e se ranqueiam, demonstrar preocupação ou elogiar, individualmente, com os alunos em relação ao desempenho de cada um, comunicação por e-mail – SEMPRE, terminar a aula uns minutos antes para tirar dúvidas, preocupação com o formato, em como passar informação, conhecimento para os alunos, enfatiza que normas e regras existem para ser seguidas.

Nestas exposições observa-se que os três dos professores entrevistados demonstraram preocupação em associar o conteúdo com a realidade do mercado. A questão metodológica foi abordada em duas situações.

Nos resultados recolhidos para a questão de n.11, *Essas atividades você utiliza especificamente na UAM?*; Percebeu-se que:

Para o Professor n.01; Complementa com visitas técnicas e aplicações práticas – com feedback dos resultados para estimular a atenção futura.

Para o Professor n.02; Só leciona na Anhembi. Para o Professor n.03; Não sempre, mas costumeiramente.

Para o Professor n.04; Afirmativo; só atua na Anhembi Morumbi. Os resultados da questão ficaram limitados pois todos os professores apresentam pouca experiência em outras instituições. Apenas um dos entrevistados afirmou complementar o processo com atividades práticas.

Nas análises das respostas apresentadas para a questão de n.12, *Você acha as salas de aula da UAM diferentes de suas experiências anteriores?*; Foi possível observar que:

Para o Professor n.01; Sim. Nos lugares onde começou a lecionar as salas tinham poucos alunos e dava para saber até o nome dos alunos o que é muito positivo. As salas na Anhembi, são diferentes entre elas, entre campus e horário, no tamanho (quantidade de alunos) e o espaço físico nem sempre é adequado.

Para o Professor n.02; Fisicamente? Ou como classe? Como classe há diferença, mas talvez esteja associada ao fato de serem cursos diferentes.

Para o Professor n.03; Resposta inicialmente como espaço físico: A experiência anterior relaciona-se com colégio. Lousa e giz, mas em função do foco [da Instituição] em gestão e empreendedorismo. O professor ainda argumenta que o acesso a *wireless* – para a rede mundial de computadores - em sala de aula deveria existir para que os alunos tivessem mais agilidade para registrar informações, ou mesmo enviar arquivo para os professores.

Para o Professor 04; revendo o foco da questão; a experiência anterior de ensino vinculou-se a estrutura de um curso técnico, na qual os alunos demonstravam um interesse muito grande em relação ao aprendizado, pois se tratava de algo realmente transformador capaz de modificar alguma coisa na sua vida. Na universidade, o aprendizado tem que estar envolvido com a experiência o que limita a possibilidade de renovação, de cumprir o papel de transformador, melhorar a qualidade do pensamento de contribuir para que o aluno vá para o mercado de trabalho mais estruturado em relação aos conhecimentos adquiridos. O professor argumenta, por fim, que é importante enfatizar o comportamento, a postura, ética, responsabilidade.

O resultado apresentado mostrou-se bastante diversificado. Um dos entrevistados só havia dado treinamento em empresa. Outro se referiu a diferença entre número de alunos em sala em relação à experiência anterior, complementando com a observação de que o curso apresenta diferenças significativas entre o perfil das turmas e as características do espaço físico das salas. O terceiro entrevistado associou a diferença ao fato de dar aula em cursos diferentes. O último entrevistado iniciou a resposta referindo-se à estrutura física e de equipamentos e complementou afirmando que em cursos técnicos o aluno tem mais interesse em sala de aula.

Nos resultados recolhidos para a questão de n.13, *Você acha que esta diferença está relacionada à cultura?*; Percebeu-se que:

Em relação ao Professor n.01: não tem a experiência para afirmar, mas no Brasil, a diferença em relação à cultura é forte, especialmente em função do vínculo entre professor e aluno ser cultural e passar pela valorização do saber e cultura e aqui não se valoriza o professor, diferentemente do México e da Europa, onde cultura é essência e aqui é ligado à aparência, é superficial e o aluno não é curioso. Não creio que seja devido à geração Y e sim em função da relação superficial com o objeto. Entre os campi o comportamento do aluno é muito diferente

Para o Professor n.02: à cultura e classe social a que o aluno pertence, à maturidade pela idade e experiência no mercado. Normalmente, o interesse pela aula está relacionado a estar trabalhando. Trabalhar pode ser uma necessidade em função do menor poder aquisitivo. Mas alunos com menor poder aquisitivo nem sempre tem tempo de avançar no conhecimento, apesar do interesse e do esforço. Mencionou a poesia “Pátria Amada, Mãe Gentil”.

**Para o Professor n.03: acha que a diferença principal ocorre devido ao meio socioeconómico.**

Para o Professor n.04: o ambiente da sala de aula é complexo pois envolve a informação que o aluno percebe no mercado com a experiência dele, com o que a universidade quer mostrar e acrescentar para fazer ele perceber o mundo, perceber o que acontece, qual a melhor postura, a melhor forma de agir, que caminho ele deve seguir. O aluno é muito jovem e na sala de aula existem diferenças entre alunos que já são supervisores e outros que iniciaram um estágio, tem níveis sociais diferentes. Na Europa, embora, haja níveis económicos diferentes, todos têm acesso à educação, as oportunidades são parecidas. Aqui, no Brasil, um fator que influencia é o núcleo familiar. O filho se espelha no pai e nem sempre busca outras oportunidades. Daí ser tão importante, a universidade estimular o aluno a ter metas para sua vida

A questão cultural foi apontada por dois dos entrevistados como relacionada à valorização do saber e à influência do núcleo familiar. Os demais entrevistados abordaram a questão socioeconómica como responsável. Outros aspetos complementaram as respostas idade e experiência no mercado. A ideia da hospitalidade manifesta-se, aqui, na reprodução das experiências formativas do indivíduo, o núcleo familiar, ou aquilo que Lynch MacWhannell (2000), definiram como o conceito de “lar”.

Para a questão de n.14; que seria um complemento da questão de n. 13, *Você acha que esta diferença está relacionada à cultura?; Se sim, como você lida com esta questão?* Foi possível observar que todos responderam que sim para a questão de n. 13, desenvolvendo os comentários quando analisaram a forma que lidam com a questão. Para o Professor n. 01, desenvolveu-se a ideias da “regionalização do pensamento; e o desenvolvimento de estratégias para captar este processo”; O Professor n.02 comentou a “não valorização do estudo por parte do aluno”; Para o Professor n.03, criação de estratégias de trabalho; O professor n.04 também comentou da criação de estratégias de trabalho. Não se pode conceber o processo de educação sem o uso de uma reflexão, que se manifesta na forma de se desenvolver a ideia do “sujeito da educação”.(Domingos e Gonzáles; 2005: 19).

Para a questão de n. 15; *Você poderia nos dar um exemplo de um momento AHHHH que passou em aula na UAM?;* Tanto para o Professor de n.01, como também os Professores n.02 e n.03, o *Momento AHHH...* apareceu associado a ideias de “contar

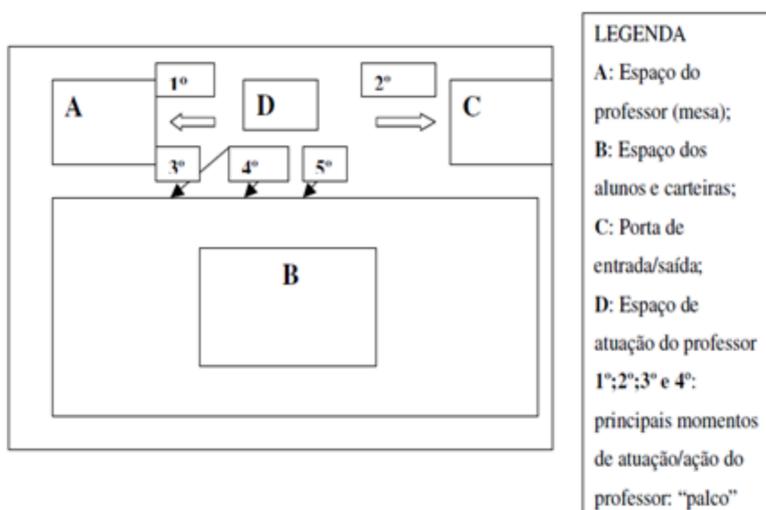
uma história”. Para se criar uma “Dinâmica; e Procurar falar com eles”, como no caso do Professor n.03. No caso do Professor n.02, o momento estaria associado ao fato de contar uma história que mostrasse um “link” com a questão da profissão. O Professor de n.01, reforçou que as “histórias” seriam para ajudar no aprendizado do aluno. Um dos professores, o de n.04, não respondeu esta questão diretamente. Disse “*não se lembrar*” de um *Momento AHHH...*

Para todos a ideia do desenvolvimento de atividades mnemônicas e associativas, constrói a coerência do processo de aprendizagem. Nota-se aqui a expressão daquilo que Malinowski (1975:35) chamou de “herança social”, ou “Fósseis culturais”, ou seja, a capacidade de multiplicação dos valores constituídos, formadores das ideias e cimento na junção dos tijolos que edificam as paredes da representação coletiva.

Em outros aspetos, na questão de n. 16, *Algum outro ponto que você gostaria de falar sobre dar aula na UAM?*; questiona-se o significado de se dar aulas na Instituição de Ensino ao qual o professor está locado, todos eles, sem exceção, admitiram gostar do espaço acadêmico. Aqui se nota a expressão de Marcel Mauss (1981, p. 365), “(...) em todos os tipos de graus de civilização (...) essas trocas e esses dons de coisas que ligam as pessoas se efetuam a partir de um fundo comum de ideias.” Novamente é possível perceber a presença de uma memória coletiva que conduz as expressões vitais que se interligam, ao expressarem seu espaço de atuação.

Em relação a este espaço de atuação, de um dos professores observados, foi possível registrar a imagem apresentada na Figura 2.

**Figura 2** : Coleta em trabalho de campo; novembro de 2008



O professor aproveita-se do espaço de atuação que lhe é destinado pela distribuição dos objetos existentes no ambiente. Para a letra “A”, classificado como “Espaço do Professor”, foi possível identificar a mesa destinada a servir com área inicial de atuação. Para a letra “D”, classificada como “espaço de atuação do professor”, foi possível observar: em um primeiro momento, “1<sup>o</sup>” a ida do professor a porta de entrada, classificada como letra “C”; aqui realizou uma espécie de processo de verificação da entrada do espaço, talvez uma definição da mente do professor; uma marcação do espaço de trabalho. Tal fato pode ser confirmado pelo seu encaminhamento; imediatamente após a ida a verificação da porta, para sua mesa e local inicial de atuação. Deste momento em diante observa-se idas constantes ao grupo de alunos presentes; 3<sup>a</sup>, 4<sup>a</sup> e 5<sup>a</sup> ação, concretizando a ideia da formatação política do ensino, ou seja, *“em todo processo educativo, quando não de maneira explícita, ao menos de modo latente, encontra-se um modelo de ser humano, de comportamento e de sociedade(...)”*. (González e Domingos, 2005:17).

Na última questão, a de n. 17, *Se você fosse dar uma dica a um novo professor, o que seria?*; remete-se ao entrevistado a aplicação de “conselhos” a serem dados a um jovem professor. Para o Professor n.01, este jovem professor deve sempre pensar *“que o referencial não é ele e sim o aluno”*; Para o Professor n.02, *“não existe uma fórmula”*; Para o Professor n.03, o personagem professor, *“tem de falar a língua dos alunos”*; Para o Professor n.04, torna-se necessário *“criar parcerias”*.

### **Considerações finais**

Após esta coleta inicial de ideias de cada professor inserido no processo de análise, foi possível perceber similaridades de conduta entre os participantes da pesquisa. Aqui o resultado encontrado sugere a inserção histórica de cada membro na realidade pedagógica a ser produzida e gerenciada. Amparando-se nas ideias desenvolvidas inicialmente: *“não se pode conceber educação sem reflexão* (González e Domingos, 2005:18).

A reflexão aqui feita demonstra que a ação pedagógica se realiza de maneiras distintas embora busquem pontos de convergências em comum. Os sujeitos históricos, neste caso, o professor e o aluno, são personagem do mesmo cotidiano analisado. Estruturam-se em painéis a exposições diárias dos sujeitos. Nestas exposições captam as

fluências culturais, ou seja, por meio “*da práxis, união indissolúvel entre ação e reflexão, desenvolve-se o processo de conscientização e crescimento pessoal*”.(Gonzáles e Domingos, 2005:37). Reforçando esta linha de análise, Mirin Rejowski (2000:44), argumenta que “*uma parte importante de maturação para algumas ciências (...), é o desenvolvimento de metodologias e técnicas de medida que sejam consistentes e bem testadas, apropriadas aos tipos de problemas a serem solucionados.*”

Neste aspecto a abordagem dos pontos de convergências presentes entre os professores e seus métodos de trabalho e observação do mundo pedagógico, serve de mecanismo e metodologia de medida e aferição de resultados teóricos. Nas classes de aulas da Universidade Anhembi Morumbi, analisadas neste estudo exploratório pode-se perceber que os mecanismos que levam os professores à prática da docência são diferenciados embora seja possível compreender particularidades expressivas na forma final de atuação de cada um.

A apresentação deste estudo exploratório propõe a possibilidade de ampliação das análises em conjunto com a perspectiva da observação longa e sequenciada, ou seja, a aplicação dos resultados apresentados neste momento sugere possibilidades de um amplo estudo envolvendo situações já descritas mas passíveis de serem analisadas por outro viés que represente e capte um universo maior de dados.

### **Referências bibliográficas**

- Bloom, B.; Engelhart, M.; Furst, E. et al. (1972). *Taxonomia de objetivos educacionais: domínio cognitivo*; tradução de Flávia Maria Sant'Anna. Porto Alegre: Globo.
- Camargo, L. (2004). *Hospitalidade*. 2 ed. São Paulo : ALEPH.
- Charlesworth, Z. & Glanz, L. (2008). From teaching to learning: the challenge of a international classroom for hospitality educators. Paper present at The Council for Hospitality Management Education (CHME) Annual Conference: promoting excellence in research, teaching, and learning. University of Strathclyde, Glasgow, Scotland.
- Freire, P. ; Gadotti, M.; Guimarães, S. (1995). *Pedagogia: diálogo e conflito*. 4. ed. São Paulo: Cortez.

- González, L. & Domingos, T. (2005). *Cadernos de Antropologia da Educação - Antropologia e Educação, 1* (número): página inicial-final.
- Gusmao, N. (1997) Antropologia e educação: Origens de um diálogo. *Caderno CEDES*, 18 (43): página inicial-página final. Recuperado em 4 abril, 2009, de [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-32621997000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-32621997000200002&lng=en&nrm=iso)
- Souza, M. (2006). Por uma educação antropológica: comparando as idéias de Bronislaw Malinowski e Paulo Freire. *Revista Brasileira de Educação, 11* (33), página inicial-página final. Recuperado em 4 abril, 2009, de [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S141324782006000300009&nrm=iso&lng=en](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141324782006000300009&nrm=iso&lng=en)
- Laplantine, F. (2004). *A descrição etnográfica*. São Paulo: Terceira Margem.
- Lynch, P. & Macwhannell, D. (2000). Hospitalidade doméstica e comercial. In: Lashley, C. & Moorison, A. (Orgs.). *Em busca da hospitalidade: perspectivas para um mundo globalizado*. São Paulo: Manole.
- Malinowski, B. (1975). *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Mauss, M. (1981). *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- Rejowski, M. (2000). *Turismo e pesquisa científica*. 4 ed. Campinas: Papirus.
- Triguell, K. & Prosser, M. (1997). Towards and understanding of individual acts of teaching and learning. *Higher education research and development, 16* (2), 241-252.
- Triguell, K. & Prosser, M. (2003). Qualitative differences in university tching. In Tight M. (Ed), *Access and exclusion* (pp. 185-216). Oxford: JAI Elsevier.
- Weick, K. (1995). *Sensemaking in organizations*. Thousand Oaks: Sage

# COMUNIDADES: GERAÇÃO ESPONTÂNEA OU ESFORÇO CONJUNTO?

Elisabeth Kyoko Wada<sup>6</sup>

**Resumo:** As duas perguntas propostas na apresentação do 2º Colóquio Internacional em Hospitalidade – Rostos e Lugares da Hospitalidade, realizado em 2 de fevereiro de 2009 por iniciativa do grupo de pesquisa *Porto Recebe* do Mestrado de Pedagogia Social da Universidade Católica do Porto, Portugal, em conjunto com o grupo de pesquisa *São Paulo Recebe*, do Mestrado em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi, Brasil, foram: “Para que novas experiências e novos rituais de hospitalidade somos convidados hoje?” e “Como pode a educação intervir na promoção de hospitalidade cívica e urbana? Em alinhamento com estas interrogações, este texto tem o propósito de levantar algumas questões a respeito da formação de comunidades virtuais ou físicas e dar início a uma discussão em Hospitalidade, com base em autores comumente referenciados em outras áreas.

**Palavras-chave:** Comunidades Virtuais, Hospitalidade, Gestão, Sustentabilidade

**Abstract:** The two questions proposal in the presentation of the 2º international conference in hospitality: hospitality faces and places, occurred at 2 of February of 2009 organized by the group of research receives porto from the master's degree of social

---

<sup>6</sup> Docente do Mestrado em Hospitalidade e da Graduação em Hotelaria, Coordenadora do Programa de Mestrado em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi, São Paulo. Brasil

pedagogy of the University Católica of Porto, Portugal, in association with the group or research Receives São Paulo, from the master's degree in hospitality from the Anhembi Morumbi University, Brazil, were: “so that new experiences and new rituals of hospitality we are invited today?” and “How education can interfere in the promotion of civic and urban hospitality? In line with this questions, this script have the proposal of ransing some questions about virtual and physical communities formation and begin the discussion of hospitality, based in authors referenced in other areas.

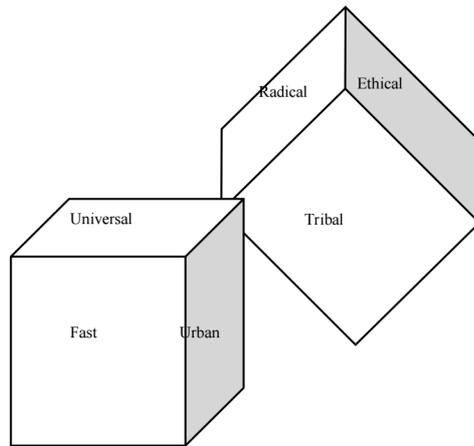
**Keywords:** Virtual Communities, Hospitality, Management, Sustainability

### ***Questões de reflexão***

A chave para compreender o pós-milênio está numa palavra: sustentabilidade. A razão é simples: as tendências atuais são insustentáveis, ou assim parecem ser. Nunca antes houve a possibilidade de que o ser humano comum visse um século inteiro e o efeito é extraordinário. Cem anos de rolos de filme – cenas estáticas e em movimento – capturaram quase todos os detalhes de nossas vidas. Começamos com cavalos e carroças e terminamos com pessoas no espaço. Iniciamos com livros em papel e chegamos à cyber-realidade. Sobreviveremos a outra centena de anos com mudanças tão rápidas? E outros mil anos? Será o último milênio? (...) Você pode ser otimista ou pessimista. O futuro é incerto e alguns cenários são alarmantes, mas sou um otimista, convencido do potencial da ciência, da medicina e da tecnologia, além da capacidade do ser humano de construir um mundo melhor. O caminho, entretanto, não será fácil, com desafios morais, instabilidade geopolítica e econômica, limitação de recursos e consequente mudança de clima. (Dixon, 2007, pp. p. xviii, tradução da autora)

Dixon trata de seis aspetos como os relevantes para a análise de *FUTURE: Fast, Urban, Tribal, Universal, Radical, Ethical*. Para melhor visualização, coloca-os nas faces de um cubo:

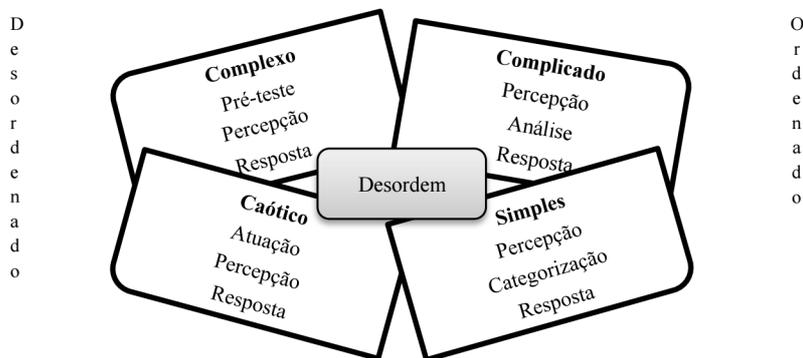
**Figura 1:** Dixon, 2007, p. xiii



Este autor ressalta a tensão entre duas visões possíveis do milênio: aquele comumente colocado no ambiente de negócios – veloz, urbano e universal – ou um cenário tribal, radical e ético (Dixon, 2007). O cubo permite compreender que não há como enxergar os seis aspectos simultaneamente. Com isso, quais são suas escolhas e combinações que norteiam suas decisões? Como materializar a ética na interação em cenários virtuais?

Boone menciona o *Cynefin Framework*<sup>7</sup>, desenvolvido por Snowden e colaboradores da IBM, em 2003, para apoiar as áreas de gestão do conhecimento, mudanças em cultura organizacional e dinâmicas de comunidades.

**Figura 2:** Snowden, Boone, 2007, p. 4, tradução da autora

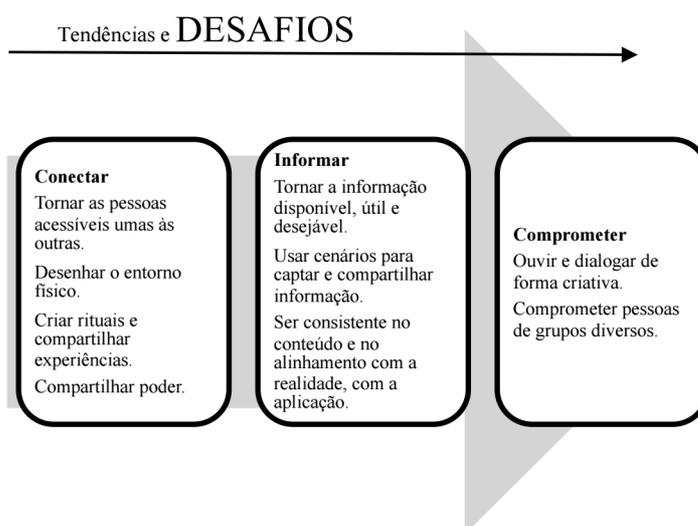


<sup>7</sup> Leia mais em <http://www.research.ibm.com/journal/sj/423/kurtz.html>. Acesso em 23 de março de 2009.

Snowden e Boone (2007) localizam questões emergentes no contexto complexo. *You Tube* é colocado como exemplo de comunidade que surge do desejo de compartilhar vídeos caseiros em grupos de amigos e familiares. Foi lançado em fevereiro de 2005, por três pessoas que trabalhavam para *PayPal*, um serviço *on line* para pagamentos de bens e serviços adquiridos pela internet. Em novembro de 2006, *You Tube* foi adquirido por Google, por USD 1.250 bilhões e há dificuldade de mensurar ou mesmo imaginar seu potencial para a criação de comunidades que vão de interesses exclusivos de uma determinada família, fãs de alguma série de TV da década de 70 ou debates entre candidatos à presidência dos Estados Unidos. Para negócios em Hospitalidade, há desde divulgação institucional a inúmeros depoimentos espontâneos que tratam de destinos, produtos e serviços. *Trip Advisor* é outro repositório que se converteu em meio para a criação de comunidades, com depoimentos sobre diversos serviços relacionados a Turismo. De que adianta elaborar um *site* rico em informações de determinada companhia aérea, rede hoteleira ou espaço para eventos se as avaliações e depoimentos dos usuários apresentarem aspectos negativos recorrentes que não são solucionados pelos prestadores de serviços?

Em outra obra, Boone (2001) aborda as competências para a comunicação interativa e sintetiza suas ideias numa figura:

**Figura 3:** Boone, 2001, p. 12, tradução da autora



Esta colocação de Boone pode ser interpretada como “conectar = tecnologia”, “informar = conteúdo”, “comprometer = comunidade”. Quais serão as prioridades para os jovens profissionais nos diversos negócios em Hospitalidade? Os eventos nos quais os participantes se sentam para receber conteúdo continuarão populares? A educação está preparada para as comunidades? Os críticos gastronômicos serão reverenciados e até temidos, no futuro, com tantas manifestações diretas de clientes?

Profissionais da área de Eventos, com preocupações que vão além da sustentação das suas empresas apresentaram suas ideias em livros que introduzem ideias como Arquitetura de Eventos (Vanneste, 2008) ou Congressos Internacionais e audiências multiculturais (Wright & Siwek, 2005). Seja no planejamento ou na operacionalização de tais encontros, coincidem na defesa de que o êxito dos mesmos não se resume a um questionário com avaliação positiva, apresentado ao final do evento; o pós-evento e o êxito de iniciativas futuras depende da comunicação, compartilhamento de informações e, especialmente, o ambiente propício para a criação de comunidades que aprofundem e ampliem a discussão dos temas tratados. Boone, em palestra proferida na Conferência MPI 2008, mencionou o *ROM – Return on Meetings*, com quatro áreas a serem avaliadas: responsabilidade, tamanho, filosofia e abordagem. Para toda a cadeia produtiva de eventos, que inclui centros de convenções, hotéis, empresas de marketing direto, escolas que formam mão-de-obra especializada, fornecedores de alimentos e bebidas, de audiovisual, ficam perguntas como “O que realmente é qualidade?”, “Para que servem as atividades de integração se não há ambiente *a posteriori* para que as relações estabelecidas se mantenham?”.

