

Sobre o sentido da proximidade: implicações para um turismo situado de base comunitária*

On the Meaning of Proximity:
Implications for Place-Based Community-Based Tourism

Sobre el sentido de la proximidad:
implicaciones para un turismo comunitario de base territorial

Roberto Bartholo 

*Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ),
Rio de Janeiro, RJ, Brasil*
bartholo.roberto@gmail.com

DOI: dx.doi.org/10.18472/cvt.26n1.2026.esp.bartholo

RESUMO:

No texto publicado originalmente na obra de 2009: “Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras”, Roberto Bartholo desenvolve uma reflexão sobre o conceito de proximidade como elemento central para a compreensão de práticas turísticas alternativas. O autor contrapõe as dinâmicas do turismo convencional, marcadas pelo distanciamento e pela superficialidade das relações, a uma perspectiva que valoriza o encontro, o reconhecimento mútuo e a inserção nos contextos locais. A proximidade é apresentada não apenas como condição espacial, mas como uma construção relacional, que envolve vínculos sociais, culturais e éticos entre visitantes e comunidades anfitriãs. Nesse sentido, o turismo de base comunitária é compreendido como uma prática situada, ancorada no cotidiano dos territórios e orientada por princípios como autonomia, participação e respeito às especificidades locais. Ao enfatizar a importância das relações e da experiência vivida, o texto contribui para uma crítica às abordagens universalizantes do turismo e reforça a necessidade de modelos que reconheçam a diversidade dos contextos e promovam formas mais justas e sensíveis de interação entre sujeitos e lugares.

PALAVRAS- CHAVE:

Proximidade;
Turismo situado;
Turismo de base
comunitária;



ABSTRACT:

In the text originally published in the 2009 book *Community-Based Tourism: Diversity of Perspectives and Brazilian Experiences*, Roberto Bartholo develops a reflection on the concept of proximity as a central element for understanding alternative tourism practices. The author contrasts the dynamics of conventional tourism, marked by distance and superficial relationships, with an approach that values encounter, mutual recognition, and engagement with local contexts. Proximity is presented not merely as a spatial condition, but as a relational construct involving social, cultural, and ethical bonds between visitors and host communities. In this sense, community-based tourism is understood as a place-based practice, grounded in the everyday life of territories and guided by principles such as autonomy, participation, and respect for local specificities. By emphasizing the importance of relationships and lived experience, the text contributes to a critique of universalizing approaches to tourism and reinforces the need for models that recognize contextual diversity and promote more just and sensitive forms of interaction between people and places.

KEYWORDS:

Proximity;
Place-based
tourism;
Community-
based tourism.

RESUMEN:

En el texto publicado originalmente en la obra de 2009 *Turismo de base comunitaria: diversidad de miradas y experiencias brasileñas*, Roberto Bartholo desarrolla una reflexión sobre el concepto de proximidad como elemento central para la comprensión de prácticas turísticas alternativas. El autor contrapone las dinámicas del turismo convencional —marcadas por el distanciamiento y la superficialidad de las relaciones— a una perspectiva que valora el encuentro, el reconocimiento mutuo y la inserción en los contextos locales. La proximidad se presenta no solo como una condición espacial, sino como una construcción relacional que involucra vínculos sociales, culturales y éticos entre visitantes y comunidades anfitrionas. En este sentido, el turismo de base comunitaria es comprendido como una práctica de base territorial, anclada en la vida cotidiana de los territorios y orientada por principios como la autonomía, la participación y el respeto por las especificidades locales. Al enfatizar la importancia de las relaciones y de la experiencia vivida, el texto contribuye a una crítica de los enfoques universalizantes del turismo y refuerza la necesidad de modelos que reconozcan la diversidad de contextos y promuevan formas más justas y sensibles de interacción entre sujetos y lugares.

PALABRAS

CLAVE:
Proximidad;
Turismo de base
territorial;
Turismo de base
comunitaria.

**Texto publicado originalmente no livro de 2009: “Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras” organizado por Roberto Bartholo, Davis Gruber Sansolo e Ivan Bursztyn, [disponível digitalmente](#). Aqui republicado no contexto das comemorações dos 25 anos do CVT, como parte de uma seleção de trabalhos considerados fundadores do periódico e para a reflexão crítica sobre o turismo e patrimônio no Brasil. Resumo e tradução feito pela equipe editorial para esta publicação.*

Em um de seus trabalhos sobre a teoria dos sítios, Hassan Zaoual¹ faz referência ao texto de Martin Heidegger *Unterwegs zur Sprache*². Aqui duas sentenças de base da proposição heideggeriana merecem destaque. São elas:

“... O sítio reúne em si o mais elevado e o mais externo. O que é assim reunido, penetra e perpassa todo o resto. Como lugar de recolhimento o sítio guarda e mantém em si o recolhido, mas não como num encapsulamento fechado, e sim de modo a animar e transparecer o recolhido, para deixá-lo em seu modo próprio de ser.”³

“...O coração da proximidade não é a distância, mas sim encaminhamento do face a face”⁴.