### ***Criação de comunidades***

Diversas comunidades, na atualidade, surgem de forma espontânea, orgânica. É o caso de redes sociais e de relacionamento, como *Facebook* e *Orkut*, além de *blogs* e, mais recentemente, os endereços em *Twitter*.

A convergência de comunicação, a necessidade de respostas rápidas, a simples curiosidade a respeito de algum tema ou o desejo de compartilhar uma criação são motivações suficientes para a adesão a uma comunidade. A questão é superar a adesão e ter uma participação efetiva.

Para a crítica e reflexão, entretanto, especialmente em ambientes acadêmicos, há um passo-a-passo relevante para a construção do conhecimento. No texto de apresentação do 2º Colóquio Internacional em Hospitalidade, afirma-se: “...a hospitalidade refere-se a um modo de interação humana marcado pelo espírito de entreatajuda, dádiva e urbanidade, devendo como tal constituir um dos vetores fundamentais da cidadania do século XXI”. Transportando-se tal colocação às comunidades virtuais ou físicas, orgânicas ou planejadas, surgem questões básicas, tais como a validação do conhecimento coletivo que surja da troca de ideias em comunidades no *Orkut* ou num *blog*. Qual será o valor de iniciativas como *Wikipedia*? Como orientar um jovem pesquisador, cuja ferramenta prioritária de busca é o *Google* e não a biblioteca de sua universidade?

Será o espírito de ajuda, dádiva e urbanidade, em alguns momentos chamado de hospitalidade, o que motiva uma criança a gravar pequenos vídeos para compartilhar com o mundo, inclusive com um sem número de desconhecidos, a melhor forma de superar algum obstáculo no *game* de *Pokemon*?

Camargo, em sua definição analítico-operacional de hospitalidade, diz “...ato humano exercido em contexto doméstico, público e profissional, de rececionar, hospedar, alimentar e entreter pessoas temporariamente deslocadas de seu habitat natural” (Camargo, 2004:52). Faz a análise do receber, do hospedar, do alimentar e do entreter virtualmente, bem como das novas (ou antigas) relações interpessoais estabelecidas com o uso da tecnologia.

O espaço virtual é privado ou público? O estatuto é importante notadamente quando Estados se julgam no direito de interferir nas comunicações virtuais, seja por motivo de prevenção do terrorismo ou da moral.

*A partir do momento em que uma autoridade pública [...] se outorga ou se reconhece com o direito de controlar, de supervisionar, de proibir os intercâmbios que os intercambiantes julgam privados [...] todo e qualquer elemento de hospitalidade fica subvertido.*<sup>8</sup>

*A hospedagem de sites, os direitos e deveres a isso relacionados, são também temas da hospedagem virtual* (Camargo, 2004: 61).

---

<sup>8</sup> Derrida, J. (2001). A hospitalidade e as novas tecnologias. *Jornal do Brasil*, 2 jun. 2001. Apud Camargo, 2004.

Pessoas comuns – donas de casa, estudantes, jovens e crianças – recorrem ao *YouTube* para respostas a questões do cotidiano: receitas de bolo, trabalhos escolares, entretenimento, o episódio da novela. Em retribuição ao que encontram, emitem opiniões, inscrevem-se em grupos de discussão, inserem novos vídeos e recomendam outros. Como a academia validará essa construção tão rápida de conhecimento? Ao mesmo tempo, quais serão os critérios para catalogar, avaliar, julgar o que realmente agrega valor, o que é cópia? Como conter o plágio, a pirataria? Quem poderá arbitrar ou mesmo moderar comunidades e fazer afirmações categóricas do que seja ético?

A velocidade de transmissão de dados e de informação pode, por exemplo, fazer com que um indivíduo em Luanda veja pela televisão um desfile de alguma semana de moda em Paris ou Milão hoje à noite; navega pela internet, assiste outros *flashes* do mesmo evento; vai ao *Facebook* e emite opiniões sobre o que viu. Nesse meio tempo, em alguma indústria na China ou em São Paulo, especialistas trabalham rapidamente para adaptar os modelos e adequá-los a uma produção em série; em pouquíssimos dias, a nova “coleção” estará na vitrine de algum atacadista, seja nos centros produtores ou, por exemplo, no Panamá ou em Miami. A lojista de Luanda, habituada a viajar mensalmente para suprir seu estabelecimento de mercadorias, adquire, num desses atacadistas, os itens que seu cliente viu no desfile, há duas semanas. Como tem um *CRM – Customer Relationship Management* – eficiente, a lojista envia um e-mail ao cliente e o mesmo terá imediato acesso ao seu objeto de desejo. Apesar do possível louvor à velocidade de captação da informação e de materialização de ideias, fica a pergunta sobre os aspetos éticos de toda a operação. Além disso, como uma escola de moda, em qualquer lugar do mundo, acompanha e lida com a situação descrita acima? Crítica, incentiva, ignora?

Esse exemplo trivial pode ser transportado à gastronomia, à hotelaria, ao turismo. Quando há reproduções de receitas, decoração de interiores e até monumentos, fora do contexto para o qual originalmente foram projetados, há plágio, cópia, ou democratização de alguma forma de conhecimento?

Sempre que se compartilha conhecimento, princípio básico na criação de comunidades virtuais, há possibilidade de uso parcial, aplicação fora do contexto original, adaptações imediatistas, enfim, diversas situações repudiadas no ambiente

académico. Serão esses motivos suficientes para que a academia não adote os meios de comunicação e de interação tão comuns na vida dos alunos?

Artistas, especialmente músicos, lutam para garantir direitos autorais e evitar a pirataria. Aqueles que obtêm melhores resultados são os que compreendem as novas formas de comunicação e aderem à distribuição eletrônica, com o pagamento de um valor unitário baixo, acreditando no volume total de vendas que conseguirão obter.

Como deverá reagir a academia para atualizar sua forma de compartilhar o estado da arte obtido em suas pesquisas? Os processos de gestão do conhecimento implicam na disponibilização do conteúdo cuja propriedade intelectual é do pesquisador; por outro lado, caso não estabeleça alguma forma de interação, ficará estagnado e levará muito mais tempo para caminhar com suas descobertas.

### ***Considerações finais***

Em diferentes cenários, como encontros de gestores de recursos humanos, educadores, profissionais de I+D+I<sup>9</sup>, há colocações a respeito de pelo menos quatro gerações que convivem nos ambientes de trabalho da atualidade: Veteranos ou *Radio Babies*, nascidos entre 1930 e 1945; *Baby Boomers*, de 1946 a 1964; Geração X, de 1965 a 1976 e Geração Y, de 1977 a 1990 (Gravett & Throckmorton, 2007). Nascidos a partir de 1991 compõem a Geração Z.

As relações e consequentes comunidades oriundas do convívio físico ou virtual dessas cinco gerações adicionam indagações instigantes àquelas trazidas neste texto. Qual será o conteúdo e que tipo de interação existirá no 10º Colóquio Internacional em Hospitalidade? Como se dará a construção do saber, em cinco, dez, vinte anos? Quais os novos rostos e lugares da hospitalidade para a Geração Z?

Esses e outros tantos questionamentos são, sem dúvida, os motivadores para pesquisadores de todos os lugares e de diferentes gerações!

### **Referências bibliográficas**

Boone, M. (2001). *Managing Inter@ctively - executing business strategy, improving communication and creating a knowledge-sharing culture*. New York: McGraw-Hill.

---

<sup>9</sup> I+D+I – Inovação, Desenvolvimento e Implantação

- Camargo, L. (2004). *Hospitalidade*. São Paulo: Aleph.
- Dixon, P. (2007). *Futurewise: six faces of global change* (4th. edition ed.). London: Profile Books.
- Gravett, L. & Throckmorton, R. (2007). *Bridging the generation gap: how to get radio babies, boomers, Gen Xers and Gen Yers to work together and achieve more*. Franklin Lakes: Career Press.
- Lashley, C. & Morrison, A. (2000). *In search of hospitality: theoretical perspectives and debates*. Woburn: Butterworth-Heinemann.
- Snowden, D. (1 de Nov de 2007). A Leader's Framework for Decision Making. *Harvard Business Review*, p. 10
- Snowden, D. & Kurtz, C. (17 de Julho de 2003). *The new dynamics of strategy: Sense-making in a complex and complicated world*. Acesso em 23 de Março de 2009, disponível em [www.research.ibm.com: http://www.research.ibm.com/journal/sj/423/kurtz.html](http://www.research.ibm.com/journal/sj/423/kurtz.html)
- Vanneste, M. (2008). *Meeting architecture: a manifesto*. Brussels: Meeting Support Institute.
- Wright, R. (2005). *The meeting spectrum* (2nd. Edition ed.). Amherst, MA: HRD Press.

# HÉSTIA & HERMES – PESQUISA E REFLEXÕES SOBRE O SIMBÓLICO E A HOSPITALIDADE

Célia Maria de Moraes Dias<sup>1</sup>

Iara Maria da Silva Moya<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo expõe uma reflexão sobre as dimensões simbólicas e míticas da hospitalidade sustentada num estudo empírico realizado junto dos estudantes das áreas de Turismo e Hospitalidade, teoricamente enquadrado pelo pensamento de autores contemporâneos como Jacques Derrida, Marcel Mauss e Leonardo Boff.

**Palavras-chave:** Turismo, Hospitalidade, Mito, Construção Simbólica

**Abstract:** This article exposes a reflection about the symbolic and mythical dimensions of hospitality sustained in a empirical study developed with tourism and hospitality students, theoretically framed by the thinking of contemporary authors as Jacques Derrida, Marcel Mauss e Leonardo Boff.

**Keywords:** Tourism, Hospitality, Myth, Symbolic Construction

---

<sup>1</sup>Docente do Curso de Graduação em Turismo da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, Brasil

<sup>2</sup> Mestre em Hospitalidade, Universidade Anhembi Morumbi São Paulo. Brasil

*O cume da arte, em ciências sociais, está sem dúvida em ser-se capaz de pôr em jogo “coisas teóricas” muito importantes a respeito de objetos ditos “empíricos” muito precisos, frequentemente menores na aparência, e até mesmo um pouco irrisórios.*

Pierre Bourdieu

*O símbolo abre o campo da consciência fazendo perceber todos os aspectos da realidade: o visível e o velado, o manifesto e o oculto, o consciente e o inconsciente.*

Jaime Cobreros e Julio Peradejordi

### **O paradoxo da hospitalidade**

No dizer de Derrida (2003) o termo hospitalidade é aquele tipo de “palavra-noite”, palavra que contém em si o seu oposto. Já Dethlefsen e Dahle (1997) apontam que é fácil verificar a necessidade humana de identificar as coisas dividindo unidades primordiais em oposições. Analisando as línguas antigas, também Freud, em sua obra *Gengensihn der Urworte-* (A ambivalência das palavras originais, apud Dethlefsen e Dahle, p. 25), percebeu a atribuição de um único polo a palavras originalmente ambivalentes. Segundo os autores, aparentemente, “os povos de culturas ancestrais foram mais bem-sucedidos quanto a perceber a unidade subjacente às polaridades, pois, nas línguas antigas, muitas palavras ainda têm uma bipolaridade essencial” (Dethlefsen e Dahle, p. 25). Os exemplos listados mostram facilmente as raízes comuns nas palavras latinas: *clamare-* gritar e *clam-* silêncio, ou *siccus-* seco e *sucus-* sumo/suco. Também em grego, *pharmakon* significa tanto veneno como remédio. E, em inglês, a bipolaridade básica da palavra *without* é absoluta, pois contém em si ambos os significados: com (*with*) e sem (*out*).

Da mesma forma, pode-se dizer que, a palavra latina *hostes*, da qual derivam hóspede e hostil (ou amigo e inimigo), parece ter essa mesma polaridade fundamental que se mantém, até a atualidade, em apenas duas línguas: no francês *hôte* e no grego-*xenos*, já que, nesses idiomas, uma única palavra serve para nomear os dois lados da

relação, quem recebe e quem é recebido (o que deve ter rendido alguns problemas de tradução a um profissional não muito atento....)

Se, como no dizer de Derrida (2003), a hospitalidade é, por definição, incondicional, ela está sempre condicionada pelas condições da realidade. Daí o seu oposto, seu paradoxo, sua impossibilidade. É importante lembrar aqui a ressalva feita por Gotman (1997) de que a hospitalidade tem sempre a inospitalidade como horizonte. Exemplo disso são os versos de Pedro Taques, de 1865, citados por Dias (2006):

*Hóspede mais de três dias, instalado em casa alheia, pagando com cortesia almoço, jantar e ceia, Afora o quarto que habita, Má visita!*

Para Boff (2005) a hospitalidade é utopia e prática, integra o sonho e a realidade em suas margens. Ou, como ele mesmo diz:

*A hospitalidade é antes de mais nada uma disposição da alma, aberta e irrestrita. Ela, como o amor incondicional, em princípio, não rejeita nem discrimina a ninguém. É simultaneamente uma utopia e uma prática. Como utopia representa um dos anseios mais caros da história humana: de ser sempre acolhido independente da condição social e moral e de ser tratado humanamente. Como prática cria as políticas que viabilizam e ordenam a acolhida. Mas por ser concreta sofre os constrangimentos e as limitações das situações dadas. (Boff, 2005:198)*

### **Símbolo e Hospitalidade**

Marcel Mauss, em seu mais importante trabalho, o “Ensaio sobre a Dádiva”, publicado em 1923-24, por meio de estudo comparativo entre várias sociedades arcaicas identificou a dádiva como fator de sustentação cultural, verdadeira cola das relações no âmbito interno e externo da comunidade. Nesse sentido a referência à hospitalidade se faz presente, ora de modo explícito, ou “como produto e processo produtor de atividades sociais, de trocas de dádivas e de circulação de símbolos” (Gidra, 2005:44). Em decorrência, identifica-se toda hospitalidade como dádiva, parte do movimento do *dar, receber, retribuir* proposto por Mauss.

Em Mauss, a dádiva e o simbólico estão fortemente associados, ou, no dizer de Caillé, (1998:5) “no fundo símbolos e dádivas são idênticos para Mauss, ou pelo menos coextensivos”. E explica:

*Assim voltamos à questão do simbolismo, que deixamos de lado desde a introdução, embora lhe atribuíssemos, então, um papel central, postulando a identidade, ou melhor, a reversibilidade entre a tese da natureza simbólica da relação social e a da universalidade da obrigação de dar, receber e retribuir. (Caillé, 1998:7).*

Essa interrelação é tão forte que, em sua própria origem grega, a palavra *symbolos* significa marca, sinal de reconhecimento, contra-senha de hospitalidade e tem relação com o verbo *sybállein*, literalmente lançar junto, de *syn* (junto) e *bállein* (lançar) que significa, entre outras coisas, re-unir (Boff, 2001). Na Grécia antiga designava um pedaço de osso, moeda, pequeno objeto de cerâmica, anel ou concha de madrepérola, que era quebrado e repartido em dois. Cada pedaço ficava com uma das partes interessadas, com o objetivo de servir como prova de identidade de ambas, como sinal de reconhecimento (Franciscato, 2004). Isso era comum entre hóspede e anfitrião que, ao se despedirem, seguiam esse procedimento. Em outra ocasião, ao se reencontrarem, ou alguém os representando, poderiam reunir os símbolos. Comprovada a identidade, ambos teriam direito à hospitalidade. Outros autores também indicam a existência desse símbolo, usado como contra-senha de hospitalidade, no império romano, com a denominação de *tessera hospitalitas*.

A hospitalidade, conforme a visão da tríade semiótica - composta por signo (englobando significante e significado), interpretante e objeto - é um conceito complexo e abstrato, sem um referente no mundo real, e pode apresentar diferentes significados para cada indivíduo. Sinal visível de uma realidade invisível, segundo Kast (1997, apud Franciscato, 2007), no símbolo observam-se dois níveis: em algo externo, pode-se revelar algo interno, em algo visível, algo invisível, em algo corporal, o espiritual, no particular, o geral. Seria, então, o símbolo, um elemento de síntese, facilitador no deciframento de mensagens e, talvez, passível de orientar um delineamento de conceitos de hospitalidade.

Por outro lado, *dia-bállein* significa literalmente lançar longe, jogar fora de qualquer jeito, afastar ou separar (Boff, 2001), sendo o significado arquetípico do vocábulo *diabolos*, separação, desunião, o oposto do simbólico, do poder mediador do símbolo entre os níveis de consciência. E, conforme Howell:

*A consequência disso é o literalismo, o pensamento fundamentalista e toda inflexibilidade dogmática, provavelmente um dos maiores males e perigos de nossa época....O efeito do dia-bolos assume instantaneamente o comando quando um grupo afirma ser possuidor da única verdade, e nega qualquer outra versão. Compreendidos simbolicamente, ambas as partes poderiam conter a mesma verdade.* (Howell, 1987, apud Solano, 2000).

### **Viajantes e turistas**

Desde Ulisses, personagem que Homero escolheu como epítome, para representar todas as agruras e delícias pelas quais passa o homem que viaja, até a *peregrinatio* (*per+agri*= pelos campos) da época do Império Romano, quando as pessoas se deslocavam para jogos, festejos, casas de veraneio ou banhos medicinais e, depois, na Idade Média, com as viagens dos romeiros (do grego *rhomaîos*, peregrinos), que iam à Terra Santa, a Roma, a Santiago de Compostela, Canterbury, Jerusalém ou Meca, o homem sempre viajou. Mais tarde, entre os séculos XVI e XVII, ocorrem o *Petit Tour* e o *Grand Tour*; por volta de 1760 se inicia a atribuição da palavra de origem francesa, *tour*, que significa "volta", para o movimento dos jovens aristocratas ingleses, que, junto com seu tutor, iam ao continente para uma imersão na arte, cultura, língua e costumes de diferentes povos, de modo a refinar sua educação e habilitar-se a cargos políticos.

Posteriormente à revolução industrial, entre fim do século XIX e início do XX, com as leis trabalhistas, a menor jornada de trabalho, a evolução dos meios de transporte, dos meios de hospedagem e da restauração, tem início a organização do turismo. Meados do século XX mostram um fenômeno já bastante disseminado pelos "quatro cantos" do mundo: o turismo de massa. E, hoje, em tendência que vem pouco a pouco, mas consistentemente se cristalizando, ocorre o "novo turismo", que busca tanto maior cuidado e respeito pela conservação do patrimônio histórico-cultural e pelo meio

ambiente, como procura contatos e relacionamentos mais autênticos com as populações dos destinos visitados.

Em resumo, embora muitas pessoas passem toda sua vida sem se afastar dos limites de seu vilarejo de nascença, muitas outras, e cada vez em maior número, têm-se deslocado pelas mais diversas motivações e razões, para outros lugares, onde precisam receber atenção, alimento, bebida e alojamento, isto é, hospitalidade. No dizer de Moesch (apud Dencker, 2005:63) são categorias fundantes do turismo “o deslocamento, nomadismo pós-moderno e o encontro, sedentarismo hospitaleiro do sujeito através do tempo-espaço percorrido”.

A alegoria da hospitalidade, datada do século XVI, mostra a presença de alguns elementos envolvidos nesta discussão.



« Allégorie de l'Hospitalité. »  
Iconologie de Cesare Ripa, planche LXVII (1593).

Em primeiro lugar, nota-se a representação do sexo feminino, com uma postura benfazeja, de oferecimento, de acolhimento, tanto à criança, como ao peregrino. Segundo Ripa (apud Schérer, 1993:13), esses são seus hóspedes preferidos “um, não podendo ganhar a vida em razão de sua tenra idade e o outro só podendo conseguir com dificuldade, visto estar fora de seu país”. Este último, simbolizado à sua direita, com a concha que o identifica como piedoso do Caminho de Santiago e que, por extensão, pode-se identificar também com o turista, o que viaja ou vem pelos caminhos (*per+agri-* pelos campos). À sua esquerda, à criança carente, representada sem vestes e que não pode buscar sua segurança e nem seu próprio sustento, oferece a cornucópia

plena de frutas. Também de acordo com Ripa (apud Schéerer, 1993:13), o outro símbolo, a cornucópia da abundância é um emblema de múltiplas significações, provém da cabra Amaltea, que amamentou e depois foi amante de Zeus, que a leva ao Olimpo com seu corno fecundo com tesouros abundantes'. Mas é também o emblema da fortuna e, mais, o da vida, da fecundidade, da própria sexualidade. Figura generosa, de gestos amplos, braços abertos num abraço acolhedor, com um meio sorriso- ambos- sorriso e abraço-exemplos, hoje, da hospitalidade.

### **A dimensão simbólica e mítica**

Este estudo vem dar continuidade a trabalhos já desenvolvidos (Dias & Moya, 2007; Moya & Dias, 2007) sobre a imagem da hospitalidade e seu conteúdo simbólico e mítico. O interesse das autoras na questão da imagem da hospitalidade deu origem à produção de diversos artigos, incluindo uma dissertação de mestrado.

Os estudos basearam-se, inicialmente, na aplicação do modelo proposto por Vasconcelos (2003) em seu livro “A marca que você é”, em que desenvolve o Relatório de Percepção para Criação de Marcas, construído a partir de quatro questões, associando a empresa a um animal, a uma personalidade, a um lugar e a um objeto. Essas mesmas questões foram utilizadas, adaptadas à hospitalidade, e assim aplicadas: Se a hospitalidade fosse um animal, qual seria? Se a hospitalidade fosse uma personalidade, qual seria? Se a hospitalidade fosse um lugar, qual seria? Se a hospitalidade fosse um objeto, qual seria?

Tendo-se iniciado com pouco mais de 20 respondentes, a base empírica do estudo conta agora com 127 entrevistas com alunos das áreas de Turismo e Hospitalidade, permitindo a ampliação dos conteúdos simbólicos da hospitalidade já estudados. As respostas obtidas foram contadas e categorizadas, e representam o nível do visível, conforme a metodologia de Vasconcelos (2003), que estabelece três níveis de análise: o visível, o lisível e o figural. O visível está ligado ao “ver”, à percepção, e o lisível, ao conteúdo, ao “saber”, percepção modelada pela linguagem, dimensão cultural da interpretação. O figural, resultante de ambos, visível mais lisível, é percepção mais conhecimento e produz a “figura-matriz”. Já foi dito (Dias & Moya, 2007) que o “figural” obtido pode ser considerado como o “arquetipo” de Jung, herança psicológica, conteúdo do “inconsciente coletivo” (Jung, 1977). Para Jung os arquétipos são imagens

primordiais, e correspondem a temas mitológicos, presentes em lendas populares de diferentes culturas e épocas. (Fadiman & Frager, 1979). Os resultados obtidos com a ampliação do número de entrevistas confirmam as conclusões anteriores (Dias & Moya, 2007).

Assim é que, se a hospitalidade fosse um bicho, ela seria um animal doméstico, um cachorro, conforme sete em cada dez respostas. Se, na ordem do visível, a hospitalidade é um cachorro, traduzido no visível, o cachorro é o guardião da casa e o melhor amigo do homem. Além disso, que outro animal seria mais representativo do espaço doméstico, da casa, do lar? O cão, segundo Lexikon (2004), é, provavelmente, o animal doméstico mais antigo. Em culturas como a africana, a sabedoria atribuída ao cão fez dele o ancestral da civilização e o portador do fogo aos homens. É associado aos ancestrais humanos e à fidelidade. Cirlot (1984) menciona que a figura do cão, enquanto emblema da fidelidade, aparece sob os pés de figuras de damas esculpidas em sepulcros medievais. No mesmo sentido, portanto, é o guardião da porta, já que esta também representa o feminino. Porta, passagem, umbral, esta é a união e a separação de dois mundos.

O cão é o que guarda. E enquanto guarda, guia. O cão pastor faz parte do simbolismo cristão e representa o sacerdote. (Cirlot, 1984). Para Chevalier & Gheerbrant (1988:176) conforme seu *Dicionário de Símbolos*, o cão (como figura tradutora do cachorro) tem, como primeira função mítica, a de *psicopompo*: “guia do homem na noite da morte, após ter sido seu companheiro no dia da vida”. Em relação ao mito grego se pode lembrar de Cérbero, o cão “guardião dos infernos”. Também o cão de Ulisses, Argos, tem papel importante na hospitalidade, visto que foi o único a reconhecê-lo, alquebrado e sujo, disfarçado de mendigo, quando retorna de sua Odisseia, após mais de 10 anos. Sua fidelidade toca Ulisses, já que o animal morre logo após reconhecê-lo, de velhice e emoção. Intermediário entre os dois mundos, o cachorro explicita o limite do conhecido e do desconhecido. O cachorro, o cão, o guardião, na soleira do lar.

Merece comentário também o nome do cão de Ulisses, Argos. Seria, aparentemente, uma homenagem aos Argonautas, heróis que velejaram na nau Argó para recuperar e dominar o mundo conhecido de então. Nesse caso, fica mais marcante sua função de guia, aguardando toda a sua vida, para enfim trazer Ulisses de volta para seu *Oikos*, sua esposa Penélope e seu filho Telémaco.

Por extensão, no figural, representa a passagem. Intermediário entre os dois mundos, o cachorro explicita o limite do conhecido e do desconhecido.

Se a hospitalidade fosse uma personalidade, teria Madre Tereza, Gandhi e Dalai Lama como seus representantes, os mais citados no estudo. Mas também são mencionados: Buda, o Papa e Irmã Dulce. Assim, na ordem do visível, a hospitalidade seria um líder espiritual. Entretanto, todos esses líderes espirituais têm um perfil com características semelhantes que, na ordem do invisível pode ser identificado com o cuidado com o outro, com uma visão pacífica e de solidariedade.

Analisando-se os valores primordiais da hospitalidade -- abrigo e alimentação--, essas personalidades poderiam estar representando o alimento do espírito, provavelmente relacionadas à visão de caridade e generosidade cristã, de “fazer o bem sem olhar a quem”, “dar de comer, de beber e abrigo, graciosamente, a quem tem fome, sede ou frio”. Nessa linha, pode se identificar as posições de Boff (2005), Isabel Baptista (2002) e mesmo de Montandon (2003) que associam hospitalidade e solidariedade. Boff vai dizer:

*quando executada em sua plenitude, a hospitalidade e a convivência revelam aquilo que ocultam: a lógica do universo e da vida. Hospedar a estrangeiros, forasteiros, pobres e necessitados e conviver, mesmo por um momento, com eles, é realizar a estrutura básica do universo. Ela é feita de teias de interretorrelações e de cadeias de solidariedades includentes.*  
(Boff, 2005:96).

Um segundo grupo de respostas agrupa personalidades da área de comunicação: Sílvio Santos, Xuxa, Ana Maria Braga, William Bonner e Fátima Bernardes, Walt Disney e a avó da Casa do Pão de Queijo. Na ordem do invisível, pode-se dizer que este grupo representa o “entre”, quem faz a passagem, traz o fora para dentro. Arautos, não mais do rei, mas do mundo todo, mensageiros, são comunicadores, isto é, tornam comum, compartilham os conhecimentos que pertencem a todos.

No figural, ambos, líderes espirituais e comunicadores, desempenham o mesmo papel simbólico, enquanto líderes, na orientação do rebanho, seja nos mistérios do coração, na dimensão espiritual e da solidariedade, seja no campo da informação e do

conhecimento, dimensão da mente, e reproduzem, assim, papel também reservado ao cão.

Se a hospitalidade fosse um lugar, a hospitalidade seria uma praia (“com ondas calmas e pôr do sol alaranjado”), uma cidade ou uma construção humana, do Taj Mahal à praça, ou ainda a casa, o lar, ou o próprio quarto. Na dimensão lisível, a cidade é o lugar do coletivo, da construção humana, o lugar de viver que define o morar junto e, conseqüentemente, o pertencimento. Apesar da não ocorrência de duas respostas iguais, as referências a cidades somam o maior número de respostas. Cidades grandes, capitais, como Rio de Janeiro, São Luiz, Salvador ou mesmo Paris são citadas assim como Santos, Fernando de Noronha ou Cacha-Prego, pequena vila na Bahia. Outras respostas mostram que, além da cidade, a hospitalidade é lugar público. Na dimensão lisível, a hospitalidade se dá no espaço coletivo, onde as pessoas estão reunidas. No figural, pode-se dizer que a hospitalidade se dá no espaço construído pelos homens.

Aqui cabe discutir o entendimento de hospitalidade pública e privada, conforme utilizado por Brotherton & Wood (2004, p. 210-211). Esses consideram a hospitalidade privada, a hospitalidade doméstica, a hospitalidade pública e a hospitalidade comercial.

Em nossa opinião, há necessidade de um novo olhar, que entende a hospitalidade pública como aquela que se encontra exatamente na fronteira dessas duas outras, isto é, a hospitalidade que não é comercial, no sentido de que não é paga (ao menos de modo direto e imediato) e que não é privada, pois que não se dá no espaço do doméstico. A hospitalidade pública vai se referir à hospitalidade dos espaços públicos. Daí a cidade, a praça, os lugares de visitação.

Pode-se inferir aqui a noção da gratuidade da hospitalidade, donde as expressões “a rua é pública”, ou, também, como Castro Alves escreveu, “a praça, a praça é do povo, como o céu é do condor”, tema que foi retomado por Caetano Veloso e atualizado para “a praça, a praça é do povo, como o céu é do avião”.

A cidade é o lugar do coletivo, da construção humana. O lugar de viver que define o pertencimento e, portanto, o sentimento de integração e participação social. Por fim, segundo o pensamento medieval, o homem é um peregrino entre duas cidades, a cidade de baixo, aqui onde estamos, e a cidade de cima, o reino dos santos (Chevalier & Gheerbrant, 1988).

Um outro grupo de respostas para a questão - Se a hospitalidade fosse um lugar – apresenta concentração na identificação do lugar de hospitalidade com a casa, a casa da

avó, a casa da mãe. Na ordem do lisível associam-se aí os conceitos de ninho e cuidado, frente à relação materna, de amor incondicional. As associações entre hospitalidade e lar são imediatas. Segundo Darke e Gurney (2004) o termo “hospitalidade” passou a ser utilizado de forma comercial para identificar uma ampla indústria de serviços, que associa a prática da hospitalidade comercial a uma extensão do lar, ou, em suas palavras, “ uma simulação da visita ao lar de um anfitrião ideal, atento a todas as necessidades da visita.” (Darke & Gurney, 2004:112)

Na mitologia grega, Anfitrião era marido de Alcmena, a mãe de Hércules. Enquanto Anfitrião estava na guerra de Tebas, Zeus tomou a sua forma para deitar-se com Alcmena, e Hermes tomou a forma de seu escravo, Sósia, para montar guarda no portão. Uma grande confusão foi criada pois, evidentemente, Anfitrião duvidou da fidelidade da esposa. No fim, tudo foi esclarecido por Zeus e Anfitrião ficou contente por ser marido de uma mulher escolhida do deus. Daquela noite de amor nasceu o semideus Hércules. A partir daí, o termo anfitrião passou a ter o sentido de 'aquele que recebe em casa'.

A casa e a cidade são, usando o conceito já mencionado de Derrida (2003) “palavras-noite”, ou *imagens-noite*, já que ambas abrangem amplo, mas mesmo simbolismo, que vai da ideia de centro do mundo, imagem do universo, até o seio materno, o ser interior, nossa alma (Chevalier & Gheerbrant, 1988).

Pode-se lembrar aqui também de Hillman (1993), que diz “*a house is not a home*” e faz interessantes comparações entre cidade e alma ou casa e alma. O arquiteto Glaucus Cianciardi, em palestra proferida junto ao mestrado em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi, em 2005, lembrou de aspetos envolvidos com a figura da casa e explica a relação da casa com as faixas etárias. Para ele, os jovens, de 20 a 30 anos, em formação, não sabem muito bem o que querem e costumam ter uma casa mais descontraída. Entre os 30 e 50 anos, há uma reafirmação no mundo, nessa faixa se busca ostentar status e mostrar o poder de ser visitado. A partir de 50 anos, ou mais, se passa a querer ter elementos que caracterizam a típica “ casa da avó”, se costuma ter uma cadeira gostosa, quer-se mostrar quem somos realmente, buscar o verdadeiro conforto, a sensação de bem-estar. Assim, a lembrança da casa da avó teria também esse valor de identidade e autenticidade.

No figural, cidade e casa mostram-se imagens diferentes para a mesma concepção, já que a cidade é um dos símbolos da mãe, a partir de seu aspeto de proteção e limite.

Refúgio e seio maternal, é aqui que se desvela, de forma única, rompendo o paradoxo de Derrida (2003), a hospitalidade incondicional.

Quanto à casa, aí se associam os conceitos de ninho e cuidado e, frente à relação materna, de amor incondicional. O caráter simbólico da casa vale também para a cidade. Segundo Barros (2008), Hundertwasser, um artista austríaco, também arquiteto, ambientalista e naturalista, pintor e gravador, que fez sua primeira exposição em Paris, em 1954, desenvolveu a teoria das cinco peles. Para ele, o homem é um ser em camadas, que se desenrolam em espiral concêntrica, do eu profundo ao nosso mundo exterior, sendo: primeira pele: a epiderme, segunda: o vestuário, terceira: a casa, quarta pele: nossa identidade social, a cidade; e, a quinta: nossa pele planetária. Cidade, casa, origem, família: no figural, pode-se dizer que a hospitalidade implica em identidade.

Se fosse um objeto, a hospitalidade é identificada ora como objeto de receber, ora como objeto de oferecer. Entre os objetos de receber destacam-se a mesa, a cadeira de balanço, a rede de dormir, a cama, o sofá e seus correlatos (o travesseiro, a almofada, a poltrona macia, o cobertor, o edredon, o bicho de pelúcia, “algo fofo e quentinho”). No lível, pode-se reconhecer a oferta do descanso, do pouso; tradução, no figural, de proteção, acolhimento e segurança.

Na dimensão do oferecer, incluem-se o copo de água, a taça de vinho, a xícara de café, a panela grande, o prato cheio. Na ordem do lível, todos se resumem, no mundo simbólico, por sua forma, à taça, ou, mais precisamente, à copa, que se apresenta sob dois aspectos essenciais: como vaso da abundância, a cornucópia da fartura inesgotável ou como o vaso que contém a poção da imortalidade, o conhecimento.

No dicionário de Lexikon (2004:63), a copa, ou o cálice, recipiente que passa de mão em mão, quando se bebe, é símbolo de amizade e de solidariedade. Ex.: a cuia de chimarrão - conhecida como símbolo da hospitalidade do gaúcho.

No figural pode-se dizer que ambas as dimensões, de receber e de oferecer, reproduzem o acolhimento. Se os objetos de receber são muito explícitos, como a cama, ou a poltrona, por outro lado, os objetos de oferecer, associados à taça, reproduzem a abertura, a condição de conter, de também receber. Mas, além disso, coloca-se de forma direta a associação com o conhecimento. Segundo Chevalier & Gheerbrant (1988) a associação da hospitalidade com a transmissão do conhecimento já se estabelece na primeira cerimônia do chá, onde a taça de chá é a oferenda. de Yin-hi a Lao-Tse, que vai entregar-lhe o Tao-te-king.

No lível, de modo explícito, tem-se aí, na dimensão do receber, o ato de hospedar, e na dimensão do oferecer, o ato de alimentar. No figural, ambas as dimensões reproduzem o acolhimento.

### **Entram em cena os deuses do Olimpo: Hermes e Héstia**

As duas primeiras categorias, animal e personalidade, devido às figuras escolhidas - o cachorro na primeira, e o líder espiritual e o comunicador, na segunda - apontam igualmente para a passagem e o guia, com direta associação a Hermes, o de fora, o nômade, o que está em movimento, o que chega, o guia. Afinal, o papel de psicopompo também lhe é atribuído: representado com um cordeiro aos ombros, é o protetor dos pastores, e o guia das almas no reino dos mortos. Daí o nome Hermes Psicopompo, o Acompanhador das Almas, simbolizando o Bom Pastor (Chevalier & Gheerbrant, 1988). Deus das viagens, é possível associar a figura de Hermes com o que chega, o hóspede, o que é recebido e, por extensão, com o turista, o imigrante, o estranho, o estrangeiro, o outro. Assim, no simbólico da hospitalidade faz-se presente Hermes, representação mítica do turismo.

As duas últimas categorias, lugar e objeto, -- respectivamente a cidade e a casa, e os objetos de receber e de oferecer -- estabelecem o espaço do pertencimento e acolhimento, com direta associação a Héstia, a que está, sedentária, fixa, a que recebe. Deusa da hospitalidade, Héstia foi a única deusa cultuada em todas as casas dos homens e nos templos de todos os deuses, pois nenhum lar, nenhum templo, ficava santificado sem a sua presença. Héstia era tanto uma presença espiritual como um fogo sagrado que proporcionava iluminação, calor e aquecimento para o alimento. Assim como o fogo sagrado no meio da casa, Héstia permanece imóvel no centro do Olimpo, sendo considerada o princípio abstrato de lar. Aquela que recebe, aquela que acolhe, aquela que alimenta, sem ser fecundadora, aquela que sustenta a vida nutriz. Toda realização e prosperidade avança sob seu domínio. (Chevalier & Gheerbrant, 1988) Como diz Camargo (2004:56) “Héstia, a deusa da hospitalidade, está em permanente interação com Hermes, o deus da viagem, e cuida do fogo aceso do lar para iluminar e aquecer moradores e hóspedes”.

Hermes e Héstia, Turismo e Hospitalidade, são deuses complementares, ou até, pode-se dizer, aspectos de um mesmo todo, em sua vinculação simbólica. Héstia, a chama que

aguarda, é também a que ilumina o caminho de Hermes. (Chevalier & Gheerbrant, 1988). Em tempos antigos-- em que cada cidade-estado grega tinha a sua lareira comum no edifício principal, ao redor do qual se congregava o povo, assim como cada casa--, quando dois jovens se uniam pelo casamento, a mãe da noiva acendia uma tocha em sua casa e a transportava diante do casal até sua nova casa, para que acendessem a primeira chama de seu lar, tornando-o, por este ato, sagrado e protegido.

Esse ato ainda hoje se repete com a tocha olímpica, utilizada nos Jogos Panamericanos, que ocorreram no Rio de Janeiro (Pan 2007), ou na Olimpíada da China (2008). Embora sua criação seja atribuída a Prometeu, que teria roubado o fogo de Zeus para entregar aos mortais (Chevalier & Gheerbrant, 1988), aparentemente, todos os rituais ligados à tocha olímpica remetem a Héstitia. Durante a celebração dos Jogos Olímpicos da antiguidade, em Olímpia, mantinha-se aceso um fogo que ardia enquanto durassem as competições, sendo esta tradição reintroduzida nos Jogos Olímpicos de Verão de 1928. Antes de cada realização dos Jogos Olímpicos, na proximidade da data do solstício de verão, quando se comemora a adoração do Sol e da natureza, a chama é ateadada em Olímpia, numa cerimônia que pretende recriar o método usado na antiguidade e que se destinava a garantir a pureza da chama: atrizes, representando sacerdotisas de Héstitia, colocam uma tocha na concavidade de um espelho parabólico que concentra os raios da luz do Sol que, agora, como na antiguidade, acende a chama que marcará o início de mais uma realização dos Jogos. Em seguida, a chama é transferida para a urna onde é levada até ao local do antigo estádio. Aí a chama é usada para acender a tocha olímpica, que será conduzida até o estádio onde se realizam os Jogos. Em 1936, pela primeira vez, utilizou-se atletas para transportar a tocha com a chama, de Olímpia ao estádio olímpico de Berlim. De lá para cá, isso vem ocorrendo nas Olimpíadas de Inverno e de Verão e, agora, também no Pan. Neste último, realizado no Brasil, a tocha olímpica passou por 51 cidades brasileiras, sendo carregada por mais de 3.000 pessoas.

A permanência desse ritual explicita mais uma vez o caráter arquetípico, no dizer junguiano, da relação entre Hermes e Héstitia, Turismo e Hospitalidade: quando alguém deixava sua cidade natal, impregnado do espírito de Hermes, levava consigo o fogo sagrado, de tal forma que, onde quer que aventurasse a estabelecer um novo lar, Héstitia estava junto.

### **As funções do mito: mística, cosmológica, pedagógica e ética**

O termo mito, do grego *mythos*, quer dizer palavra expressa, discurso, fábula, (Ferreira, 2000:931) ou, no dizer de Campbell (Campbell & Moyers, 1992), “a canção do universo”. Em decorrência, o mito é narrativa e enredo, cristalização de experiências primordiais. (Boff, 2005), Campbell (1992) atribui quatro funções ao mito: uma função mística, uma função cosmológica, uma função ética e uma função pedagógica.

As duas primeiras funções são de localização do indivíduo em uma visão de mundo datada: a função mística promove o reconhecimento do sujeito como parte do mistério do universo e, em decorrência, aponta para o mistério de seu próprio ser, enquanto a função cosmológica apresenta uma imagem de universo concorde com o pensamento de uma época (apud Boff, 2005).

Hermes e Héstia representam as vinculações entre turismo e hospitalidade, e compõem uma *téoxenia* (Montandon, 1999), mito da visita de um deus à casa de um mortal, para testar a hospitalidade. Enquanto função mística, e enquanto função cosmológica, Hermes e Héstia representam a utopia, a incondicionalidade da aceitação, o desejo “de ser sempre acolhido independente da condição social e moral e de ser tratado humanamente” (Boff, 2005:198).

As duas últimas funções do mito são de orientação na relação com o outro; definem como a relação deve ser e até ensinam como construí-la: a função ética legitima as normas morais daquela sociedade e a função pedagógica “inspira e guia, passo a passo, os caminhos da saúde, da força e da harmonia espiritual ao longo de todo o desenrolar previsível de uma vida proveitosa.” (Boff, 2005:91).

Hermes e Héstia, turismo e hospitalidade, relação que se dá num jogo de movimentos onde o limite explicita o que está e o que chega, os fixos e os fluxos, os sedentários e os nômades. Limite que desvela a alteridade, que aponta a existência do outro; o que está fora, os fluxos, os nômades, o não-eu. O reconhecimento do outro significa explicitar uma identidade e na apropriação da identidade, é possível entender o outro como outro, o outro em sua singularidade. E, aí, faz-se possível o acolhimento, quando reconheço o outro como meu igual na condição humana. (Moya & Dias, 2007) Enquanto função ética, o mito propõe reconhecer o outro em sua singularidade, meu igual na condição humana. Conforme Morin (2000:105-106):

*indivíduo/ sociedade/ espécie são não apenas inseparáveis, mas co-produtores um do outro. Cada um destes termos é, ao mesmo tempo, meio e fim dos outros. Não se pode absolutizar nenhum deles e fazer de um só o fim supremo da tríade; esta é, em si própria, rotativamente, seu próprio fim. (...) qualquer concepção do gênero humano significa desenvolvimento conjunto das autonomias individuais, das participações comunitárias e do sentimento de pertencer à espécie humana. No seio desta tríade complexa emerge a consciência.*

Baptista (2005:19) revisita a noção kantiana de cosmopolitismo buscando seu entendimento em uma comunidade planetária, desejada “inclusiva, democrática, tolerante, solidária e pacífica”, enfim, uma “comunidade civil ética, tal como foi pensada por Kant, num horizonte de cidadania marcado pelos ideais de paz e solidariedade entre pessoas e povos”. Nessa perspectiva, a idéia do acolhimento como uma nova ética, é um dos princípios necessários para dar suporte à existência de uma paz perpétua, hospitalidade que se insere na esfera do direito e não da filantropia. Direito de hospitalidade, de acolhimento do estrangeiro, do estranho, do diferente, do outro, direito que resulta, segundo Kant, “do fato de habitarmos num espaço finito como é a superfície terrestre que, por ser esférica, não permite que os homens se estendam até o infinito, obrigando-os então a procurar entender-se e estabelecer relações pacíficas entre si” (Baptista, 2005:19). Como diz Boff,

*quando executada em sua plenitude, a hospitalidade e a convivência revelam aquilo que ocultam: a lógica do universo e da vida. Hospedar a estrangeiros, forasteiros, pobres e necessitados e conviver, mesmo por um momento, com eles, é realizar a estrutura básica do universo. Ela é feita de teias de inter-retro-relações e de cadeias de solidariedades includentes. (Boff, 2005:96).*

É disto que se fala, de uma nova ética, onde o acolhimento é entendido como “a arte de interagir, construir algo em comum, descobrir nossa humanidade mais profunda na relação com os outros e com o mundo natural” (SMS-SP, 2002:14) e, conseqüentemente, “garantir o fundamento para uma convivência minimamente terna e

fraterna de todos dentro da mesma Casa Comum, o planeta Terra.” (Boff, 2005:199). Mas há que se aprender a fazer isso. Daí o mito enquanto função pedagógica. Morin, em seu livro *Os sete saberes necessários à Educação do Futuro*, vai falar da antropo-ética, base para ensinar a ética do futuro. É preciso aprender a ser e atuar na tripla dimensão humana: como indivíduo, como grupo e como espécie; aprender a ética da solidariedade, a ética da compreensão. Héstia e Hermes, Turismo e Hospitalidade, relação arquetípica no dizer junguiano, para além da utopia e do mito, impõe-se como uma nova ética de acolhimento do outro.

### **Referências bibliográficas**

- Baptista I. (2002) Lugares de hospitalidade. In DIAS, C. (Org.) *Hospitalidade, reflexões e perspectivas* (pp.157-164). Barueri, São Paulo: Manole.
- Baptista, I. (2005, 2º. Semestre) Para uma geografia de proximidade humana. *Revista Hospitalidade*. São Paulo: Editora Anhembi Morumbi, ano 2. n. 2, p.11-22.
- Barros, B. (2008.) *A fábrica de peles*. Dissertação de mestrado em Artes. Instituto de Artes- UERJ.
- Boff, L. (2005). Virtudes para um outro mundo possível, vol I: *Hospitalidade: direito e dever de todos*. Petrópolis: Vozes..
- Boff, L. (2001). *Despertar da água- O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*. Petrópolis: Vozes.
- Brotherton, B. & Wood, R.C. (2004). Hospitalidade e a administração da hospitalidade. In Lashley, C. Morrison, A. *Em busca da hospitalidade: perspectivas para um mundo globalizado*. São Paulo: Manole.
- Caillé, A. (1998, Oct.). Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.13, no.38, p.5-38. ISSN 0102-6909. Electronic Document Format (ISO) Publicado originalmente, sob o título "Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don", na Revue Européenne des Sciences Sociales, Tome XXXIV, n. 105, 1996, pp. 181-224. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés.
- Camargo, L. (2004). *Hospitalidade*. São Paulo: Aleph.
- Campbell, J. & Moyers, B. (1992). *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena.

- Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (1988). *Dicionário de Símbolos- Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Chon, K. & Sparrowe, R (2003). *Hospitalidade- conceitos e aplicações*. São Paulo: Pioneira, Thomson Learning.
- Cirlot, J.E.(1984).*Dicionário de Símbolos*. São Paulo: Editora Moraes.
- Darke, J. & Gurney, C. (2004). Como alojar? Gênero, hospitalidade e performance. In Lashley, C. Morrison, A. *Em busca da hospitalidade: perspectivas para um mundo globalizado*. São Paulo: Manole.
- Dencker, A. (2005, 1º. Semestre) Pesquisa como base para a construção teórica no campo do turismo e da hospitalidade. *Revista Hospitalidade*. São Paulo: Editora Anhembi Morumbi, ano 2. n. 1, p. 55-67.
- Derrida, J. & Dufourmantelle, A. (2003). *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar de hospitalidade*. Rio de Janeiro: Escuta.
- Dethlefsen, T. & Dahle, R. (1997). *A doença como caminho*. São Paulo, Cultrix.
- Dias, C. (2006, Nov.). Marcos da Hospitalidade na Cidade de São Paulo: amenidades e facilidades. In *Turismo em Análise*. Vol. 17, n. 2, p. 170-189, São Paulo: Aleph..
- Dias, C. & Moya, I. (2007). *Hospitalidade, da imagem ao simbólico*. Trabalho e artigo apresentado no XXX Intercom. Santos- SP.
- Fadiman, J.& Frager, R. (1979).*Teorias da Personalidade*. São Paulo, Harper & Row do Brasil.
- Ferreira, A. (2000). *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio De Janeiro: Nova Fronteira.
- Franciscato, M. (2004). *A sedução do mito*. Thot: São Paulo, n. 80, p. 82-88.
- Gidra, G. (2005). *Reconstruções metodológicas como contribuições para uma disciplina da hospitalidade* . Dissertação (Mestrado em Hospitalidade) UAM, São Paulo.
- Gotman, A.(1997). La question de l'hospitalité. In: *Communications*. (p. 5-19). Paris: Seuil
- Hillman, J. (1993). *Cidade e alma*. São Paulo, Nobel.
- Lexicon, H. (2004). *Dicionário de símbolos*. São Paulo, Cultrix, 2004.
- Jung, C. (1977). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira..
- Montandon, A. (Dir.). (1999). *Mythes et Représentations de l'hospitalité*. Clermont Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal..

- Montandon, A. (2003). Hospitalidade: ontem e hoje. In Dencker, A. & Bueno, M. (Orgs.) *Hospitalidade: Cenários e Oportunidades*. São Paulo: Pioneira-Thomson..
- Morin, E.(2002). *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO.
- Moya, I. & Dias, C. (2007). *Imagens da Hospitalidade*. Trabalho e artigo apresentado no 34o. Encontro Nacional do Centro de Estudos Rurais e Urbanos, CERU. São Paulo: CERU.
- Schérer, R. (1993). *Zeus hospitalier-éloge de l'hospitalité*. Paris, Armand Colin.
- SMS-SP – Secretaria Municipal de Saúde de São Paulo. (2002). *Projeto Acolhimento-Acolhimento: o pensar, o fazer, o viver*. São Paulo: PMSP/ Palas Athena.
- Solano, C. (2000). *FENG SHUI- arquitetura ambiental chinesa*. São Paulo, Pensamento.
- Vasconcelos, M. (2003). *A marca que você é: criando marcas pela percepção do cliente*. São Paulo: Arte & Ciência.

# ACOLHIDA E HOSPITALIDADE NA CIDADE: O CASO DO CENTRO PASTORAL DO MIGRANTE EM SÃO PAULO

Maria do Rosário Rolfsen Salles<sup>3</sup>

Marielys Siqueira Bueno<sup>4</sup>

Sênia Regina Bastos<sup>5</sup>

**Resumo:** Este texto tem como objetivo apresentar uma reflexão sobre a Casa do Migrante, do Centro Pastoral do Migrante, em São Paulo, enquanto espaço de hospitalidade na cidade, a partir da proposta mais ampla do Projeto desenvolvido pelo Grupo Socioantropologia da Hospitalidade, “São Paulo recebe” com o objetivo primordial mapear e entender a constituição de espaços de acolhimento na cidade.

**Palavras-chave:** Acolhimento, Hospitalidade, Dádiva, Migrantes, Imigrantes.

**Abstract:** This script aims introduce a reflection about migrant's home, from the Migrant pastoral center, in São Paulo, as hospitality space in the city, from the big proposal of the project developed by the Socio-anthropology group of hospitality,

---

<sup>3</sup> Professora titular do Mestrado em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi. São Paulo. Brasil. Investigadora responsável pelo projeto “São Paulo recebe”

<sup>4</sup> Professora titular do Mestrado em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi. São Paulo. Brasil. Investigadora do projeto “São Paulo recebe”.

<sup>5</sup> Professora titular do Mestrado em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi. São Paulo. Brasil. Investigadora do projeto “São Paulo recebe”.

“received São Paulo” with the primary object map and understanding the constitution of welcome spaces in the city.

**Keywords:** Welcome, Hospitality, Gift, Migrants, Immigrants

## **Introdução**

A hipótese básica que norteia esta reflexão é de que existem, na dinâmica de uma cidade recetora de imigrantes, mesmo as do porte de São Paulo, espaços que estamos denominando de “espaços ou lugares de hospitalidade” (Baptista, 2008), em sentido amplo, ou seja, espaços, instituições, associações, que, organizadas no vácuo deixado pelo poder público, sedimentam as primeiras experiências imigratórias da população imigrante no país recetor. Outra hipótese decorrente é de que, com a permanência desses fluxos formam-se redes informais no interior das comunidades (recepção, apoio, ajuda mútua, encaminhamento para um nicho ocupacional etc.) organizadas por aqueles que chegaram inicialmente e que, de certa forma, estimulam a vinda de compatriotas (Baganha & Góis, 1999).

Tendo estes pressupostos em referência, o presente texto refere-se a um estudo sobre a Casa do Migrante localizada no prédio anexo à Igreja Nossa Senhora da Paz, no Bairro do Glicério, região central de São Paulo, tendo por base entrevistas com os responsáveis pela Pastoral, funcionários da Casa e editores da Revista Travessia<sup>6</sup>.

## **A Pastoral como lugar de acolhimento**

A fixação de um grupo de emigrantes da mesma localidade numa determinada região geográfica, em país estrangeiro, tende a atrair para o mesmo sítio os seus conterrâneos [...]. Para além dos laços individuais e directos de ligação que tantas vezes se estabelecem ao nível das relações familiares, existem laços de relações locais – laços de convívio e de vizinhança – cuja rede enlaça e prende todos os elementos de um grupo,

---

<sup>6</sup> A *Revista Travessia* circula desde maio de 1988, publica resultados de pesquisas e reflexões sobre migrantes internos e imigrantes.

reforçando os próprios laços de parentesco que já existiam (Rocha-Trindade, 1976: 984).

Quanto mais antiga no país, a organização em rede (por motivação social, económica, cultural e outras) apresenta estreita associação do grupo à diversificação das atividades de trabalho, de cultura e de formas de vida na sociedade de acolhimento. Destaque-se que a ação da Pastoral é anterior ao momento de constituição de redes, e ocorre no primeiro contato do imigrante com a cidade, quando ainda não se sedimentaram como comunidades expressivas dentro do espaço urbano.

A ação da Pastoral tem origem na obra assistencial dirigida aos imigrantes italianos, desenvolvida no período da imigração de massa para o Brasil, das últimas décadas do século XIX às primeiras do século XX, cujo marco foi a criação, por Dom Giovanni Baptist Scalabrini, Bispo de Piacenza, Itália, da Congregação dos Missionários de São Carlos, em 1887. A vertente feminina, a Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos, foi instituída posteriormente, em 1895.

A missão da Pastoral não se reduz à ação evangelizadora e abrange a assistência e a proteção ao imigrante<sup>7</sup>. Sua trajetória inicial em São Paulo acompanha o trabalho da missão scalabriniana com ênfase na imigração italiana. Destaque-se, no entanto que as ações diferiam segundo os diferentes momentos da imigração italiana, que apresenta períodos de retração e de crescimento. Um desses momentos de expansão ocorre no Pós Segunda Guerra Mundial, quando voltam a entrar imigrantes italianos em quantidade superior ao entre-guerras. A partir dos anos 60, no entanto, as ações antes reservadas aos italianos abrem-se para novas levas que começam a chegar à cidade, coreanos, chineses e latino-americanos e, em 1969 é criado o Centro de Estudos Migratórios (CEM).

Com o incremento do ingresso de imigrantes amplia-se o Centro de Acolhimento, que passa a se chamar Associação de Voluntários para a Integração do Migrante (AVIM) em 1974. Chegam à cidade, nas décadas mais recentes, imigrantes oriundos do *Chile, Paraguai, Uruguai, Argentina e Bolívia*, seguindo-se os migrantes internos de todas as regiões do país e, atualmente, refugiados políticos dos países africanos.

---

<sup>7</sup> Destaque-se que as igrejas coreanas na cidade de São Paulo, localizadas no Bairro do Bom Retiro, também cumpriram esse papel a partir da década de 1970, visto que forneciam hospedagem, alimentação, auxílio financeiro, regularização de documentos e o ensino do idioma português aos imigrantes recém chegados da Coreia (IPHAN, 2009).

## **Acolhida, Hospitalidade e Dádiva**

Transformações políticas e económicas contribuíram para o crescimento e a diversificação dos deslocamentos, migrações e êxodos de maneira que a hospitalidade em relação ao estrangeiro, especialmente aos trabalhadores imigrantes, sofre uma crescente pressão.

Gotman (1997) diz que a lei da hospitalidade, em virtude da qual o estrangeiro podia contar com o acolhimento, foi primeiramente formulada como uma lei religiosa, um dever sagrado, e que dessa lei religiosa de hospitalidade subsiste hoje uma tradição, ao mesmo tempo transformada e ativa em matéria de acolhimento, principalmente das populações migrantes. Mas, diz ela, se o dever da hospitalidade figura nos textos religiosos ele se encontra, também, na história profana e no direito natural – é uma forma de humanismo.

Para Raffestin (1997) a hospitalidade, ao articular mobilidade, imobilidade e sedentarismo é um “elemento sintáctico da vida social”. Evidentemente, esse fundamento transportado para o mundo contemporâneo, remete à reflexão sobre todas as formas possíveis de relações de hospitalidade e trocas que se desenvolvem no seio das sociedades do mundo moderno, levando-se em consideração todos os condicionamentos e constrangimentos impostos pelo modo de produção capitalista e pela globalização.

Ao se considerar que a hospitalidade “deve ser entendida no seu sentido mais amplo de qualificar as relações sociais entre uma comunidade estabelecida e os ‘estrangeiros’ (ao lugar) que virão visitá-la ou simplesmente descansar” (Gotman, 2008:115), estamos frente a questões que, de diferentes maneiras, se colocam no quotidiano das cidades contemporâneas de modo particularmente agudo.

Godbout (1997:16) ao definir hospitalidade como o “dom do espaço” aponta justamente para a relevância em associar a essência da hospitalidade enquanto dimensão da dádiva – alicerce da sociabilidade. A dádiva como mediadora das relações estabelecendo a ponte entre o ‘eu’ e o ‘outro’.

Assim, os estudos da hospitalidade como manifestação ou parte integrante da dádiva (conceito teórico elaborado por Marcel Mauss, publicado no *Essai sur le Don*, de 1924) vão constituir as bases para a compreensão das relações que se estabelecem entre os “protagonistas da hospitalidade”.

Caillé (2002:192) define a dádiva como “qualquer prestação de bens ou serviços efetuada sem garantia de retorno, tendo em vista a criação, manutenção ou regeneração do vínculo social. Na relação da dádiva, o vínculo é mais importante que o bem”.

Assim, diz ele, sendo o vínculo mais importante que o valor de uso e de troca ele comporta uma dimensão de gratuidade. Aponta ainda que o paradigma da dádiva dá a esse tipo de ação e prestação uma importância “positiva e normativa, sociológica, económica, ética, política e filosófica (Caillé, 2002:192)”.

No entanto, em outra publicação, Caillé (2006:30) afirma que essa definição é restritiva e excessivamente finalista porque deixa de fora do campo da dádiva todo um conjunto de ações que entretêm um registro com a generosidade.

Nesse caso, o essencial da dádiva não é a intenção de alimentar ou criar a relação social, mas o fato de oferecer sem esperar retorno pela doação inicial. Caillé (2006) esclarece que não esperar o retorno não significa ausência de expectativa. No entanto com a dádiva se expõe à possibilidade de um retorno de prazo desconhecido ou nenhum retorno ou ainda um retorno que difere do que foi oferecido. Dessa forma, o “dom existe enquanto for aceita a possibilidade de uma falha na reciprocidade, e que esta relação constitui, sem margem de dúvida, o símbolo da generosidade e do desinteressamento (Caillé, 2006:31)”.

Aqui seria o espaço das associações, do voluntariado etc. que no dizer de Ruth Cardoso (1997) engloba múltiplas experiências de trabalho nos quais os cidadãos exprimem sua solidariedade através da doação do tempo, trabalho e talento para causas sociais.

Diante dos problemas causados pela modernidade, Caillé (2004:17) afirma que para um crescente número de pensadores e analistas “a única esperança aberta à renovação passa pela edificação de uma sociedade civil internacional, da qual as associações, as ONGs e as experiências de economia solidária representam os suportes”.

São movimentos alicerçados na mobilização de pessoas, de recursos que, baseados numa motivação solidária, atuam espontaneamente nas dimensões sociais e parecem configurar uma nova referência de relações sociais.

“A humanidade que, até recentemente temia e, muitas vezes menosprezava o vínculo social, está prestes, atualmente a mundializá-lo” (Godbout, 2002:67). Com o Estado enfraquecido, incapaz de cumprir plenamente seu papel nas políticas públicas e o Mercado que, devido a sua própria essência, não cria, por sua vez, condições

satisfatórias para uma sociabilidade, a saída estaria, no dizer de Caillé (2004:18) “somente em se mundializando e em se encarnando numa proliferação de associações e de redes originárias de todos os países do mundo em que a esperança democrática é suscetível de encontrar vigor e pertinência”.

Caillé (2004) aponta, também, que se denominarmos associação somente o chamado ‘terceiro setor’ o mundo associativo, embora apresente uma certa importância, ocupará apenas um espaço marginal frente à potência das empresas mercantis. No entanto, se adotarmos um olhar menos restritivo e designarmos por associação a “união voluntária de diversos tipos de recursos para fins comuns, então o número de instituições sociais que abrange o seu campo se torna quase infinito” (Caillé, 2004:19).

Caillé (2006:32) também nos mostra que:

*Os Tempos Modernos se iniciam pela decisão de cindir absolutamente e sem esperança de retorno aquilo que as sociedades antigas se esforçaram para manter unido, o sagrado e o profano, os deuses e os homens, o político e o econômico, o esplendor e o cálculo, a amizade e a guerra, o dom e o interesse.*

O resultado dessa cisão simbólica foi condenar o homem ao dever a dois tipos de exigência – a de serem eficazes, ativos e racionais, de fazerem dinheiro e de acumularem, ou seja, a de serem calculadores racionais buscando apenas maximizar sua vantagem pessoal e, por outro lado, devendo obedecer a uma lei moral do altruísmo, ou seja, na sociedade moderna os homens devem seguir uma proposição normativa que dispõe como ato desejável “todo ato ou toda regra que concorra à maximização da felicidade da maioria” (Caillé, 2004:33).

Quando aborda o dom como um terceiro paradigma (Caillé, 2006) afirma que em todos os quadrantes da terra o setor terciário, o voluntariado e o engajamento associativo desenvolvem-se de maneira ‘espetacular’. É justamente no seio desse movimento em que atuam no registro da dívida que focalizamos a Pastoral do Migrante de São Paulo.

## **Movimentação populacional: Os imigrantes**

Dentre as mudanças observadas na modernidade destaca-se uma intensa mobilidade, um cruzar de fronteiras amplamente difundido no mundo contemporâneo que se deve, entre outros fatores, à ampliação e à eficiência dos meios de transporte facilitando uma locomoção que quase não encontra obstáculos e, também, a uma esmagadora presença dos meios de comunicação que representam um apelo estimulante para a busca de novos lugares, novas experiências. Faz parte dessa intensa mobilidade a questão do imigrante, e esse movimento espacial encontra-se associado/condicionado às possibilidades de trabalho na sociedade de destino.

Quando uma classe social se põe em movimento, ela cria um fluxo migratório que pode ser de longa duração e que descreve um trajeto que pode englobar vários pontos de origem e de destino (Singer, 1975:33).

O impulso do homem em transpor seu território em busca de novos lugares, novas oportunidades é uma prática presente ao longo da trajetória humana, mas na modernidade as formas e condições para esses deslocamentos foram modificadas, diversificadas e ampliadas, inovando-se de forma ininterrupta.

Raffestin (1997) diz que quando a cidade se formou, constituíram-se, conseqüentemente, os limites. Ele mostra que todas as configurações políticas, econômicas e sociais vão estabelecer uma territorialidade que, por sua vez, define um conjunto de relações que uma sociedade mantém com ela mesma e também com a exterioridade e a alteridade.

Portanto, uma fronteira marca o limite de um país ou de uma cidade mas estabelece, igualmente, uma ordem moral. Assim, afirma Raffestin (1997), o ultrapassar dessa fronteira supõe um convite ou uma autorização. Mas o estrangeiro, ao ultrapassar essa barreira, que ele nomeia de ‘material’ deverá, também, passar por outras barreiras que ele chama de ‘imateriais’. Seria um limite abstrato, regulado culturalmente por valores, normas que determinariam a natureza da relação que pode assumir nuances que vão da abertura, do acolhimento à rejeição e à hostilidade.

Esse cruzar de fronteiras quando se trata de movimentos migratórios vai, também, colocar desafios para a hospitalidade.

Para Dornelas (2007:3) “na complexa realidade migratória, a questão da hospitalidade e da acolhida se impõe de maneira cada vez mais incisiva sobre o modo como conceber atualmente a democracia”.

A trajetória da imigração envolve os sentimentos de desligamento, da perda da terra de origem que causa um forte sentimento de insegurança gerado pelas expectativas de como será recebido e pela ansiedade diante de novos desafios.

O imigrante vem para ficar e traz sua cultura, seu modo de ser e condições psicológicas particulares em razão de ruturas com suas raízes e, para ser inserido na nova cultura precisa reconstruir os papéis sociais e isso não se faz sem aprender os valores e os códigos que balizam a conduta no novo país.

Mas não podemos esquecer que esse aprendizado se insere num contexto de ruturas, de perdas. Além disso, em muitos casos, as novas experiências e as necessárias adaptações precisam contornar hábitos, costumes que muitas vezes entram em choque, em desacordo com as tradições dos países de origem.

Assim, o impacto da chegada a um país estrangeiro torna-se crucial para as pessoas que se acham deslocadas do seu espaço social, privadas de uma classificação social – nem cidadão, nem estrangeiro, o imigrante encontra-se na fronteira entre as duas sociedades num processo que Sayad (1998) chama de desenraizamento.

Ecléa Bosi (1987:16) também ressalta a situação de perda do imigrante apontando o fato que perde sua paisagem e suas múltiplas raízes se partem. Por essa razão ela acha justo pensar a questão da imigração em termos de desenraizamento para mergulhar numa nova cultura. Ela reforça a dimensão do desenraizamento na vida dos indivíduos citando Simone Weil (apud BOSI, 1987) que diz que o enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. O ser humano, diz ela, “tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural numa coletividade (Well, 1979:317 apud Bosi, 1987:16)”.

Prefaciando o livro de Sayad (1998) sobre a imigração, Bourdieu diz que a supressão das tradições faz dos imigrantes, “pessoas deslocadas”, privadas de um lugar apropriado no espaço social e de um lugar marcado nas classificações sociais. O imigrante, aponta ele, situa-se nesse lugar “bastardo” de que Platão também fala, a fronteira entre o ser e o não ser social.

Por isso, no estudo das condições sociais da imigração vale lembrar Sayad (1998:15) que afirma que a imigração é, em primeiro lugar, um deslocamento de pessoas no espaço, e não apenas no espaço físico, mas um espaço qualificado em muitos sentidos – socialmente, economicamente, politicamente. Para ele, o imigrante só existe na

sociedade a partir do momento em que deixa suas fronteiras e entra no território do país acolhedor e nesse dia ele “nasce”.

Nesse processo Ecléa Bosi (1987:16) afirma que o importante “é não buscar o que se perdeu: as raízes já foram arrancadas, mas procurar o que pode renascer nessa terra de erosão”.

Essa integração pode ser bem sucedida como nos exemplos que Godbout (1997) aponta nos Estados Unidos – em muitas cidades as pessoas gostam de comer na ‘Pequena Itália’. Em Montreal os montrealenses são orgulhosos de ‘seu’ bairro português. No Brasil também encontramos exemplos felizes de relações que se estabelecem e se reforçam ao longo do tempo, tais como os bairros paulistanos da Liberdade (japoneses) e Bela Vista (italianos) ou no município paulista de Pedrinhas (italianos).

Nesse sentido vale lembrar as considerações de Raffestin (1997) apontando para a importância dos espaços de diálogos entre os antigos e os novos habitantes para criar uma ponte entre as diferentes comunidades estrangeiras e a comunidade nacional. Esses espaços de diálogo, diz ele, poderiam ser de grande utilidade para melhorar a hospitalidade geral criando condições, um clima favorável para vivenciar a diferença em situações propícias aos encontros e opções comuns.

Na condição dos imigrantes, a hospitalidade e o acolhimento, ganham uma forma específica, particular. As políticas de imigração filtram a fronteira material permitindo a entrada do imigrante conforme seus interesses ou compromissos, mas o imigrante, seja legal ou clandestino, para superar as barreiras imateriais impostas pelo *ethos* cultural, poderá sofrer reações que podem variar de fáceis assimilações a fortes discriminações.

Mas o fator preponderante para o imigrante são suas possibilidades de inserção econômica, que, por um lado se beneficiam com o crescimento do trabalho informal mas, por outro lado, desenvolve e favorece as imigrações irregulares que propiciam situações de submissão a condições degradantes de trabalho, por parte dos empregadores, com jornadas exaustivas em locais que oferecem riscos à saúde e à segurança.

Os movimentos migratórios da cidade de São Paulo caracterizam-se pela diversidade de etnias. Tanto os migrantes quanto os imigrantes enfrentam, de maneira diferenciada, a precariedade das condições de trabalho, muitos são submetidos a excessos de trabalho, moradias precárias, longas jornadas de trabalho e baixa remuneração.

## **Hospitalidade e acolhimento**

Modernidade, pós modernidade – termos que tentam identificar as complexas características das relações sociais, políticas e económicas da atualidade.

Toda voracidade das relações económicas, o vertiginoso avanço das técnicas e o amplo progresso das Ciências Sociais supostos na noção de modernidade levam as sociedades a um extremo dinamismo que, pela amplitude de atividades que se entrelaçam, desafiam essa área de conhecimento.

Giddens (1991, p.14) afirma que a modernidade nos desvencilhou, de forma sem precedente, de todos os tipos tradicionais de ordem social. “Tanto em sua extensão quanto em sua intencionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudanças característicos dos períodos precedentes”. Ele chama a atenção para o impacto dessas mudanças que, pela sua amplitude e pelo pequeno período histórico, limitam as tentativas de interpretação pois “conforme diferentes áreas do globo são postas em interconexão, ondas de transformação social penetram através de virtualmente toda superfície da terra”.

Como re-propor a atitude de hospitalidade no interior da sociedade multicultural, em que a percepção do território, da estabilidade social, do cotidiano, das referências culturais e étnicas, mudam constantemente? Em que termos deve-se colocar a hospitalidade enquanto fundamento das relações humanas e contato pessoal. A dialética entre hospitalidade e hostilidade deixa de ter lugar no atual paradigma civilizatório da globalização? (Dornelas, 2007:14). Enfim, dadas as atuais características do Brasil, ao mesmo tempo, como um país de emigração e de imigração, sobretudo de imigrantes latino-americanos e africanos, como se dá na atualidade, o acolhimento e a recepção a esses imigrantes, cujo perfil reforça o caráter multicultural da sociedade brasileira?

“Um dos problemas que o atual fenómeno da globalização vem propondo, é o dos novos sentidos de território, sua conceção e seu uso na sociedade contemporânea”. (Dornelas, 2007:15). Aponta ainda, a perda das referencias territoriais bem como:

*[...] perda de poder político e econômico dos estados e de outras instituições tradicionais, assim como formas de regulação social, a flexibilização das relações de produção e de trabalho, a crescente importância das migrações etc., tudo tende a concorrer para um mundo mais instável, em que a rapidez das mudanças faz com que a referência*

*exclusiva a um determinado território seja cada vez mais frágil.* (Dornelas, 2007:15).

Assim, como já foi dito, a questão da hospitalidade tem uma relação estreita com a questão do ultrapassar das fronteiras, não apenas territoriais, mas de toda ordem, no processo de adaptação (que supõe a acolhida) do imigrante à sociedade recetora.

Raffestin (1997) destaca que quando a cidade se formou, formaram-se conseqüentemente, os limites. Ele mostra que todas as configurações, políticas, económicas e sociais, vão estabelecer uma territorialidade que, por sua vez, define um conjunto de relações que uma sociedade mantém com ela mesma e também com a exterioridade e a alteridade.

Ainda segundo Raffestin (1997), a passagem da exterioridade para a interioridade supõe um convite autorizado e/ou controlado. Assim, os grupos humanos, mesmo os chamados “primitivos”, codificam e ritualizam o recebimento de estranhos ao grupo. Mas Raffestin lembra ainda que esse ato preliminar a toda construção das cidades não é um ato somente material mas é, também, imaterial na medida em que é igualmente uma regra moral. Diz ele que todo limite é intencional e voluntário, jamais arbitrário (Raffestin, 1997).

Assim, a relação de troca que se estabelece entre os dois protagonistas da hospitalidade, um que recebe, outro que adentra o espaço ou o território do outro, não se dá pela força, mas é desenvolvida na forma do estabelecimento de obrigações de parte a parte.

### **Histórico da Pastoral do Imigrante – A Congregação dos Missionários de São Carlos**

Dentre as intervenções efetivas no campo da assistência à emigração italiana no Brasil, destaca-se a obra do Monsenhor Giovanni Baptista Scalabrini, que enviou os primeiros missionários ao Brasil em 1888, ano que coincide com a Abolição da escravidão. Seu programa não se caracteriza apenas pela evangelização, mas por ser um programa social e de tutela. Antes dessa missão, outros sacerdotes haviam operado individualmente por períodos de tempo variáveis na assistência ao imigrante, mas é sabido que havia grande dificuldade de penetração nas fazendas de café por proibição

dos proprietários (Alvim, 1986). Assim, costuma-se diferenciar a atuação da assistência religiosa nas regiões centro-meridionais do Brasil (São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais e Bahia), da atuação nas zonas de colonização nos estados meridionais (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). A colonização agrícola nesses estados tornou possível uma sistemática presença do clero entre os imigrantes, nas zonas de novo povoamento caracterizado por uma maior estabilidade da população, em contraposição ao sistema das fazendas ou atividades urbanas onde a assistência religiosa se torna mais problemática e ocasional (Beozzo, 1987). Os italianos abandonavam quando podiam, o sistema das fazendas que entendiam como inadequado às suas expectativas econômicas, mas sobretudo com relação às condições de vida (Rosoli, 1982:227).

Apresentando-se como um país oficialmente católico no período da “grande imigração” ou imigração de massas, que vai das décadas finais do século XIX às primeiras décadas do século XX, o Brasil atualmente se classifica como um país de maioria católica, embora a multiplicidade de religiões e seitas seja marcante na atualidade.

A bibliografia sobre a imigração estrangeira para o Brasil é bastante extensa, especialmente os estudos sobre os fluxos dirigidos à agricultura, e grande parte focada na imigração italiana para as fazendas de café do Estado de São Paulo. Há contudo, importantes estudos que enfatizam o papel da Igreja dentro do processo imigratório (Rosoli, 1982; Beozzo, 1987; Souza, 1999; etc.). Além disso, a vertente urbana dos estudos sobre a imigração mais recentemente é que começaram a privilegiar a presença dos imigrantes e sua experiência na cidade (Fausto, 1991).

O ano de 1886 é um marco para a chamada imigração dirigida para o Brasil e especialmente para São Paulo; a imigração italiana representará 60% do total do movimento imigratório entre 1886 a 1903. Nesse período o total de imigrantes entrados no estado é de 1.654.830. Somente entre 1887 a 1900 ingressaram em São Paulo, 564.800 italianos, período áureo da imigração italiana. (Lévy, 1984).

A população estrangeira no estado de São Paulo em 1920, era de 829.851, para uma população total de 4.592.188, ou seja, 18,07 % da população total. Em 1980, o número de estrangeiros residentes era de 912.842, para uma população de 117.900.142 habitantes, ou seja, menos de 1% em relação à população total. Em 1980, no entanto, o número de sacerdotes estrangeiros trabalhando na Igreja Católica, era 50 vezes superior ao de estrangeiros na população e entre eles, os que são originários da Itália os mais

numerosos. Para um total de 53.379 religiosos (entre bispos, sacerdotes, Irmãos e Irmãs), em 1982, havia 3.094 (5,8%) de italianos e 486 (0,9%), de portugueses, sendo a maioria, 82% composta por brasileiros (Beozzo, 1987:34,35). Beozzo (1987:36) aponta a proporção de italianos entre o pessoal religioso estrangeiro no Brasil no mesmo ano: 3094 (32,5%) sendo 67,5% originários de outros países.

### **O caso de São Paulo e a Pastoral do Migrante**

A colônia italiana em São Paulo, no início do século XX, era a maior do Brasil, em torno de meio milhão de italianos e colocava problemas sérios de falta de assistência no interior do estado.

O Padre Marchetti, fundador do Orfanato Cristóvão Colombo, em 1895, pode ser considerado no brevíssimo período de sua vida, (morre com 27 anos, com tifo contraído no trabalho de assistência aos italianos), o promotor da assistência social e religiosa aos italianos. Desenvolve, juntamente com outros missionários scalabrinianos, uma ação num raio bastante grande em extensão, no estado de São Paulo, nas 2.500 fazendas dispersas pelo interior (Rosoli, 1982: 229).

O objetivo era atender, acompanhar e cuidar dos imigrantes em três momentos: na origem, no trânsito e no destino, frente aos inúmeros problemas que acompanhavam essa trajetória e sobretudo, para defendê-los dos agenciadores de mão-de-obra presentes já na Europa, fundou-se a Congregação dos Missionários de São Carlos (1897).

Scalabrini na verdade, visitou os EUA em 1901, o Brasil e a Argentina em 1904, mas deve-se, sobretudo, ao padre Marchetti, o início do trabalho pastoral. A primeira sede da Pastoral localizava-se no bairro paulistano do Ipiranga (1895), mas logo estendeu-se por várias paróquias na cidade e no interior, onde eram atendidos imigrantes de todas as nacionalidades. No entanto, em 1940 a Igreja transforma a Capela Nossa Senhora da Paz, no Centro de São Paulo, em Paróquia e transfere a imagem de Nossa Senhora da Paz para uma Igreja provisória na Baixada do Glicério, até sua inauguração em 30 de agosto de 1942. Com essa inauguração, inicia-se também o Centro de Atendimento e Assistência aos italianos na cidade de São Paulo. A Igreja situava-se nas proximidades dos bairros do Brás e da Móoca, tradicionais recetores de italianos, e do bairro da Liberdade, onde se localizavam os imigrantes orientais, considerada obra prima de arquitetura, de autoria do arquiteto Pettini, esculturas de Emmendabile e afrescos de

Penacchi, ficou conhecida como Casa Nossa Senhora da Paz (Del Picchia apud Geremia, 2007:25-26).

A retomada da imigração italiana para São Paulo depois da Segunda Guerra Mundial, aumentou a demanda por assistência aos imigrantes. A descrição feita pelo padre Mario Geremia (2007:26), das funções que a partir de então a Pastoral assumiu frente aos imigrantes, sintetiza o acolhimento e a hospitalidade: “A Igreja da Paz transformou-se num verdadeiro centro de encontro, de celebrações e de festa, de formação e de assistência para os italianos recém-chegados, fugindo da violência e da pobreza do pós-guerra”.

Na década de 60 constituiu-se o Centro de Estudos Migratórios (CEM)<sup>8</sup>, que passou a representar a vertente de pesquisa mais aprofundada da Pastoral e que foi criada por estudantes de Teologia do Seminário João XXIII.

No início essa Associação acolheu vietnamitas e coreanos e em seguida passou a acolher migrantes internos de todas as regiões do país. Dentro mesmo da Casa do Migrante, nasceu em 1969 o Centro Pastoral do Migrante. Essa Pastoral tinha como objetivo principal acolher, acompanhar e assistir os migrantes de língua hispânica que chegavam, em virtude das fugas das ditaduras dos anos 1960, 70 e 80 na América Latina (Geremia, 2007:26). Na atualidade diz o Padre na sua entrevista,

[...] a Missão Scalabriniana Nossa Senhora da Paz se transformou no centro do mundo, como uma casa dos sem casa ou a Pátria dos que estão distantes da própria Pátria, porque entendemos que para o migrante a pátria é a terra que lhe dá o pão, o trabalho, a acolhida (Geremia, 2007:26).

Atualmente a Casa do Migrante acolhe migrantes (65%) e imigrantes (35%), sobretudo latino-americanos (80% bolivianos, 15% paraguaios, uruguaios e peruanos) e africanos, esses últimos na condição de refugiados. Desacompanhados (92%), sendo que a maioria é composta por homens (89%), ali acolhidos pela primeira vez (89%):

*14% apresentam curso superior completo ou incompleto, 28% com 2º grau completo ou incompleto, 43% com 1º grau completo ou incompleto; 38% com idade entre 31-44 anos, 36% entre 18 e 30 anos e 18% entre 45 e 59 anos (CEM, 2010).*

---

<sup>8</sup> Criado em 1969 o Centro de Estudos Migratórios integra a Federação dos Centros de Estudos Migratórios João Batista Scalabrini, que reúne os demais Centros de Estudos da Congregação (Nova York, Paris, Roma, Buenos Aires e Manila).

Ao que se refere aos refugiados, permanecem por mais tempo na Casa em virtude das dificuldades que enfrentam para se estabelecer em São Paulo. “Quanto ao tempo de permanência dos usuários, aproximadamente 15% permanecem entre 1-5 dias, 10% entre 6-15 dias, 21% entre 16-30 dias, 19% entre 31-60 dias, 13% entre 61-90 dias, 14% entre 91-180 dias e 8% mais que 180 dias” (CEM, 2010).

Nos anos 1970 a casa acolhia famílias compostas por casais jovens com suas crianças, mas transcorridas duas décadas houve a alteração do perfil do imigrante: homens desacompanhados, em busca de trabalho.

No Terminal Rodoviário do Tietê a Casa do Migrante, em parceria com a empresa que administra o Terminal (SOCICAM), mantém um Serviço de Assistência Social cujo objetivo é acolher, orientar e encaminhar à sede da Casa do Migrante ou a outros recursos de apoio social presentes na cidade de São Paulo. Ali realiza cerca de 700 atendimentos ao mês.

Há um número expressivo de funcionários voluntários entre as pessoas que fazem o atendimento, triagem, encaminhamento e ajuda judiciária, entre os quais uma advogada que presta serviços aos “ilegais”, duas vezes por semana.

Do ponto de vista da convivência multicultural e religiosa, a Igreja acolhe católicos, protestantes, evangélicos, muçulmanos etc. É curioso observar os altares laterais da Igreja Nossa Senhora da Paz, onde se encontram Virgens de todas as nacionalidades latino-americanas. A missa dos domingos é assistida por todos, não há discriminação por parte da Igreja. Os sacerdotes e funcionários entendem que faz parte dessa convivência, a maior facilidade de adaptação.

### **Considerações finais**

Ao serem recebidos na Casa do Migrante os imigrantes ocupam um lugar indefinido, pois ainda não foram integrados pelo sistema de redes organizados pelos núcleos de imigrantes já estabelecidos. Ponto de apoio e de acolhimento muitas vezes vital para o novo imigrante, atenua-se o impacto da chegada ao país estrangeiro por meio desse trabalho desenvolvido pela Pastoral, fundamentado em um programa amplo de hospitalidade, pois além do acolhimento desenvolvem um serviço de regularização de documentos e de encaminhamento ao mercado de trabalho para as pessoas que se encontram deslocadas do seu espaço social.

Esse espaço de convivência múltiplo, pois da triagem são encaminhados à Pastoral e à Casa do Migrante, à Igreja, representa um espaço de hospitalidade, como dissemos, na medida em que as redes ainda não estão constituídas para o apoio dos conterrâneos. Um caso emblemático é dos bolivianos que frequentam assiduamente as missas dominicais, apesar de teoricamente, já se encontrarem organizados em redes de apoio. Chegados a partir da década de 60, representam um grupo cuja trajetória passou por todas as etapas migratórias no mercado de trabalho, chegando a São Paulo como mão-de-obra barata e escravizada para a indústria de confecções dos coreanos. Hoje os bolivianos já detêm boa parte dos negócios dessa indústria. Dispõem de espaços próprios de sociabilidade hoje, mas a Pastoral e a Casa do Migrante foram suas referências iniciais.

### **Referências bibliográficas**

- Alvim, Z. (1986). *Brava gente! Os italianos em São Paulo 180-1920*. São Paulo: Brasiliense.
- Baganha, M.; Góis, P. (1999). Migrações *Revista Crítica de Ciências Sociais* internacionais de e para Portugal: o que sabemos e para onde vamos? n. 52/53, nov. 1998/fev. 1999, p. 229-280.
- Baptista, I. (2009). Hospitalidade e eleição intersubjectiva: sobre o espírito que guarda os lugares. *Revista Hospitalidade*, Ano V, n. 2, dez, p. 5-14.
- Beozzo, J. Pe. (1987). O clero italiano no Brasil. In: De Boni, L. (Org). (1987). *A presença italiana no Brasil*. Porto Alegre: EST (Escola Superior de Teologia e Fondazione Giovanni Agnelli).
- Bosi, E. (1987). Cultura e desenraizamento. In: Bosi, A. *Cultura brasileira*. Temas e situações. São Paulo, Ática.
- Caillé, A. (2002). Dádiva e associação. In: Martins, P. (org.) *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis, Vozes.
- Caillé, A. (2006). O dom entre interesse e desinteressamento. In: Martins, P.; Campos, R. (org.) *Polifonia do dom*. Recife: Ed Universitária da UFPE.
- Caillé, A. (2004). A sociedade mundial no horizonte. In: Martins, P.; Nunes, B. (org.) *A nova ordem social – perspectivas da solidariedade contemporânea*. Brasília, Paralelo 15.

- Cardoso, R. (1997). Fortalecimento da sociedade civil. In: *Terceiro Setor – Desenvolvimento social sustentado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- CEM – Centro de Estudos Migratórios, 2010. Disponível em <<http://www.cemsp.com.br>>
- Dornelas, S. (2007). Questões Teológico-Pastorais sobre a Hospitalidade aos Migrantes. *Revista Travessia, Ano XX, no. 57*, janeiro-abril .
- Geremia, M. Pe. (2007). 30 anos da Pastoral do migrante na missão scalabriniana N. Sra. da Paz, São Paulo. CEM, Além fronteiras. Órgão informativo do Centro Pastoral do Migrante. São Paulo: CPM.
- Giddens, A. (1991). *As conseqüências da modernidade*. São Paulo; UNESP.
- Godbout, J. (1997). *Recevoir c'est donner*. L'Hospitalité – *Communications 65*. Paris, Seuil.
- Godbout, J. (2002). Homo donator versus homo oeconomicus. In: Martins, P. (org.) *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis, Vozes.
- Gotman, A. (1997). La question de l'hospitalité aujourd'hui. L'Hospitalité – *Communications 65*. Paris, Seuil.
- Gotman, A. (2008). O turismo e a encenação da hospitalidade. In: Bueno, M. ; Camargo, L. *Cultura e consumo*. Estilos de vida na contemporaneidade. São Paulo, Senac.
- IPHAN. *Inventário de referências culturais do Bom Retiro*. São Paulo, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Ministério da Cultura, 2009.
- Levy, M. (1974). O papel da migração internacional na evolução da população brasileira- 1872-1972. *Revista de Saúde pública* no 8. São Paulo.
- Raffestin, C. (1997). Réinventer l'hospitalité. L'Hospitalité – *Communications 65*. Paris, Seuil.
- Rocha-Trindade, M. (1976). Comunidades migrantes em situação dipolar: análise de três casos de emigração especializada para os E.U.A., para o Brasil e para França; *Análise Social*, v. XII (48), p. 983-997.

Rosoli, G. (1982). Chiesa Ed emigrati italiane in Brasile. 1880-1940. *Studi Emigrazione*, 19, 66.

Sayad, A. (1998). *A imigração*. São Paulo: Edusp.

Singer, P. (1975). *Economia política da urbanização*. São Paulo, Brasiliense.

# HOSPITALIDADE E FRANCISCANISMO NO BRASIL: TURISMO VOLUNTÁRIO NA SEDE DA PROVÍNCIA FRANCISCANA DE IMACULADA CONCEIÇÃO, SÃO PAULO

Renê Corrêa do Nascimento<sup>9</sup>

Mirian Rejowski<sup>10</sup>

**Resumo:** Este texto explora a relação entre turismo e hospitalidade tendo por base um estudo exploratório-descritivo sobre o turismo voluntário, entendido como as viagens turísticas que aliam a prestação de serviços voluntários dirigidos às causas sociais com outras motivações turísticas, interagindo de forma ativa numa “experiência de vida”. O estudo em referência teve como objetivo principal compreender a ocorrência do turismo voluntário na sede da Província Franciscana de Imaculada Conceição, São Paulo, como interstício emergente na integração entre diferentes motivações vigentes na conformação de um novo paradigma das viagens turísticas.

**Palavras-chave:** Hospitalidade, Franciscanismo, Viagem Turística, Turismo Voluntário

---

<sup>9</sup>, Docente do Curso de Graduação em Turismo da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Campus Poços de Caldas, Minas Gerais, Brasil

<sup>10</sup> Docente do Mestrado em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi, São Paulo, Brasil

**Abstract:** This paper explores the relationship between tourism and hospitality based on a descriptive exploratory study on the volunteer tourism, understood as the tours that combine the provision of the services for voluntary social causes with other tourist motivations, interacting actively in "life experience." The study in reference aimed to understand the occurrence of volunteer tourism at the headquarters of the Immaculate Conception of the Franciscan Province, São Paulo, as an emerging interstitial integration between different motivations in force in the formation of a new paradigm of tours.

**Keywords:** Hospitality, Franciscan, Tourist Travel, Tourism Volunteer

## **Introdução**

As pesquisas em Turismo, hoje, buscam investigar as múltiplas realidades e apresentar as possibilidades de complexas e amplas variáveis, que podem proporcionar uma consolidação da atividade nos mais diferentes cenários. Sabe-se que no paradigma tradicional da oferta turística, prevalecem sobremaneira os estudos que investigam o produto material, amplamente utilizado na atividade. Entretanto, questões referentes à cultura imaterial tornam-se cada vez mais significativas e urgentes, no corolário de opções possíveis, considerando a velocidade das transformações advindas do processo de globalização que, se por um lado busca a homogeneização e padronização dos usos e costumes, por outro carrega em si a própria contraditoriedade, quando se vislumbra a emergência das identidades locais e particulares que se materializam, em especial, nas culturas imateriais.

Importa ressaltar que, embora sempre tenha havido a preocupação em estudar a ação dos franciscanos e sua relação ao turismo no Brasil, pensou-se inicialmente em abordar as questões do planejamento turístico regional e a configuração de um "cluster" turístico fundamentado na cultura franciscana de algumas províncias. Mas considerando que essa Província abrange vários Estados brasileiros, teve-se que novamente restringir o estudo, para a sede da mesma, situada na cidade de São Paulo, que organiza, recebe e acolhe, inicialmente, os voluntários estrangeiros e brasileiros que se destinam a exercer diversos trabalhos em projetos e as ações solidárias dos franciscanos no Brasil.

Esta pesquisa fundamenta-se, portanto, na análise e discussão do turismo voluntário entendido como as viagens turísticas que aliam a prestação de serviços voluntários dirigidos às causas sociais com outras motivações turísticas, interagindo de forma ativa em uma “experiência de vida”. Tem como objetivo principal compreender a ocorrência do turismo voluntário na sede dessa Província, como interstício emergente na integração entre diferentes motivações vigentes na conformação de um novo paradigma das viagens turísticas.

Por meio de estudo exploratório-descritivo, utiliza a abordagem qualitativa, buscando compreender os fenômenos segundo as perspectivas dos sujeitos. Assim sendo, a metodologia adotada foi fundamentada em três eixos norteadores – religiosidade, hospitalidade e turismo -, a partir do que foram utilizadas as seguintes técnicas/instrumentos para o seu desenvolvimento: observações assistemáticas sobre as atividades de voluntariado junto à comunidade dos franciscanos na cidade de São Paulo, em especial nos dois últimos anos; levantamento e análise da bibliografia e documentos, impressos ou eletrônicos, sobre hospitalidade, turismo e voluntariado, com destaque para as questões do trabalho voluntário e do turismo voluntário; coleta, seleção e análise de documentos sobre a cultura franciscana e o franciscanismo no Brasil; entrevistas semi-estruturadas junto a um estudioso, dois franciscanos e dois representantes destes que atuam no Serviço Franciscano de Solidariedade (SEFRAS).

Os resultados obtidos são descritos e analisados a partir de dois itens; o primeiro, de cunho teórico, é dedicado à relação entre Voluntariado, Hospitalidade, e Turismo; o segundo, de cunho empírico, trata especificamente do Turismo Voluntário na sede da Província Franciscana da Imaculada Conceição no Brasil.

## **Voluntariado, hospitalidade e turismo**

### **Voluntariado e trabalho**

Tradicionalmente, o trabalho voluntário se desenvolveu mais por razões religiosas voltadas, principalmente, à caridade. Até um passado recente, pelo forte apelo caritativo, não se percebia que preocupações e valores intimamente ligadas à natureza do ser humano. Estão, também, diretamente ligados às motivações das específicas ações ou atitudes que os sujeitos e os grupos sociais adotam. Numa visão tradicional e limitativa, o voluntariado caracterizava-se apenas pelo ato de “dar apenas por dar”,

reforçando-se assim, num processo histórico, a construção maior dos vínculos de dependência entre ricos e pobres, patrões e empregados, assistidos e voluntários. (Meister, 2003).

Essas antigas e tendenciosas concepções de voluntariado, como ações de caridade, como assistencialismo, em vista de muitos paradigmas da globalização, estão superadas. Atualmente, o voluntariado vai além de uma simples ação de caridade, busca a qualificação da sua atuação e a otimização dos possíveis recursos disponíveis, com o intuito de ajudar efetivamente as mudanças de valores e práticas, ou divulgar informações que construam uma base sustentável para as comunidades e os atendidos na ação voluntária. (Domenegheti, 2001; Meister, 2003; Dal Rio, 2004; Romano Filho, 2008).

Em termos conceituais, a Associação Internacional de Esforço Voluntário (IAVE), em setembro de 1990, em Paris, redigiu uma Declaração Mundial do Voluntariado, definindo-o como sendo “um serviço comprometido com a sociedade e alicerçado na liberdade de escolha. O voluntariado promove um mundo melhor e torna-se um valor para todas as sociedades" (Portal do Voluntário, 2008).

De acordo com a Organização das Nações Unidas (ONU), o voluntariado busca os desenvolvimentos sustentados, utilizando-se de atividades comunitárias, e procurando influenciar políticas no sentido da obtenção de resultados de amplo alcance sociocultural, ambiental e econômico nos seus sujeitos ativos. Assim, o Centro de Informações das Nações Unidas para o Brasil (UNICRio) registra que voluntário é:

*[...] o jovem ou o adulto que, devido ao seu interesse pessoal e ao seu espírito cívico, dedica parte do seu tempo, sem remuneração alguma, a diversas formas de atividades, organizadas ou não, de bem-estar ou outros campos. (UNICRio, 2008).*

No Brasil, destaca-se a definição proposta na Lei nº 9.608, que dispõe sobre o Serviço Voluntário, definindo-o da seguinte forma:

*Art. 1º - Considera-se serviço voluntário, para fins desta Lei, a atividade não remunerada, prestada por pessoa física a entidade pública de qualquer natureza, ou a instituição privada de fins não lucrativos, que tenha*

*objetivos cívicos, culturais, educacionais, científicos, recreativos ou de assistência social, inclusive mutualidade.* (Brasil, 2008).

Acredita-se que o princípio no qual se rege o voluntariado é o cuidado, no qual se moldam as necessidades humanas não superficiais, contradizendo aos valores vividos na atualidade. Quanto a isto, “do ponto de vista existencial, o cuidado se acha a priori, antes de toda atitude e situação do ser humano, o que sempre significa dizer que ele se acha em toda atitude e situação de fato” (Heidegger, *apud* Boff, 2003:35). O cuidado é entendido aqui como uma maneira de se conhecer, e de reconhecer as necessidades alheias: é uma ação com a realidade, é permanentemente atrelado ao ser humano.

As relações do ser humano com o trabalho fundamentam-se na lógica da dominação e colocação deste à serviço dos interesses pessoais, com objetivos utilitaristas acima de tudo. Já o trabalho voluntário só será entendido, quando analisado diferenciadamente, onde a natureza e tudo o que nela existe não sejam vistos apenas como simples objetos. A relação, neste caso, não é de domínio sobre tudo, mas de cuidado, de convivência; não é de intervenção, mas inter-relação e comunhão. O voluntariado neste contexto significa ter intimidade, sentir, acolher e, acima de tudo, respeitar.

O trabalho voluntário procura entrar em sintonia com a comunidade e o meio ambiente, e, assim, agir integrado junto com estes. Numa perspectiva de mudanças de valores, permite ao ser humano viver a experiência fundamental daquilo que tem importância e realmente faz diferença, proporcionando o desenvolvimento de atitudes como o respeito, a reciprocidade, a igualdade, entre outras.

Entretanto, não significa deixar de trabalhar, de produzir para subsistência, significa sim renunciar a vontade de exercer o poder, da dominação; significa impor limites à obsessão pelo lucro e qualquer custo; significa vivenciar o trabalho e a vida em sintonia com a natureza, seus ritmos e suas indicações; e significa, também, colocar o interesse coletivo da sociedade, da comunidade, do meio ambiente acima de interesses minoritários excludentes (Boff, 2003).

Mais cidadão que caridoso, o voluntário volta-se mais para educar e transformar do que simplesmente para dar, embora não seja capaz de substituir (nem é o seu propósito) as deficiências do Estado referentes a políticas públicas e ações sociais.

## **Turismo e hospitalidade no voluntariado**

Em função das consideráveis transformações que o processo de globalização vem imprimindo sobre diversos setores da economia, o turismo enfrenta, de acordo com Molina (2003), inúmeros tipos de concorrência no que se refere a outras formas de usufruir o tempo livre. A partir das mudanças qualitativas da atividade turística, usufruir o tempo livre significa adquirir experiências. Indivíduos com grande quantidade de informação, novos padrões de consumo e comportamento, com alteração nos gostos e preferências, constituem uma demanda específica que, de acordo com Molina (2003), busca de maneira também diferenciada a realização da atividade turística a partir de experiências reais e autênticas, resultando em produtos e serviços turísticos.

Nesse sentido, foi realizado um interessante estudo desenvolvido em 2006 por Yeoman, Brass & McMahon-Beattie (2007) que tratou das questões da autenticidade nas viagens e práticas turísticas como cenários relevantes aos fluxos de visitantes frente ao mercado global. Esses autores identificaram quatro perfis de motivações dos visitantes naquele país: necessidades de capital cultural, desejos por novas experiências, turismo de negócios e busca por autenticidade. A partir dessa caracterização, construíram dois cenários e identificam dez tendências capazes de compreender o turista autêntico da Escócia, dentre as quais a do consumo ético e voluntariado. Nesta a experiência voluntária assume o autêntico, onde tanto a sustentabilidade como as características singulares da comunidade visitada são consideradas pelo visitante, o que torna a experiência turística ética e ainda mais autêntica.

A autenticidade também corrobora para relações de hospitalidade mais consistentes. Lashey & Morrison (2004) e Camargo (2004) apontam em seus registros teóricos sobre hospitalidade a riqueza de uma troca de experiências no contexto das relações entre todos os sujeitos envolvidos, uma promoção de vínculos e resultados entre os que fazem e os que são assistidos, por vezes singular nos motivos e plural nos resultados alcançados. Isto, sem dúvida, proporciona uma ampla interpretação das relações de uma convivência positiva, possível de se dar de maneira harmoniosa, hospitaleira e autêntica.

Compreende-se, portanto, que a motivação turística dessa demanda globalizada busca por experiências até há pouco inimagináveis, cujos turistas procuram vivenciar atividades voluntárias (movidas por uma causa ou não) em auxílio aos necessitados, sejam pessoas, animais etc. Não há um consenso sobre a denominação desse segmento, mas uma rápida busca na internet de termos e palavras relacionados ao voluntariado no

turismo mostra que os estudiosos e as ONGs usam a denominação turismo voluntário, à exemplo da Associação Internacional de Esforços Voluntários – IAVE (Portal do Voluntário, 2008), e do Programa dos Voluntários das Nações Unidas (PNUD Brasil, 2008), bem como autores como Uriely, Reichel & Ron (2003) e Kliksberg (2008); os operadores do mercado como as agências de turismo, a de volunturismo (Hindle, Cavalieri, Collinson, Miller & Ricahrd, 2007) e o poder público, a de turismo solidário, de inclusão, alternativo ou comunitário, conforme a Fundação Abrinq pelos Direitos das Crianças e o Instituto Brasil Voluntário. Nota-se, ainda, que esse segmento se caracteriza como uma tendência em ascensão no mercado de viagens, o qual vem despertando a atenção das agências de turismo. Estas procuram estimular o consumo de seus produtos pelos turistas, em especial jovens de 18 a 25 anos, ressaltando aspectos de responsabilidade social, comprometimento com o meio ambiente, alívio da pobreza etc., ao lado de possibilidades de lazer.

Em qualquer caso, os custos dessas viajantes são pagos pelos turistas, mas enquanto eles escolhem o destino ao comprar tais viagens de agências de turismo, no caso das ONGs o destino é pré-definidos por estas. O papel do Governo parece o de criar alguma estruturação ou base para que, em decorrência, os turistas pratiquem o voluntariado em benefício da comunidade local, com a atuação ou não de operadores do mercado. Ainda, deve-se citar que um turista que não realiza trabalho voluntário pode ser considerado como turista voluntário ao fazer doações em centros comunitários locais. No entanto, questiona-se se esta última modalidade consistiria em um turismo voluntário, pois fica claramente caracterizada a doação de dinheiro ou bens, ou mesmo a compra de artesanato produzido por uma comunidade, e não a atuação voluntária do turista.

Nas tendências e modalidades que podem originar alguns questionamentos nos modelos de práticas voluntárias, Mendes (2008:11) em sua pesquisa de mestrado, retoma Mauss (1974), relacionando a ação voluntária e suas interligações como conceito de dádiva, considerando que esta “é o ato doar livremente ou de doar algo a alguém”. Analisa o relato de experiências de missionários que atuam em diversos países a serviço da Organização Operação Mobilização, e observa que: “o debruçar sobre o fenômeno do voluntariado revelou as motivações dessa ação entre o voluntário missionário e o receptor, verificando que a dádiva configura-se como elemento formativo dos elos de ambos os lados” (Mendes, 2008:76). Destaca também que a missão na população objeto

de ação missionária busca promover melhorias nas condições humanitárias, reforçando as possibilidades, missioneiras ou não, de considerar o voluntariado uma tendência que prima pela busca de resultados em “mão dupla”, autênticos e conscientes, moldados na dádiva e na interação solidária.

Em relação à dádiva, Alain Caillé propõe uma definição sociológica para a dádiva, transformando-a em um símbolo do ciclo do dar-receber-retribuir. Para ele, o que realmente importa nesse ciclo de troca é o vínculo social a ser criado: “A dádiva desencadeia o processo de hospitalidade, seja ou não precedida de um convite ou um pedido de ajuda, numa perspectiva de reforço do vínculo social” (Caillé, apud Camargo, 2004:19). Mas não se pode dizer que as trocas seriam então totalmente desinteressadas – o interesse aí seria no vínculo social em questão. Camargo (2004: 19-20) acrescenta ainda que a oferta de hospitalidade muitas vezes implica em certos sacrifícios, como abrir mão do que é seu em prol de outros, seja a oferta qual for.

Segundo Boff (2004) entende-se que não há movimento único, capaz de facilitar uma leitura óbvia, passível de padronizar as mudanças a serem observadas e valorizadas no turismo voluntário. Muitos são os personagens dessa ação, que certamente se orientam por um novo sentido de viver e de atuar, por novas percepções da realidade e por novas experiências. Como resultado desse movimento, cresce o novo paradigma de encantamento pela natureza, de compaixão e fraternidade pelos que sofrem, inaugurando, assim, um novo modo de ver a vida.

### **Turismo voluntário ou volunturismo**

O turismo voluntário, o qual David Clemmons (Portal do Voluntário, 2008) chama de volunturismo, é um serviço voluntário e pode ser caracterizado através de quatro elementos: participação ativa, espontaneidade, ganhos financeiros nulos e incidência sobre o bem comum. Trata-se de “uma experiência interativa direta, uma mudança de valor e de consciência no indivíduo que influenciarão seu estilo de vida. Ao mesmo tempo, provê formas de desenvolvimento comunitário solicitadas pelas comunidades locais” (Wearing, 2001:36).

Dessa forma, considera-se que o turismo voluntário é uma forma de turismo cujo deslocamento se dá em função da motivação de caráter solidário, da participação ativa do turista na comunidade local, da experiência que esta atividade proporciona ao

visitante, da mudança de valor e consciência individual, e da influência no estilo de vida do visitante e desenvolvimento das comunidades (Wearing, 2001:48).

Com relação ao perfil do visitante voluntário, ainda de acordo com David Clemmons (dos voluntários, 2008), os turistas fazem parte de todos os grupos demográficos, no entanto, três características são fundamentais para determinar este perfil: tempo suficiente para gastar na viagem, adequação financeira, vontade de envolvimento em causas direcionadas ao outro e não a si mesmo. Assim, não é raro identificar que indivíduos de todas as idades participam deste tipo de turismo, no entanto, estudos como o de Simpson (2004) identificou que os jovens constituem o principal grupo de viajantes voluntários. Sob a perspectiva da escolha por destinos, os turistas voluntários tendem a optar por locais da mesma maneira como qualquer outro viajante, porém, existe uma união entre o projeto de trabalho voluntário e as atividades turísticas propriamente ditas.

Simpson (2004), estudando acerca dos viajantes voluntários e suas formas de aprendizagem, identificou a maior incidência dos programas turistas voluntários no Terceiro Mundo, combinando o hedonismo do turismo com o altruísmo do trabalho de desenvolvimento. Esse autor ainda investiga as relações entre as questões pedagógicas envolvidas e direciona suas conclusões para a necessidade de outros estudos que indiquem orientações para esse aprendizado, realizadas a partir de experiências vivenciadas.

Assim como esse estudo, outras investigações, como Halpenny & Caissie, (2003) e Stodart & Rogerson (2006) demonstraram que as ações voluntárias produzem benefícios não apenas para as destinações, mas também para os próprios turistas, na busca de experiências marcantes que, em alguns casos, modificam suas próprias vidas. Nessa perspectiva, o turista voluntário, a partir das experiências vividas, modifica a sua própria cultura e, ao mesmo tempo, contribui para a modificação da cultura do local que está visitando. (Wearing, 2001:133).

Outro estudo tratou das perspectivas do turismo voluntário do Brasil, a partir das instituições que trabalham com o voluntariado em Recife (Freire & Lima, 2005). A análise preliminar dos impactos do serviço voluntário nessa cidade revelou que as ONGs pesquisadas recebem entre 1 a 10 estrangeiros por ano, sendo que uma delas

envia 400 estrangeiros ao Recife<sup>11</sup>. “Os voluntários dedicam uma média de quatro a vinte horas semanais nos projetos onde atuam e 45,4% deles chegam ao Recife ou descobrem os projetos/ONGs por conta própria [...]”.

*A troca de experiências (conhecimentos, práticas, informações), produz efeitos pedagógicos consideráveis tanto para os voluntários como para os beneficiários das ONGs. Além disso, em regiões de periferia urbana esse tipo de intercâmbio contribui para alterar a auto-imagem das comunidades. O fato de pessoas de outros países estarem circulando e prestando serviços voluntários termina por desencadear um processo positivo sobre as identidades locais, contribuindo inclusive para estimular iniciativas semelhantes no próprio contexto local. (Freire & Lima, 2005, p. 78).*

Outro estudo realizado por McGehee (2004), discute conceitualmente as relações entre voluntariado e turismo, considerando que o fenômeno do voluntariado no turismo insere-se no chamado “turismo pós-moderno”. Propõe que além da noção de turismo voluntário como uma “alavanca para desenvolvimento próprio” (do ser humano), os voluntários no turismo podem elevar sua imagem pessoal e utilizar a atividade voluntária para apresentação de propostas objetivando o desenvolvimento da comunidade visitada. (McGehee, 2004:26).

Concorda-se, ainda, com o pensamento de David Clemmons<sup>12</sup> (Portal do Voluntário, 2008), para quem o turismo voluntário vem crescendo em função, principalmente, da internet, cuja “conectividade”, produto do processo de globalização, se dá em tempo real, disseminando, cada vez mais informações, o que influencia na popularização desta atividade. Além disso, o aumento da consciência dos seres humanos voltada à compreensão e compaixão com outros povos vêm aumentando, fazendo com que mais turistas vivenciem esta experiência voluntária.

De acordo com depoimento de Mário Carlos Beni, em entrevista concedida ao autor em outubro de 2008, nas evidências entre o turismo e o voluntariado “há um certo paralelismo entre a ação franciscana, que nós descrevemos como uma ação voltada para

---

<sup>11</sup> Trata-se da ONG I to I, uma organização criada em 1994 no Reino Unido, onde atua em 24 cidades além de países da Europa, América e Oceania. Em 2004 disponibilizou 300 projetos em 24 países e encaminhou 4.000 voluntários.

<sup>12</sup> David Clemons, americano, é fundador da VolunTurism.org .

a organização social, e para a mobilização, ao empoderamento da comunidade”, o que será visto em detalhe no capítulo 2. Esse relato reflete exatamente o teor dos apontamentos teóricos, identificando em sua fala a visão de autores utilizados em nosso estado da arte, entre eles Stoddart & Rogerson (2004) que afirmam a necessidade de interação dos sujeitos da ação para resultados inclusivos destes grupos anfitrião e visitante.

Assim, o turismo voluntário pode ser entendido como um segmento emergente da atividade turística, cujo viajante é motivado por causas diversas e, diferente do motivo hedonista, sua procura por viagens turísticas sempre vai se pautar num turismo onde prevaleça uma ampla interação com o espaço visitado, respostas para muitas de suas indagações, satisfação social e emocional, além da própria autenticidade conquistada na sua decisão de praticar turismo.

## **Turismo voluntário na sede da Província Franciscana da Imaculada Conceição no Brasil: Visão de responsáveis na Cidade de São Paulo**

### **Apontamentos sobre a cultura franciscana no Brasil**

Segundo Frei Johannes Bahlmann, diretor geral do Serviço Franciscano de Solidariedade (SEFRAS), o franciscanismo deve ser considerado um “*estilo de vida*”, que parte do evangelho e referencia-se pela vida de São Francisco<sup>13</sup>. Tem seus fundamentos em algumas regras, como a pobreza franciscana que não se dá no sentido da necessidade material, económica, mas sim no cuidado, já explicitado anteriormente.

*São Francisco primeiramente acolheu e cuidou, e aqui situamos duas vertentes no sentido de cultivar o cuidado para que o ser humano possa se desenvolver de modo mais justo, mais correto, mais saudável. O que nós precisamos pensar hoje, é no cuidado que devemos ter com o meio ambiente e que devemos cuidar pensando no futuro daqueles que vem atrás de nós, e aí vem o grande ponto de interrogação: como é que nós estamos cuidando dos recursos naturais e sobretudo como estamos cuidando do ser humano? Esta então é a grande questão: como é que estamos cuidando hoje para que*

---

<sup>13</sup> Para maiores detalhes da vida de São Francisco e a expansão do franciscanismo, ver Moro (2004).

*no futuro tenhamos também a possibilidade de viver.* (Frei Johannes, diretor geral do SEFRAS).

Outra característica importante do franciscanismo é a hospitalidade, lembrando que Francisco de Assis, ao longo de sua vida, “foi um peregrino no meio de todos nós, vivendo no meio de todos e assumindo uma vida simples”, segundo Frei Johannes. Além disso pode-se pensar em uma outra característica do franciscanismo nos dias atuais referente à sustentabilidade, pois segundo o estudioso Mário Carlos Beni, em depoimento ao autor desta tese,

*As missões religiosas, não só as franciscanas, mas também as jesuíticas e tantas outras foram responsáveis pelo desenvolvimento quando nem se quer se imaginava a expressão de sustentabilidade, então foram responsáveis pelo desenvolvimento sustentável de algumas regiões de muitos países, de regiões extensas de muitos países e no Brasil não foi diferente. Especificamente, os franciscanos tiveram um papel destacado na história e no desenvolvimento do país.*

Em tempos de globalização, palavras como comunicação, integração entre povos e comunidades, desenvolvimento de relações sociais, intervenção em comunidades carentes etc., devem ser remetidas aos princípios firmados por Francisco de Assis, há séculos atrás. A presença, ainda que esporádica, dos franciscanos no Brasil se dá nos princípios do século XVI, quando em 1503 ocorreu a 1ª Missão Franciscana em Porto Seguro. Essa presença segue ao longo da trajetória histórica do Brasil, ainda que inúmeras vezes a Coroa Portuguesa tenha limitado o número de frades menores, o que apenas reafirma a presença da Ordem, tanto no período colonial, quanto no imperial e republicano. (Província Franciscana, 2008)

Com mais de trezentos anos em nosso país, a Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, com sede na cidade de São Paulo, é a mais numerosa da Ordem dos Frades Menores. Acolhe em torno de quarenta frades, distribuídos por 64 fraternidades, divididas em 12 regionais, nos estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná e Santa Catarina. Configura-se como uma sociedade de caráter religioso, filantrópico, beneficente, cultural, sócio-educativo e de assistência social, com

personalidade jurídica de direito privado, de natureza associativa, apolítica e sem fins lucrativos, composta de pessoas físicas do sexo masculino e com duração por tempo indeterminado<sup>14</sup>. (Província Franciscana, 2008).

Pelo caráter de instituição religiosa, as ações e atividades pastorais promovidas pela Província incidem em obedecer aos ritos tradicionais da Igreja Católica Apostólica Romana, que compreendem as liturgias de celebração eucarística, as ações de catequese para crianças, adolescentes e adultos, a pastoral vocacional (em busca de talentos para exercer ações religiosas e eclesiais), os projetos e programas sociais e as missões franciscanas<sup>15</sup>. Entre tantas outras ações religiosas e solidárias que são desenvolvidas, destaca-se o Serviço Franciscano de Solidariedade (SEFRAS) que, em sintonia com a Política Nacional de Assistência Social, desenvolve um plano de ação orientado à implantação e ao acompanhamento de serviços e projetos no desenvolvimento de Programas de Defesa e Exercício de Cidadania e Formação Integral. A missão desse Serviço é a de promover ações e atitudes de solidariedade com os empobrecidos e marginalizados, contribuindo para o exercício da cidadania e inclusão social, no modo franciscano de viver e anunciar o Evangelho. (Província Franciscana, 2008).

Os seus serviços e projetos estão organizados em programas sociais nos seguintes segmentos: criança e adolescente (creches, crianças que convivem com vírus do HIV, projetos profissionalizantes, cultura, música e lazer); idosos; família (formação e cidadania, cursos profissionalizantes e informática); população em situação de rua (albergue, catadores de materiais recicláveis e centro de reinserção social); prevenção e atenção à saúde (seropositivo, atendimento e orientação, gestantes e projeto de eliminação da hanseníase); e formação e educação para o trabalho (cursos pré-vestibulares e bolsas nas universidades particulares para afrodescendentes e carentes, cursinhos pré-técnicos, inclusão digital e alfabetização). Para todas essas ações, reúne uma legião de voluntários(as), funcionários(as), religiosos(as) e franciscanos(as). O

---

<sup>14</sup> Como se apresenta na forma de associação sem fins lucrativos, entende-se como finalidade estatutária a própria religião, o que denota uma instituição de caráter misto, religioso e assistencial (Tagliari, 2008).

<sup>15</sup> Tais ações despertam o compromisso e envolvimento de novos participantes em múltiplas atividades filantrópicas, a exemplo de bazares, quermesses, festas de comemoração religiosa, conselho pastoral das paróquias com acolhida fraterna dos membros da comunidade, o “pão dos pobres”<sup>15</sup>, dentre outras (Frei Johannes, diretor geral do SEFRAS).

investimento não é só na formação técnica e profissional destes, mas também na formação espiritual na linha da mística franciscana.<sup>16</sup>

### ***Turismo voluntário em análise***

#### ***Considerações gerais***

Qualquer pessoa que se motive a viajar como turista voluntário procura, inicialmente, conhecer quais os projetos disponíveis para a sua atuação, tanto no seu país ou local de origem quanto no Exterior. A Província Franciscana da Imaculada Conceição no Brasil disponibiliza o voluntariado em qualquer projeto e programas do SEFRAS, oferecendo um leque de obras sociais, todas abertas à participação voluntária. Tais obras têm estreita relação com as políticas públicas, traduzindo uma preocupação inerente às atividades de voluntariado nos projetos e programas deles decorrentes. Nestes, a inserção dos turistas voluntários é fundamental, na medida em que, o olhar, o conhecimento e o cuidado de muitos deles, somados aos voluntários locais, pode proporcionar a interação de resultados positivos esperados de cada um destes projetos. Como confirmação desta observação tem-se o registro de opinião de Frei José Francisco de Oliveira, coordenador do SEFRAS, que, discorrendo sobre essa realidade, cita que

*[...] o CEFARAN que é o Centro Franciscano de Luta Contra a Aids é um projeto que já está consolidado [...] e a gente vem tentando cada época adaptar o projeto para atender a demanda, então isso exige de nós uma constante interação e estar também atento a realidade que nos vai interpelando a cada dia.*

Todos os entrevistados citaram que o voluntariado na Província é realizado tanto por residentes locais, quanto por turistas brasileiros e estrangeiros. Obviamente os

---

<sup>16</sup> Até o ano de 2000, existiam três projetos ligados a uma Fraternidade. Hoje, são 38 serviços e projetos realizados nas fraternidades ou executados diretamente pelo Departamento. No Estado de São Paulo, somente no centro da Capital, são mantidos, a partir do Convento São Francisco, oito serviços, atendendo diretamente mais de 7 mil pessoas.

voluntários locais<sup>17</sup> são em maior número do que os turistas e, dentre esses, os estrangeiros congregam o maior grupo.

No tocante aos turistas voluntários, reforça-se a intenção da Província em contar com voluntários estrangeiros em seus projetos, até em função de toda a dinâmica e repercussão de suas ações no mundo globalizado e as inúmeras parcerias estabelecidas com outras casas franciscanas e outros agentes. Veja-se o seguinte depoimento de Frei Johannes Bahlmann, diretor geral do SEFRAS:

*[...] estes voluntários podem ser paulistanos, brasileiros ou estrangeiros e nós temos, sobretudo, jovens que vem do exterior, sobretudo da Alemanha, que faz o ano social (assim é que se chama), o ano voluntário social ou então o serviço civil [...] não se fazendo o serviço militar, se faz o serviço civil. Atualmente temos aqui dois rapazes, alemães, que trabalham na Educafro e outro na creche.*

Cabe aqui destacar uma das formas de voluntariado que permite aos estrangeiros, em especial alemães, a prática do serviço militar por aquilo que eles definem como “ano civil”. No momento em que se realizava a pesquisa, os anfitriões recebiam na Província dois rapazes alemães. Frei Johannes esclarece ainda que “este tipo de voluntário civil entra e tem um visto de permanência de um ano, quando o turista tem apenas 90 dias de validade, isto é um acordo bilateral entre o Brasil e os países da União Europeia”.

Essa diferenciação em relação ao tempo de permanência demonstra como a legislação se aplica a voluntários que entram no Brasil, permitindo a estes um tempo maior de permanência (limite máximo de um ano), em função da ação voluntária que, na maioria das vezes, ultrapassa o limite daqueles que estão no país como turistas. Também se deve ressaltar o acordo bilateral mencionado, como característico da globalização, pois elimina barreiras e burocracias, na tentativa de parcerias, cujo alcance passa pelo voluntariado e todo o seu potencial para atuação nas mais distintas áreas.

---

<sup>17</sup> Com relação aos voluntários locais, a Província tem uma parceria com o Centro de Voluntariado Paulista (CVP).

### ***Processo do voluntariado***

Entende-se que o processo de voluntariado dos turistas na Província tem início com informações sobre as obras da Província e possibilidades de trabalho voluntário nas mesmas e, em alguns casos, também ocorrem orientações prévias dadas pelos franciscanos de outros países que acompanham o processo, como no caso da Alemanha:

*[...] é necessária a aprovação [dos voluntários potenciais] pelos franciscanos da Alemanha que fazem o acompanhamento; só a partir disso é que nós iniciamos o processo de acolhimento deste jovem. Na Alemanha eles avaliam primeiramente a idade, [mas] hoje nós temos trabalho com voluntários mais jovens. (Giovanni Bezerra, gerente de captação de recursos do SEFRAS).*

A partir disso, o próprio caráter das viagens e os objetivos dos projetos que alcançam o território alemão<sup>18</sup> mostram as atividades desenvolvidas no Brasil sob a coordenação do SEFRAS, destacando o relacionamento com as comunidades franciscanas na Alemanha, que adotam medidas de acompanhamento dos interessados na viagem voluntária ao Brasil. Esse acompanhamento incide em acolher os jovens e, depois de um período de relacionamentos e orientações acerca da proposta voluntária, decide-se pela viagem ao Brasil.

Não há uma formalização de critérios de aceitação de turistas voluntários, mas os respondentes tocaram em algumas características influenciadoras. Segundo Giovanni Bezerra, há flexibilidade, pois não se impõe que o voluntário seja franciscano, uma vez que a própria filosofia do franciscanismo não se fecha para outros valores, tendo uma leitura ecuménica das relações da religião de forma democrática em relação aos credos professados.

Outro critério refere-se à idade dos voluntários, apesar disso não ser decisivo. No entanto, a idade junto com outras características, como disponibilidade e aptidão(ões) podem direcionar o voluntário para os projetos onde mais se identificam. Não há critérios explícitos de nível de escolaridade, sexo ou religião, segundo o seguinte depoimento:

---

<sup>18</sup> A Alemanha conta com significativo número de Frades Menores e estabelece uma relação operacional direta com a Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil.

*[...] não que não possa ser feito com outros, mas hoje são selecionadas pessoas de uma certa idade e também pessoas que venham focadas em realizar um trabalho com uma carga horária de pelo menos oito horas diárias [...]. Não é exigido nível superior, inclusive, como comentei, a maioria ainda vai cursar [a universidade após a viagem]; podem ser homens ou mulheres; a religião também não fazemos exigência. (Givanni Bezerra, gerente de captação de recursos do SEFRAS).*

Complementando essas observações, o diretor geral do SEFRAS, Frei Johannes Balmann cita que para a aceitação de voluntários deve-se considerar que estes

*[...] têm que ter uma boa dose de bom senso e também assim uma saúde psíquica bastante boa para enfrentar todas essas diferenças sociais. Pessoas complicadas, às vezes desequilibradas, não podem atuar nestas condições, pois acabam se tornando um problema, às vezes até maior. (Frei Johannes Balmann, 2008).*

A partir da aceitação, há o chamado estágio de acolhimento, quando o voluntário decide onde quer atuar como tal:

*[...] passam por um estágio de acolhimento, conhecem os projetos e depois eles fazem a opção de onde é que querem ficar, e não há possibilidade, por exemplo, de eles ficarem circulando por vários projetos [...]; trabalham naquele que escolheram [...]. (Frei José Francisco, coordenador do SEFRAS).*

*[...] temos vários voluntários em várias obras [...] apresentamos as nossas obras para que as pessoas possam escolher conforme suas aptidões e como gostariam de dar a sua contribuição [...] temos uma abertura muito grande. (Frei Johannes Bahlmann, diretor geral do SEFRAS).*

Dessa forma, fica clara a abertura democrática no sentido de não haver uma imposição por parte dos franciscanos, mas sim a livre escolha por parte dos voluntários.

Essa constatação se soma à possibilidade de diferentes formas de participação, reforçando a aptidão, que resulta na otimização de talentos e recursos daqueles que desejam ser voluntários.

Os turistas são, também, preparados para sua atuação junto às comunidades atendidas pelos projetos. De acordo com as entrevistas realizadas, observa-se, que as ações preparatórias para atuação nos projetos do SEFRAS são similares às descritas no item anterior para os voluntários locais. Para Giovanni Bezerra, gerente de captação de recursos do SEFRAS, essa preparação se dá em cursos específicos:

*Temos vários cursos de voluntariado dentro da província e fora dela que servem para ir preparando os voluntários, tanto dos que moram em São Paulo, como os que vêm de fora, até os estrangeiros. Esses cursos também são registrados.*

Em relação à inserção destes turistas, esta pode se dar de forma direcionada, pois, segundo Frei Johannes Bahlmann, diretor geral do SEFRAS:

*[...] como em São Paulo a gente tem pessoas aqui no convento que falam alemão [...], normalmente eles ficam em São Paulo. [...] realizam trabalho no Educafro, cursos pré-vestibulares e no Recifran que trabalha também com reciclagem e no Centro infantil, alternando os horários.*

Já Frei José Francisco, coordenador do SEFRAS, reforça a inserção de alguns turistas estrangeiros em São Paulo: “voluntários, sobretudo da Alemanha, que vêm fazer essa experiência no Brasil, eles atuam exclusivamente aqui em São Paulo, é uma característica própria que os projetos de São Paulo têm”. Essa é uma informação significativa, pois neste destino há logística necessária para um melhor aproveitamento dos voluntários nos projetos, tanto para a Província, quanto para os próprios participantes.

A logística e outros recursos são itens a serem considerados para a locação de voluntários locais e de turistas voluntários, ou seja, estes são locados para prestarem serviços onde houver recursos técnicos que proporcionem a consolidação do trabalho dentro dos resultados esperados.

Os turistas estrangeiros que escolhem trabalhar em obras sociais na cidade de São Paulo, normalmente residem no próprio convento, onde dormem e fazem as refeições, segundo Giovanni Bezerra. Ainda, em situações muito especiais, o turista voluntário pode circular na medida em que não encontrou convergência entre seus objetivos e os do projeto em que está inserido.

*[...] eles também se sentem muito à vontade inclusive pra modificar, pra mudar de projeto caso ele não se sintam no perfil daquela obras social, ele pode mudar de o projeto, por isso ele pode também três meses em cada um pra que ele conheça mais pessoas ele escolhe o local onde ele vai se sentir a vontade também, a relação é sempre muito boa em ambas as partes. (Giovanni Bezerra, gerente de captação de recursos do SEFRAS).*

Durante o exercício do voluntariado, os gerentes dos projetos orientam, supervisionam e registram as atividades desenvolvidas pelos voluntários, com as suas observações pertinentes à atuação do mesmo. Especificamente no caso dos turistas alemães encaminhados pela congregação franciscana daquele país, há uma “prestação de contas”, um relatório de serviços a ser apresentado no retorno, conforme Giovanni Bezerra.

Ainda, durante o voluntariado, os turistas dispõem, obviamente, de algum tempo livre para usufruírem a oferta de lazer, cultura e entretenimento da cidade de São Paulo e de outras localidades do Estado ou do Brasil, pois muitos aproveitam os feriados e finais de semana ou prolongam a sua estada com esse propósito. Assim estabelece-se claramente o binómio trabalho voluntário / lazer turístico, confirmando um novo paradigma das viagens turísticas da atualidade.

### ***Características dos turistas voluntários***

A partir das entrevistas efetuadas pode-se perceber que não há dados organizados e disponíveis sobre o perfil e a atuação dos turistas voluntários na Província. Há distintos perfis de pessoas que atuam como voluntários nos projetos sociais envolvidos com vários problemas e dificuldades do cotidiano urbano das cidades das regiões Sul e Sudeste. O que se vê, então, é a caracterização de perfis diferenciados de acordo com o

público assistido e, principalmente, conforme os interesses e aptidões do próprio voluntário, o que reforça a posição de David Clemmons (Portal do Voluntário, 2008) para quem parte desse público é motivado a exercer trabalhos voluntários face às suas aptidões.

A diversidade dos serviços prestados nos diferentes projetos pode ser direcionada mais à atuação de pessoas de um sexo ou de ambos, e é realizada por “jovens em idade [...] muito variada”. Especificamente em relação ao turista estrangeiro, destaca-se que este é, em sua maioria, do sexo masculino, com cerca de 20 anos e geralmente “são pessoas que ainda vão cursar a universidade e fazem a opção de fazer essa experiência no exterior num projeto social antes da universidade” (Olívia Bufarah, coordenadora da Casa de Clara)<sup>19</sup>.

Assim, as informações prestadas referendam os estudos já publicados sobre o tema, a exemplo dos resultados apresentado por Wearing (2001) e Stoddart e Rogerson (2004), entre outros, que mostra, por este segmento uma ampla procura de jovens entre 20 e 25 anos, em busca de experiências autênticas, num período de amadurecimento anterior à sua entrada na vida universitária. Estas experiências reforçam características desse turista voluntário, geralmente europeu, que se interessa por questões de ordem social, em especial nas localidades comprometidas em seu cotidiano por falta de recursos, políticas inclusivas e outras dificuldades, às vezes, de amplo conhecimento face à divulgação de notícias da mídia, em especial, eletrônica.

Observa-se também nesses sujeitos uma atitude voluntária coletiva e, principalmente ecuménica, como expresso por Giovanni Bezerra, gerente de captação de recursos do SEFRAS: “temos pessoas de várias religiões, tivemos pessoas declaradas ateias e também temos evangélicos e atualmente um luterano faz trabalho pastoral aqui [...] são todos acolhidos”. Como complemento destas informações, observa-se que as ações voluntárias, por estarem vinculadas ao franciscanismo, atraem também pessoas ligadas a essa cultura, o que é relevante em termos de perfil e decisão voluntária.

*Não fazemos uma escolha neste sentido, porque também São Francisco também foi muito aberto a todos. Não há a necessidade de ter uma característica assim específica, e sim ter um perfil que realmente mostre*

---

<sup>19</sup> Centro de acolhimento ligado ao Serviço Franciscano de Solidariedade (SEFRAS), que atende pessoas de baixa renda ou em situação de risco social. Oferece atividades várias (oficinas de trabalhos manuais, cursos de informática, curso de dança e curso de alfabetização para adultos, pintura em tecido etc.).

*com o que se deseja trabalhar, como por exemplo, pessoas que gostam de criança vão trabalhar com crianças. Tem que ter um perfil que goste de trabalhar com crianças, tem que ter condições típicas para poder lidar com isto [...].* (Frei Johannes Bahlmann, diretor geral do SEFRAS).

Seguindo esse pensamento, os turistas interessados em atuar junto ao SEFRAS, precisam “ter uma abertura para lidar com aquilo que é diferente, aquilo que possa ser encarado como uma situação difícil, conflituosa socialmente”. Ainda, informa que, em vista de tantos fatores intervenientes à prática voluntária, aquele que a pratica “precisa ter muito bom senso, [...] não precisa ser um tipo específico, pois de acordo com o perfil nós verificamos onde a pessoa pode ser encaixada”. (Frei Johannes Bahlmann, diretor geral do SEFRAS).

Tais afirmações remetem mais uma vez à compreensão de que a ação voluntária alinha-se ao carisma franciscano, a exemplo de Francisco de Assis e seus seguidores. Por isso, existe uma significativa dose de boa vontade e fraternidade na aceitação dos voluntários, mas isto não impede que algum traço do perfil seja analisado em função dos objetivos dos projetos e das aptidões dos interessados.

Por fim, pode-se citar que a motivação dos turistas voluntários, principalmente dos estrangeiros, apresenta-se variada, conforme o Frei José Francisco, coordenador do SEFRAS: “a fonte de onde parte a motivação há diferenças, não vem só jovens para o Brasil, motivados pelas questões da lei civil, trocar o tempo militar por uma experiência com os trabalhos sociais, não é só essa a motivação”. Outras motivações podem ser o contato com diferentes culturas, o aprendizado de outro idioma, o crescimento espiritual, o amadurecimento profissional, além claro da solidariedade para com o próximo. A experiência turística acaba sendo enriquecedora, na medida em que possibilita diferentes vivências direcionadas a uma cooperação maior na busca de possíveis soluções.

### ***Reflexos do voluntariado no turismo e na hospitalidade***

Considera-se que o voluntariado inserido como um novo segmento turístico, irradia reflexos, em geral positivos no Turismo e na Hospitalidade.

*A tendência de o voluntariado estar junto com o turismo é algo muito positivo porque nós vamos para um outro lugar e nos colocamos em contato com aquilo que é diferente, isto sempre nos traz uma compreensão maior daquilo que os outros são e daquilo que eu sou. Isto eu tenho como experiência própria, viajando para outros países, para ver projetos, para prestar ajuda, ajudar nas situações conflituosas, isto sempre é um aprendizado, é uma compreensão do mundo e acho que é muito importante para manter a paz entre os povos”. (Frei Johannes Bahlmann, diretor geral do SEFRAS).*

Tal afirmação vem de encontro com os estudos, em especial às questões da hospitalidade (Lashey & Morrison, 2004; Camargo, 2004) e do franciscanismo (Boff, 2003), cuja troca de experiências entre voluntário, promotor da ação social e assistidos faz parte de uma construção tanto individual quanto coletiva.

*[...] quem vem, traz uma bagagem traz uma história, uma experiência, uma cultura que na maioria das vezes é muito diferente da nossa e quando depara também com a nossa realidade muda bastante o conceito que tem [...], então esse intercâmbio faz com que a pessoa que vem de lá pra cá, o turista o voluntário, ele tenha mais conhecimento da realidade e percebe que a realidade não é assim tão desastrosa ou decadente como os meios de comunicação vendem essa imagem. (Frei José Francisco, coordenador do SEFRAS).*

Sob a ótica da hospitalidade, o voluntariado também mostra seus reflexos a partir de um estilo de vida franciscano.

*[...] O franciscanismo é, sobretudo, um estilo de vida a partir do evangelho tendo como modelo a própria vida de São Francisco toda a sua espiritualidade e em relação à espiritualidade também podemos pensar como São Francisco, ele que se sentiu como hóspede no mundo e faz com que todos nós também nos sintamos hóspedes [...].*

*Primeiramente, em relação ao ato de receber, temos então que o Convento de São Francisco nossa casa aqui em São Paulo é uma casa por onde passa e recebe muitas pessoas [...] faz parte da nossa casa receber todos muito bem, sejam os frades aqui do Brasil, sejam do mundo inteiro e também pessoas que conhecem nossos serviços e recebem nossa hospitalidade. Isto é uma das características dos frades menores. (Frei Johannes Bahlmann, diretor geral do SEFRAS).*

Essas informações mostram o movimento do franciscanismo em relação à hospitalidade em seu domínio social, sob a ótica de Lashley e Morrison (2004), o que permite inclusive a leitura histórica do processo da construção da hospitalidade na cidade de São Paulo, pois com os franciscanos, toda uma cultura de atendimento, solidariedade e fraternidade foi se desenvolvendo na mesma.

### **Considerações finais**

Quando se decidiu pela pesquisa que buscava analisar o turismo voluntário, tinha-se a percepção de estar trabalhando um tema que, inusitado, merecia uma exaustiva busca de informações para a sua comprovação. Isto se deu face à análise de novos paradigmas, que remetem a muitas outras formas de se praticar o turismo, fugindo do tradicional, predominantemente hedonista.

A abordagem sobre a Hospitalidade não poderia ter sido deixada de lado, uma vez que a cultura franciscana tem como traço marcante as relações hospitaleiras que ilustram a trajetória dos franciscanos na mi(s)tica figura de seu fundador, Francisco de Assis. No tocante ao relacionamento entre Voluntariado e Turismo, foi necessário contextualizar a ação voluntária atual desvinculando-a da caridade e do assistencialismo, e em direção à tendência da busca pela autenticidade.

Para demonstrar e analisar as características do turismo voluntário na sede da Província Franciscana da Imaculada Conceição no Brasil optou-se por identificar a visão dos seus representantes diretamente envolvidos, apesar de lamentar não ter havido condições de incluir a visão de outros sujeitos, em especial os praticantes do voluntariado. No entanto, mesmo assim pode-se compor um cenário da presença do

turismo voluntário na cidade de São Paulo, como um primeiro olhar a ser, futuramente, aprofundado em outras direções.

Notou-se, pelas entrevistas, que não há um sistema organizado sobre os dados da atuação dos voluntários na Província, a partir de respostas evasivas, promessas de disponibilização de documentos e falta de colaboração de alguns sujeitos. Mas constatou-se que há um fluxo de estrangeiros, em especial de alemães, e que o processo do voluntariado envolve etapas de preparação, aceitação, acolhimento, orientação/capacitação e supervisão dos turistas voluntários.

Com relação ao perfil dos turistas voluntários, em geral são jovens, com cerca de vinte anos, do sexo masculino, que aproveitam o ano civil em substituição ao serviço militar obrigatório, não são necessariamente católicos ou adeptos ao franciscanismo, estão fortemente engajados nas questões sociais, e escolhem onde e como exercer o voluntariado conforme seus interesses e aptidões. Embora haja turistas brasileiros, estes parecem não ser significativos aos entrevistados. Ressalta-se a importância de promover a prática do voluntariado junto a jovens pré-universitários e mesmo universitários no Brasil, dentre outros perfis de turistas com responsabilidade social.

O último tópico analisado, os reflexos do voluntariado no Turismo e na Hospitalidade remetem ao carisma e à filosofia de Francisco de Assis, e se apresenta indistintamente junto aos assistidos e aos voluntários, no domínio social. Daí vem a recomendação de se aprender, junto aos franciscanos, um pouco dessa prática hospitaleira.

Por fim depreende-se que os turistas voluntários usam seu tempo livre para o lazer e o turismo, sem, no entanto, dispor de dados mais contundentes sobre os seus passeios e rotas turísticas no Brasil, especialmente em relação aos estrangeiros. Considera-se, em suma, que os reflexos dessas viagens transcendem o próprio turismo religioso e o turismo alternativo, se constituindo em um novo segmento turístico que amálgama e integra motivações religiosas, culturais, solidárias e de lazer. Vê-se, portanto, um interstício emergente na integração entre diferentes motivações vigentes na conformação de um novo paradigma das viagens turísticas.

## Referências bibliográficas

- Beni, M. (2003). *Globalização do turismo: megatendências do setor e a realidade brasileira*. São Paulo: Editora Senac.
- Boff, L. (2003). *Ethos mundial*. Rio de Janeiro: Sextante.
- Boff, L. (2004). Refundação da dignidade humana a partir da nova cosmologia. In P. A. R. de Oliveira (Org.), *Fé e política: fundamentos*. (pp. 127-148). Aparecida: Idéias e Letras.
- Brasil. (1998). *Lei nº 9.608, de 18 de fevereiro de 1998*. Dispõe sobre o serviço voluntário e dá outras providências. Recuperado em 5 maio, 2008, de [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03)
- Camargo, L. (2004). *Revista Hospitalidade*. São Paulo: Aleph.
- Dal Rio, M. (2004). *O trabalho voluntário: uma questão contemporânea e um espaço para o aposentado*. São Paulo: Editora SENAC.
- Domeneghetti, A. (2001). *Voluntariado: gestão do trabalho voluntário em organizações sem fins lucrativos*. São Paulo: Esfera.
- Freire, S. & Lima, R. (2005). Perspectivas do voluntariado no turismo. (Trabalho de conclusão de curso de graduação). Universidade Federal de Pernambuco, Brasil.
- Halpenny, E. & Caissie, L. (2003). Volunteering on nature conservations projects: volunteer experience, attitudes and values. *Tourism Recreation Research*, 28 (23), 25-33. Recuperado em 27 novembro, 2008, de <http://www.cababstractsplus.org/google/abstract>
- Hindle, C., Cavalieri, N., Collinson, R., Miller, K. & Richard M. (2007). *Volunteer: a traveler's guide to making a difference around the world*. Victoria (Austrália): Lonely Planet.
- Kliksberg, B. (2008). O impacto do voluntariado. Recuperado em 10 junho, 2008, de <http://portaldovoluntariado.org>
- Lashley C. & Morrison, A. (Orgs.). (2004). *Em busca da hospitalidade: perspectivas para um mundo globalizado*. Barueri: Manole.
- Mauss, M. (1974). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp.
- McGehee, N. & Santos, C. (2004). Social change, discourse and volunteer tourism. *Annals of Tourism Research*, 32 (3), 760-779.
- Meister, J. (2003). *Voluntariado: uma ação com sentido*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Molina, S. *O pós-turismo*. São Paulo: Aleph, 2003.

- Moro, S. (2004). *Fontes franciscanas e clarianas*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2004.
- Nascimento, R. (2008). Franciscanismo no Brasil: do turismo religioso ao turismo voluntário na Província da Imaculada Conceição no Brasil. Tese de doutorado, Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, Brasil.
- Portal do Voluntário. (2008). Recuperado em 14 abril, 2008, de <http://www.portaldovoluntario.org.br>
- PNUD Brasil. Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. (2008). *Apresentação dos Programas dos Voluntários das Nações Unidas (VNU)*. Recuperado em 16 junho, 2008, de <http://www.undp.org.br>
- Província Franciscana da Imaculada Conceição. (2008). Recuperado em 28 outubro, 2008, de <http://www.franciscanos.org.br>
- Romano Filho, D. (2008). *Um novo jeito de ver, sentir e cuidar de transformação social*. Recuperado em 10 junho, 2008, <http://www.portaldovoluntariado.org>
- Simpson, K. (2004). Doing development: the gap year, volunteer-tourists and a popular practice of development. *Journal of International Development*, 16 (5), 681-692.
- Stoddart, H. & Rogerson, C. (2004). Volunteer tourism: the case of habitat for humanity south. *Geojournal*, 60 (3), 311-318.
- UN Volunteers (Programa dos Voluntários das Nações Unidas). (2008). Recuperado em 14 abril, 2008, de <http://www.undp.org.br/unv/oque.htm>
- UNICRio (CENTRO DE INFORMAÇÕES DAS NAÇÕES UNIDAS). *Definição de voluntário*. Recuperado em 10 abril, 2008, de <http://unicrio.org.br/Textos/voluntarios>
- Uriely, N., Reichel, A. & Ron, A. (2003). Volunteering in tourism: additional thinking. *Tourism Recreation Research*, 28 (3), 57-62.
- Wearing, S. *Volunteer tourism: experience that make difference*. (2001). Oxon: Cabi.
- Yeoman, I., Brass, D. & McMahon-Beattie, U. (2007). Current issue in tourism: the authentic tourist. *Tourism Management*, 28 (4), 1128-1138

# A HOSPITALIDADE NA PERSPETIVA DA CIDADE CONTEMPORÂNEA

Lúcio Grinover<sup>20</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem por base o texto da conferência de abertura do II Colóquio Internacional sobre Hospitalidade promovido no âmbito de uma parceria académica entre Faculdade de Educação e Psicologia da Universidade Católica Portuguesa e o Mestrado em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi de São Paulo e realizado na cidade do Porto em fevereiro de 2009 sob o tema “Rostos e lugares de Hospitalidade”. O autor considera que a transformação da cidade moderna para a cidade contemporânea cria uma crise que exige a reavaliação dos pressupostos e categorias consolidadas como, por exemplo, os conceitos de identidade, pertença, cidadania, representação, hospitalidade. Essas mudanças, construindo “cenários futuros possíveis” (Magnani, 1998), implicam reavaliações fundamentais dos estudos sobre hospitalidade urbana.

**Palavras-chave:** Hospitalidade, Cidade, Cidadania

**Abstract:** This article is based on the text of the International Colloquium II opening conference on Hospitality promoted as part of an academic partnership between the

---

<sup>20</sup> Conferencista convidado do II Colóquio Internacional sobre Hospitalidade (UCP-Porto, 2009). Arquiteto. Docente e diretor por dois mandatos da FAU-USP, São Paulo Brasil.

Faculty of Education and Psychology of the Portuguese Catholic University and a Masters in Hospitality Anhembi Morumbi University of São Paulo and held in the city of Porto in February 2009 under the theme " Faces and Hospitality places." The author considers that the transformation of the modern city to the contemporary city creates a crisis that requires a reassessment of the assumptions and consolidated categories such as , for example, the concepts of identity , belonging, citizenship , representation, hospitality. These changes , building " possible future scenarios " ( Magnani , 1998) , imply fundamental reassessment of studies on urban hospitality.

**Keywords:** Hospitality , City, Citizenship

### **A Hospitalidade na cidade contemporânea - paradigmas de referência**

A hospitalidade foi tradicionalmente como um modo de viver juntos, segundo regras, ritos e leis. Implicava ela uma relação, uma ligação social e valores de solidariedade e sociabilidade e encerrava em sua forma inicial um ritual de acolhimento, sendo, por suas características, um instrumento de acolhimento institucional e mercantil, e, neste último, os protagonistas estariam liberados de qualquer outra obrigação, fora daquela definida pelo contrato. A hospitalidade implicava a partilha de um território, de alimentação, de informação, de palavras, de saberes, de afetos. O gesto de hospitalidade era aquele que colocava de lado a hostilidade latente em todo ato de hospitalidade. Ela supunha uma relação assimétrica na qual alguém oferece e outro recebe, sendo que durante essa relação o equilíbrio entre doador e donatário nunca poderia se realizar: um estaria sempre em "obrigação" em relação ao outro, caracterizando a hospitalidade como um dom no exercício das prestações e contraprestações que, de acordo com Marcel Mauss, regiam o ciclo das trocas<sup>21</sup>. Tinha a necessidade de manter o estrangeiro como tal, isto é, prescrever-lhe a distância, sua identidade, sua originalidade, sua singularidade, sua especificidade. Dava-se ela em espaços institucionalizados que, enquanto lugares de hospitalidade, implicavam um conjunto de regras que lhe davam configurações singulares. Dava-se, sobretudo e inicialmente, na hospitalidade familiar onde a liberdade das relações entre hóspede e anfitrião não era tão evidente, e muito

---

<sup>21</sup> Hoje os teóricos anti-utilitaristas do M.A.U.S.S. – Mouvement Anti-Utilitariste Dans L'es Sciences Sociales – insistem no fato de que a obrigação mútua gerada pelos movimentos da dádiva constitui não apenas um fenômeno sociológico das sociedades arcaicas, mas também das sociedades modernas, e que esta é a condição primeira da existência do vínculo social e é a gênese da hospitalidade.

menos nos espaços públicos, onde havia restrições claras quanto ao uso daqueles espaços.

De acordo com esses paradigmas, a hospitalidade é um acontecimento ético por excelência (Baptista, 2007) referindo-se a todas as práticas de acolhimento e civilidade que tornam o espaço construído, em particular, um “lugar mais humano”, um “lugar antropológico”, (Augé, 2003), em oposição aos “não-lugares”, espaços esses desprovidos de identidade, de memória e de relacionamento.

Na cidade antiga, a realidade política da hospitalidade era um acolhimento sob condições. Hoje, o panorama mundial marcado pela marginalização, exclusão, nomadismo generalizado, implica, para “reinventar” a hospitalidade em sua complexidade, pensá-la ampliada, transversal, trabalhada caso a caso (Scherer, 1997).

O homem da cidade anterior à revolução industrial vivia intensamente pautado por relações de sociabilidade e solidariedade intensas, isto é, de hospitalidade que se configurava como “clássica”, situação completamente diferente vivenciada com a crescente implantação do processo de urbanização.

A prática da hospitalidade na cidade está condicionada pelas infra-estruturas presentes e suas normas de utilização, seu repertório de símbolos, as regras de combinação desses símbolos, seus códigos de leitura e de emissão de mensagens não verbais e a correspondência termo a termo de cada símbolo e cada significado.

Como sugere Alain Montandon, a hospitalidade na cidade é ter consciência, descobrir e valorizar suas próprias riquezas; é uma descoberta de si e de um novo olhar sobre seus próprios recursos. A cidade é, portanto, o lugar onde se pratica a hospitalidade, onde se dá o encontro com o “outro”, na posição de anfitrião que recebe para mostrar sua cultura, sua história.

A noção de hospitalidade na cidade não está só mobilizada como um valor inspirador de práticas mais ou menos codificadas, destinadas a enquadrar a chegada e a permanência de um “estrangeiro”, e regulamentar as fronteiras da integração. Essas práticas, ao mesmo tempo políticas, jurídicas e sociais, dirigem-se não só aos estrangeiros, mas a todos os grupos, familiares ou individuais, qualificados como “o outro”, em virtude de sua proveniência, de sua mobilidade, de sua cultura.

Analisamos até aqui o que dá fundamento aos paradigmas “tradicionais” da hospitalidade, sendo que o entorno vivido é o lugar de trocas e a matriz de um processo da e na cidade, definida esta como um sistema de atividades e de aglomeração de

pessoas. Coloca-se ela ao longo de uma cadeia que vai do espaço construído, aos espaços públicos e às redes de infra-estruturas, compartilhando a noção de atividades com a de experiência.

A hospitalidade clássica, no sentido histórico do termo, consistia em satisfazer as necessidades básicas e as de segurança e, em certos casos, de reconforto e de afeto de pessoas que estavam se deslocando por meio de uma relação gratuita. Hoje é um modo de garantir a heterogeneidade da cidade e a riqueza de sua sociodiversidade, onde os espaços públicos não só deixam de ser o elemento formalmente ordenador dos tecidos urbanos da cidade, como perdem seu papel estruturante das atividades e interações urbanas, afetando as esferas de influência cultural, social e de personalidade de seus atores e alterando os seus níveis de uso e apropriação.

Alguns autores (Baptista, 2005) colocam, por outro lado, a hospitalidade no coração da vida social, não apenas como ideia universal reguladora, mas como competência prática, como relação interpessoal, seja qual for o seu contexto de realização, permitindo-nos pensar as práticas sociais a partir da valorização dos lugares de contatos, de interações, encontros e relações interpessoais, que proporcionam uma forma de comunicação urbana sob outra perspectiva. Tornam-se objeto de estudo, novos signos e hábitos cotidianos como a moda, o jogo, o “flâneur”, as ruas, a fotografia, a publicidade.

Os signos dessa nova cultura urbana são identificados e articulados numa sintaxe própria, elaborando um discurso específico sobre a cidade. O objeto cidade é reconhecido por meio de códigos, compartilhando a ideia de apreensão da realidade urbana por meio de elementos significantes e da articulação entre eles numa linguagem.

Lucrecia Ferrara (2002) trata a cidade como um espaço privilegiado do não-verbal. A autora levanta a ideia de que os códigos da cidade se formam não por meio de um único signo, mas através de signos variados como sons, palavras, cores, texturas, cheiros. “Não um sentido, mas diversos sentidos produzidos que se impõem” (idem, 2002). Constitui-se, assim, o texto não-verbal, percebido e registrado por toda a cidade, por meio da experiência urbana, de uso dos espaços, uso esse que os qualifica, caracterizando lugares e sedimentando uma memória urbana.

Para o entendimento da cidade no âmbito da comunicação, do pensamento urbanístico e da hospitalidade urbana, é fundamental analisar as palavras, signos ou discursos da comunicação urbana como proferidos segundo a posição de quem os utiliza. A leitura, além de interpretação, é uma intervenção criadora (idem, 2002). Ao

procurarmos apreender uma determinada organização social por meio da leitura do espaço urbano que ela ocupa, estamos não só decodificando seus símbolos, mas dando a esses um significado que varia conforme os conhecimentos de que dispomos, isto é, dos códigos que podemos utilizar.

A possibilidade de ler a cidade a partir de ferramentas da comunicação tem caminhos diferentes, dependendo dos signos, indicadores ou discursos a pesquisar. Diante da diversidade de representações e grupos sociais na constituição e transformação do fenómeno urbano nos dias de hoje, essa parece ser uma abordagem que permite reconhecer as diversas identidades e as diversas culturas que se apresentam simultaneamente por meio dos espaços construídos e experiências urbanas.

Vale agora considerar e analisar as mudanças no sistema urbano que afetaram de diferentes maneiras o processo de hospitalidade no espaço urbano. Quais foram elas? Fundamentalmente deram-se com a adoção de novos modos de vida da população, de novas modalidades de gestão dos espaços urbanos; com a alteração nas relações entre espaços públicos e privados; com o surgimento de espaços de uso público, mas de propriedade privada (Shopping Centers, espaços urbanos tombados, por exemplo).

A cidade oferece atualmente as mesmas características de hospitalidade analisadas até hoje? Subsistem ainda as categorias de análise da hospitalidade: acessibilidade, legibilidade, identidade, sobre as quais trabalhamos anteriormente? (Grinover, 2007). Como deve hoje ser analisada a mobilidade e, conseqüentemente, a acessibilidade? Quais são os códigos de leitura do espaço construído? A fragmentação urbana permite a compreensão da cidade como um todo e permite, ainda, individualizar as diferentes identidades urbanas? Há diversas cidades embutidas na cidade contemporânea? Quais influências poderão atuar na hospitalidade urbana, em função da dispersão e difusão urbana? Quais perspectivas de novos estudos para a hospitalidade do e no espaço construído?

As respostas definitivas para todas as perguntas devem ser objeto de profundas investigações e reflexões a fim de encontrar alternativas para novas políticas urbanas de hospitalidade, capazes de acompanhar as mudanças que estão ocorrendo, bem como para novas políticas de atuação profissional de seus planejadores no espaço construído, considerando ainda que não é possível falar de espaços hospitaleiros, nem de lugares hospitaleiros, mas de “usos e ocupações hospitaleiras do espaço” (De La Haba & Santamaría, 2004), o que nos dá a característica da hospitalidade no espaço construído.

Em “La città postmoderna: Magie e Paure della metropoli contemporanea”, Giandomenico Amendola (2004) sustenta que as cidades estão se preparando para a competição oferecendo todas elas uma nova imagem de si. Intensificam-se as ações sobre a cidade para mudar sua lógica de funcionamento e forma física, e aumentar assim sua capacidade de competir em mercados nacionais e internacionais, e, ao mesmo tempo, satisfazer seus habitantes. Pois é na cidade que se torna visível a grande transformação contemporânea, e entre as grandes transformações culturais, estão a assunção da cotidianidade como campo privilegiado da formação do sentido e a contínua introdução de elementos do cotidiano em todos os campos da ação e do saber urbano.

Jean-François Lyotard em “La condition postmoderne” (1979) coloca as características constantes da experiência urbana pós-moderna como sendo basicamente: a indeterminação (ambiguidades e fracturas); a fragmentação; a valorização das diferenças, o *patchwork* e o “*bricolage*” projetual; a crise do “si mesmo” e a falta de profundidade (a identidade como problema e a difusão de identidades mutáveis); a procura da beleza (substituição do princípio da utilidade com aquele do prazer); hibridação; redução do passado ao presente; a carnavalização (a vida como jogo, a máscara, a festa); o protagonismo e a participação (a cidade aberta aos significados de cada um de seus habitantes); o subjetivismo (a primazia da construção individual, o indivíduo militante de si mesmo, a coexistência de diferentes hipóteses do mundo, mesmo conflituais); casualidade e estocasticidade (caída da previsibilidade e da pre-determinação, primazia do acaso e da probabilidade).

A cidade contemporânea foge, graças à sua nova indeterminação estrutural, às tentativas de compreensão e de interpretação totalizante, seja dos especialistas, seja de seus habitantes. Os modelos totalizantes do passado, fundados sobre a racionalidade e sobre ordens pré-constituídas, mostram claramente sua crise e, com isto, a inconsistência dos projetos urbanos recentes.

Na cidade contemporânea o espetáculo torna-se o principal organizador da vida, como dimensão da experiência cotidiana. O espetáculo se espalhou no cotidiano da cidade e na rede dos espaços e dos tempos da experiência metropolitana.

A experiência urbana é marcada por uma enorme disponibilidade de recursos culturais, que se revela superior à capacidade de assimilação de qualquer membro da sociedade. Desejo de prazer, procura da diferença social, avidez de consumo, afirmação

de identidades, constituem impulsos fundamentais, entre si complementares e sinérgicos, para orientar o comportamento de novas tribos que percorrem a cena urbana (Magnani, 2007), assim chamadas pela presença, comportamento e práticas, sobretudo por grupos jovens, principalmente nas grandes cidades.

Entre as primeiras e importantes vítimas do cenário urbano estão os grandes planos totalizantes fundados sobre princípios de ordem e racionalidade e entendidos como instrumentos ordenadores globais do crescimento e da vida da cidade: são os “planos diretores” cujos termos conceituais tradicionais transformaram-se em “planos estratégicos”. Os primeiros apresentam-se fundamentalmente como planos normativos, mais preocupados com a regulamentação de futuras e eventuais intervenções urbanas. Os segundos propõem-se a serem planos de ação visando soluções de problemas da atualidade e concentrando-se nas possíveis articulações de agentes urbanos com o objetivo de explorar as reais possibilidades da cidade.

Dessa maneira, a experiência urbana perdeu seu caráter tradicional de processo dotado de um fim e tornou-se descontínua, fragmentária, episódica e incoerente.

A pessoa escolhe lugares, estilos, imagens, códigos e combina-os devido à própria experiência pessoal. Transferido esse conceito para a hospitalidade, verifica-se que ela segue os comportamentos urbanos e fragmenta-se em tantas hospitalidades quantos são os códigos, as imagens e as experiências urbanas. Essa constatação destrói o conceito clássico e subverte o sistema já consolidado. Novas hospitalidades vêm preencher os espaços urbanos e tornar mais difícil ainda a apreensão da totalidade da cidade. Há inúmeras ilhas de hospitalidade construindo o mosaico urbano. O lugar da cidade que se conseguiu fazer “próprio”, habitando-o, exprime uma combinação de poder, um capital cultural com suas competências e gostos, um capital social, consideradas as relações interpessoais, grupos de pertencimento, etc.

Seres humanos diferentes, de culturas diversas, inventam maneiras diferentes para lidar com as mesmas realidades. A chave para compreender algumas das principais modificações da cidade e da sociedade contemporânea é basicamente o conceito de “experiência”. Cada aspeto da cidade deve se tornar uma experiência ativa que possa ser promovida, desejada ou adquirida enquanto tal. Um café, uma praça, a própria cidade propõem-se como experiências globais, mais do que simples lugares. Na base dessa ideia de experiência há uma concepção pela qual o que tornou “importante” um lugar é a sua capacidade de nos tornar diferentes após atravessá-lo, percorrê-lo e de produzir uma

experiência depois da qual não somos mais os mesmos. O que se vende não é o lugar, mas a experiência que esse produz; cada lugar da cidade contemporânea pode ser projetado e apresentado para criar experiências. Um restaurante é uma experiência gastronômica, um museu, uma experiência de história. Uma cidade, portanto, pode tornar-se uma experiência de cidade. Tudo torna-se interessante e vendável em nome da capacidade de se tornar experiência.

O termo experiência cobre significados novos, e evoca explicitamente o envolvimento profundo do sujeito na representação social.

### **Legibilidade**

A cidade é o principal livro sobre o qual a história pode ser reescrita e, sobretudo, lida (Amendola, 2004). Além disso, a cidade é um depósito de conhecimentos e de possibilidades que ninguém pode imaginar de esgotar ou de organizar definitivamente. A cidade é um texto cuja leitura é difícil pela complexidade das mensagens, pela crescente polissemia das partes e os diferentes códigos dos leitores possíveis. O objetivo é o de colocar o texto urbano em condições de comunicar imediata e facilmente um passado histórico considerado precioso. A relação com o passado e com a memória coloca-se na cidade contemporânea de modo novo, a partir das modalidades específicas com que a cultura utiliza a tradição, bem como a história (tradição física: a cidade construída, suas arquiteturas e suas partes; tradição cultural: signos, códigos comunicativos e interpretativos, etc). Sua nova relevância vem unicamente da capacidade de significar o pertencimento ao passado e de reproduzir e recordar a história. A cidade apresenta-se como um conjunto fragmentado de formas arquitetônicas, de experiências culturais e de estilos de vida, que torna praticamente impossível reconduzi-la à unidade ou colocá-la num quadro ordenado. A variedade da metrópole contemporânea impede toda tentativa de síntese unitária, como já dissemos. Hoje nas pequenas ou grandes operações de renovação urbana, os códigos construtivos e projetuais geram um sistema narrativo que integra lugares, lembranças, significados, atividades e imagens.

Grande parte da revitalização da cidade e de suas partes consiste na recriação física ou cultural dos espaços públicos enquanto lugares que fundamentam a experiência urbana. Os projetos dali resultantes fazem parte de estratégias mais amplas de

desenvolvimento económico nas quais o património preservado serve de instrumento para fomentar atividades de lazer e de turismo, e também para criar uma imagem positiva da cidade e um ambiente favorável às coisas novas e aos negócios, elementos fundamentais para a atração de novos investimentos produtivos e de pessoal capacitado.

Impulsionada por novas formas de expansão e urbanização crescente, assistimos, progressivamente, a uma mudança na escala da cidade, que sai do seu quadro espacial tradicional e se dissolve no território e se transforma numa massa fragmentada. Estamos perante um modelo de desenvolvimento urbano que alimenta uma ideia de cidade como somatória de tecidos urbanos soltos. Verifica-se que o crescimento das metrópoles já não se realiza apenas por ampliações concêntricas, mas também pela integração, no seu funcionamento cotidiano, não só de aglomerados urbanos periféricos ou elementos de natureza urbana cada vez mais afastados.

Essa nova forma espacial e funcional colocará em causa a estrutura de rede de espaços a ela associada e, em último grau, proporcionará a destruição da própria imagem da cidade enquanto espaço público, e a desestruturação dos modos de leitura desses espaços.

O carácter cada vez menos público dos espaços urbanos sugere que estes são cada vez menos visualizados como espaços efetivos de pertencimento. A praça ou o jardim não são mais espaço de interação social cujos mecanismos dinâmicos já não são controlados por seus atores: a rua não é mais um local, mas apenas uma ligação. Não só os espaços públicos deixam de ser o elemento formalmente ordenador dos tecidos urbanos como perdem seu papel estruturador das atividades e das interações sociais da cidade.

### ***A acessibilidade***

Um outro elemento novo de análise destaca-se para o funcionamento da cidade: a mobilidade entendida em suas tendências e incidências sobre o ambiente, a morfologia urbana, os modos de vida, a acessibilidade aos lugares. A mobilidade urbana refere-se à mobilidade de Pessoas tanto quanto de Informação e de Bens. Como afirma Ascher (2004) os meios de transporte de bens, pessoas e informação formam um sistema, assim, as modalidades não seriam reduzidas aos únicos deslocamentos físicos num espaço ele mesmo reduzido a ruas e a outras infraestruturas de transporte. A mobilidade

tem uma dimensão cultural que explica as diferenças que podem existir de uma sociedade à outra.

Segundos os termos de Jacques Lévy (2004), com a telecomunicação, a mobilidade e a copresença, temos as três modalidades de gestão de que os homens dispõem: a telecomunicação para o transferimento de informação desmaterializada, a mobilidade pelo deslocamento, a copresença pela eliminação da distância.

O movimento é o centro das dinâmicas de nossas sociedades, é social, económico e urbanístico (Ascher, 2004). O movimento está no âmago da vida; está também no âmago da economia: o capital está sempre se movendo tão velozmente quando possível, e o mercado existe pela mobilidade dos bens, das pessoas e das informações.

Hoje, deslocar-se tornou-se indispensável para ter acesso à maioria dos bens, dos serviços e das relações sociais. A possibilidade de se movimentar condiciona o acesso à habitação, ao trabalho, à educação, à cultura, etc. Dessa forma as mobilidades tomam uma importância e uma significação nova e dão ao direito de movimento um papel maior, pois não é um simples direito em se deslocar de um ponto para outro, mas é também um direito às qualidades dos lugares e aos tempos dos transportes, pois esses ocupam um lugar importante na vida cotidiana.

Hoje, a dinâmica do sistema PIB (População, Informação, Bens), cria algumas situações, que, em parte, são novas. Assiste-se à metropolização e à mudança do sistema de acessibilidade. Em outras épocas os centros das cidades eram os lugares mais acessíveis e reuniam os valores simbólicos, sociais e económicos da cidade. Hoje a evolução do sistema PIB modifica a geografia da acessibilidade: certas periferias para algumas pessoas ou atividades tornam-se mais acessíveis do que os centros geométricos e antigos da cidade. Pode-se, com efeito, morar na periferia e ter acesso facilmente a um grande número de funções urbanas. Mas, ao mesmo tempo, a banalização de tudo o que se comunica dá um valor reforçado às trocas diretas, não mediatizadas. O encontro face-a-face, a experiência “ao vivo”, a repartição das emoções coletivas (por ocasião de festas, de eventos esportivos), são cada vez mais valorizados, tanto na vida fora do trabalho, quanto na vida profissional. Por fim, o aumento da velocidade dos bens, das informações e das pessoas modifica as atividades económicas, sociais e culturais com relação às formas urbanas. Outrora, a densidade e a continuidade do espaço construído eram necessidades fundamentais para produzir a cidade, para maximizar as interações,

etc. Hoje, a velocidade substitui-se à densidade, proporcionando espaços urbanos profundamente diferentes e provocando novos tipos de comportamentos.

Encontramo-nos, portanto, na frente de uma nova questão urbana que resulta em grande parte do deslocamento dentro da cidade, da qual temos herdado culturas e os modos de vida que vêm junto com a cidade que emerge, com práticas sociais novas, que não sabemos ainda organizar e regular. É necessário otimizar economicamente os deslocamentos, tornar o acesso aos transportes mais equitativo e produzir um urbanismo e um sistema de mobilidade o mais respeitoso possível do ambiente.

### ***A identidade***

Outra consideração coloca o património em relação com a hospitalidade e com todas as outras categorias de análise consideradas até agora. Segundo o entendimento clássico, o conceito de património refere-se ao legado que herdamos do passado e transmitimos às gerações futuras. Ainda que esta definição não tenha perdido validade, não podemos entender o património apenas como os vestígios tangíveis do processo histórico (Silva, 2005). Todas as manifestações materiais de cultura criadas pelo homem têm uma existência física num espaço e num período determinado de tempo. Algumas dessas manifestações destroem-se e desaparecem, esgotadas na sua funcionalidade e significado; outras sobrevivem a seus criadores, acumulando-se a outras expressões materiais. E, através da própria dinâmica da existência, esses objetos do passado alimentam, pela sua permanência no tempo, a criatividade de novas gerações de produtores de objetos, que acrescentam elementos às gerações anteriores. É assim que a cultura flui (idem, 2005).

O património não é só o legado que é herdado, mas o legado que, através de uma seleção consciente, um grupo significativo da população deseja legar ao futuro. Neste sentido, o património é “uma construção social”, ou se quiser, cultural, porque é uma idealização construída. Trata-se de um processo simbólico de legitimação social e cultural de determinados objetos que conferem a um grupo de pessoas um sentimento coletivo de identidade. Neste sentido, toda a construção patrimonial é uma representação simbólica de uma dada versão de identidade, de uma identidade “manufaturada” pelo presente que a idealiza.

As identidades são fabricadas, inventadas, o que não quer dizer que sejam necessariamente falsas. As identidades, enquanto sensações de pertencimento, são elaborações imaginárias que produzem coesão social e reconhecimento individual. As identidades dão segurança e conforto, sendo dotadas de positividade que permite aceitação e endosso. As identidades fundamentam-se em dados reais e objetivos, recolhendo traços, hábitos, maneiras de ser e acontecimentos do passado, tais como lugares e momentos.

Assim sendo, o património cultural compreenderá todos aqueles elementos que fundam a identidade de um grupo e que o diferenciam dos demais. Neste sentido, o elemento determinante que define o conceito de património é a sua capacidade de representar simbolicamente uma identidade. O passado dá-nos um sentido de identidade e de pertença e faz-nos conscientes de nossa continuidade como pessoas através do tempo.

Mas, apesar dessas formulações contemporâneas de significado do património cultural, em muitas circunstâncias, os edifícios, em particular, são estudados e protegidos como objetos isolados, como são isolados os estudos relativos ao “envoltório” desses bens culturais. Com a transformação do processo de urbanização, o património cultural está sendo ameaçado e destruído em escala diferente.

Os serviços para a preservação deveriam ser reorganizados, como propõe Nestor G. Reis Filho (Estado de São Paulo, 09/01/2009), em escala equivalente; as ações de preservação passariam do esquema de tombamento de edifícios isolados para formas mais abrangentes de atuação. Por isso, as diretrizes de política pública, além de focalizar os objetos de preservação, deveriam definir os parâmetros para as ações do mercado imobiliário; por um lado, para coibir a sua ação e, por outro, estabelecendo espaços a proteger e a reciclar para garantir um bom padrão de vida e, conseqüentemente uma hospitalidade atenta aos habitantes da cidade e aos que a visitam.

Esse processo deverá ser capaz de articular conjuntos de obras a preservar com espaços contemporâneos, criando a integração de obras do passado à vida atual.

Já escrevemos sobre as políticas da hospitalidade (Grinover, 2007) que, embora não sejam tão evidentes, estão elas estritamente relacionadas com as políticas urbanas e do turismo e ao desenvolvimento sustentável da cidade.

O que encontramos, nos textos atuais, sobre o turismo e a política urbana perpassa aqueles conceitos, referindo-se à demanda, à oferta e às projeções atuais; é a postura

nessa política que estabelece um processo adequado de crescimento: a realidade apresenta-se por meio da dinâmica espacial, económica e cultural que a caracteriza.

Na virada do século, o que se verificou foi a orientação de certos governos urbanos em transformar as cidades em mercadorias, a fim de alcançar um caminho fácil junto a agências multilaterais, para garantir futuros financiamentos para novos projetos. Isso dá-se também para um forte grau de identificação dos habitantes com sua cidade, pois, com isso, atinge-se um dos objetivos explícito dos gestores de imagens.

Vir para a cidade grande é, com certeza, deixar para trás uma cultura herdada, encontrando um espaço que não se ajudou a criar, cuja história é estranha e a memória desconhecida. O passado é um outro país. O passado é outro lugar.

Para os migrantes, a memória é inútil. Eles trazem consigo todo um cabedal de lembranças e experiências, criado em outro lugar; no novo, aquelas experiências não lhes servem para sua luta cotidiana: a nova residência obriga-os a novas trocas e novas hospitalidades.

Assim, não existem ainda políticas explícitas em hospitalidade. Entretanto, sua dimensão social, com seu caráter de obrigação que hoje se relaciona com o serviço público e a proteção social (habitação social, saúde) ou com o domínio comercial (sistema de hospedagem), já acena à necessidade de instituir certas políticas para a hospitalidade, que, introduzidas nesse processo, se tornam parte da política urbana.

Por outro lado, a qualidade da hospitalidade identifica-se com a qualidade de vida, pois, os requisitos utilizados normalmente para sua caracterização na cidade são: habitação, o acesso à água e aos sistemas energéticos, a coleta e o tratamento de resíduos sólidos e dos esgotos, o acesso aos serviços de saúde, educação e transporte, o sistema de comunicações, a “leitura” do espaço urbano, a identidade do lugar urbano.

É necessário para tentar elaborar uma política para a qualidade de vida e a hospitalidade urbana: conhecer a cidade, perceber e assumir as dificuldades como possibilidades, e não como fatores negativos, entre outras.

Ao realizar o desenvolvimento social pleno e a cidadania, dar-se-á aos espaços públicos a possibilidade de enriquecer a vivência social das populações urbanas, permitindo o encontro de significados no uso desses espaços, pois são os lugares privilegiados para a vida coletiva, a sociabilização, a equidade, a ordem pública, a cidadania e a hospitalidade. São os lugares onde se pode exercitar a escolha, a liberdade e a hospitalidade.

Uma outra hipótese para a criação de política adequada, é a parceria entre a administração pública e a sociedade civil, proporcionando a liberação de uma quantidade fantástica de energias transformadoras com que a gestão burocrática e tradicional dos processos administrativos jamais sonhara. Além disso, mais do que hipótese, é necessário estabelecer e implementar, em todos os setores, um processo de inovação. O conhecimento desse processo é fundamental. Definida de maneira simples e direta, a inovação refere-se à utilização do conhecimento sobre novas formas de produzir, difundir e comercializar bens e serviços.

Nesse sentido, é de grande interesse fundamentar novas ações sobre um conceito desenvolvido por Amartya Sen em “Desenvolvimento como liberdade” (2000), encarando esse desenvolvimento como ampliação das liberdades reais de que uma pessoa possa gozar. Esse conceito, mesmo que tenha sido desenvolvido em outro contexto, pode ter uma relação estreita com o conceito de hospitalidade de uma sociedade.

Ainda, de acordo com Sen, é de se considerar o desenvolvimento como expansão das liberdades substantivas que orientam a ação para os fins que tornam o desenvolvimento e, por analogia, a hospitalidade, algo de considerável importância.

O que as pessoas podem efetivamente realizar é influenciado pelas liberdades políticas, pelos poderes sociais e por condições de possibilidades como a boa saúde, a educação básica, o incentivo e estímulo às iniciativas, isso corresponde à constituição da hospitalidade num sentido novo, criando um paradigma novo.

Como síntese provisória, gostaríamos de assinalar que alimentamos a ideia de que as grandes cidades longe de se desagregarem, recompõem-se, fazendo emergir novas centralidades, novas modalidades, novos espaços públicos, novas formas de sociabilidade e novas formas de cidadania, pois torna-se urgente, na atualidade, readaptar o tecido urbano às novas condicionantes socioeconômicas e a as novas formas de hospitalidade.

A busca por hospitalidade, a construção de novos lugares, no sentido da amabilidade, do conforto propícios à urbanidade, isto é, à presença de indivíduos e grupos diferentes, parece ser a utopia necessária para nos orientar na reversão e superação de uma situação precária. Afirmar a cidadania, respeitar o ambiente, reduzir a desigualdade e com ela a violência e a exclusão são pontos fundamentais de uma política de hospitalidade.

## Referências bibliográficas

- Amartya, S. (2000). *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Amendola, G. (2004). *La città postmoderna: magie e paure della metropoli contemporanea*. Milano: Laterza.
- Ascher, F. (1995). *Metapolis ou L'avenir des villes*. Paris: Odile Jacob.
- Ascher, F. Allemand, S. & Levy, J. (2004) (Orgs.). *Les sens du mouvement: modernités et mobilité*. Paris: Ed. Belin.
- Augé, M. (2003). *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus.
- Baptista, I. (2005). Para uma geografia de proximidade humana. *Revista Hospitalidade*. São Paulo, ano II, n. 2, p. 11-22.
- Baptista, I. (2007). *Capacidade ética e desejo metafísico, uma interpelação à razão pedagógica*. Porto/Portugal: Ed. Afrontamento.
- De La Haba, J. & Santamaría, E. (2004). *De la distancia y la hospitalidad: consideraciones sobre la razón espacial*. *Athenea digital* 5, p. 124-134. Disponível em: <<http://antalya.uab.es/athenea/num5/delahaba.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2008.
- Derrida, J. (1997). *De l'hospitalité, Anne Fourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Paris: Calmann-Lévy.
- Ferrara, L. (2002). *Leituras sem palavras*. São Paulo: Ática.
- Grinover, L. (2007). *A hospitalidade, a cidade e o turismo*. São Paulo: Alpeh.
- Hall, E. (1958). *The silent language*. New York: Doubladay.
- Levinas, E. (1983). *Le temps et l'autre*. Paris: PUF.
- Levy, J. (2004). *Modèle de mobilité, modèle d'urbanité*. Paris: Ed. Belin.
- Liotard, J. (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Ed. Minuit. (A condição pós-moderna. 9 col. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006).
- Magnani, J.; Souza, B. (2007) (Orgs.). *Jovens na Metrópole: etnografias de circuitos de lazer encontro e sociabilidade*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Scherer, R. (1997). *Cosmopolitisme et hospitalité*, em *Ville et hospitalité, textes du séminaire, 1994-1996*. Paris: Fondation de la Maison des Sciences de l'homme. Plan construction et architecture. Document de travail.
- Secchi, B. (1995). *Resoconto di una ricerca*. Milano: Urbanística nº 13, Fev.

Silva, E. (2005). *Patrimônio e identidade*. O desafio do turismo cultural. Disponível em:  
<CEAA.UFP.PT/turismo3.htm>. Acesso em 16 abr. 2008.