A questão mais significativa neste contexto é que o *lugar* heideggeriano não se deixa reduzir a uma simples métrica topológica, uma vez que não se deixa nem caracterizar nem determinar pelos recursos do cálculo. O lugar heideggeriano *encaminha ao encontro face a face no vigor da proximidade*. Nele a centralidade do encontro face a face não é meramente topológica. Essa centralidade diz respeito ao próprio *sentido* do lugar.

Para Heidegger: “vizinhança quer dizer: habitar na proximidade.”⁵ Há aqui significativa convergência de perspectiva com Zaoual, que entende o sítio como proximidade que gera vizinhança (mas não o inverso, ou seja, uma vizinhança meramente topológica que gerasse proximidade). A convergência pode ser corroborada pelas palavras de Zaoual: “...a proximidade é antes de tudo um sentido e este não pode ser calculado”⁶ e de Heidegger “...a vizinhança da proximidade não repousa na relação espaço-temporal”⁷.

Em síntese: para a compreensão de um sítio simbólico de pertencimento, noções meramente topológicas de uma métrica da distância são vazias de sentido. Aqui se faz vigente a possibilidade de se estar *perto do que é topologicamente distante e longe do que é topologicamente próximo*. A intimidade da proximidade não é redutível à métrica do cálculo aplicada ao espaço (metros) e ao tempo (horas), porque, para Zaoual e Heidegger, *o lugar da proximidade é o encontro face a face*, um acontecimento que habita dimensões meta-espaço-temporais.

A perspectiva heideggeriana ganha ainda maior radicalidade se considerarmos sua explícita advertência de que o encontro face a face não se restringe ao domínio do *inter-humano*, mas diz respeito à plenitude de possibilidades do *sítio*. Nas palavras de Heidegger: “...costumamos considerar o encontro face a face exclusivamente como relacionamento entre seres humanos (...). O encontro face a face surge, no entanto, de bem mais longe. Surge daquela amplitude em que terra e céu, Deus e homens se atingem”⁸. Zaoual, comentando Heidegger,

afirma que é nessa perspectiva que o sítio encontra toda sua plenitude e que a proximidade vigora como *aproximação e cumplicidade bem além da distância*⁹.

O mais importante de termos em mente é que, para Heidegger, os parâmetros fixados pela métrica e o cálculo não são apenas incapazes de *gerar* a proximidade. Eles sequer são capazes de medi-la, pois a proximidade heideggeriana resiste e se esquia às requisições do cálculo e da instrumentalização utilitária. Ceder a elas implicaria aceitar a possibilidade de se fazer do encontro face a face produto de planejamento e controle, abrindo portas para a pretensão de sua *reprodução seria da segundo a lógica da produtividade mercantil-industrial*.

Para Heidegger isso significa que agora *a luta pela dominação da terra entrou em sua fase decisiva*, apoiada no empenho por conquistar *fora da terra* a posição extrema para o seu controle. Assim “... a luta por esta posição é a complementação da tradução em cálculo de todas as relações, que no interior do que quer que seja, não importando o distanciamento ou a proximidade, tornam-se apenas algo computável. Eis a devastação do face a face em todos os quatro cantos do mundo, a negação da proximidade”¹⁰.

Esta *recusa da proximidade*, se pensada na perspectiva da antropologia filosófica de Martin Buber¹¹, pode ser compreendida como uma recusa da relação vinculante do tipo Eu-Tu. Suas implicações práticas são duplamente negativas. Não se nega apenas a alteridade do outro. Também se nega a possibilidade de se afirmar perante o Tu a identidade *própria* do Eu.

Em seus *Fragmentos Autobiográficos*,¹² o próprio Buber apresenta uma chave para a compreensão de sua obra: “... se eu tivesse que informar a alguém que pretenda saber qual seja, em linguagem conceitual, o principal resultado das minhas experiências e reflexões, não me restaria nenhuma outra resposta senão declarar me partidário do saber que envolve aquele que pergunta a mim: *ser gente significa ser o ente que está face a face*. O conhecimento deste simples fato cresceu ao longo de minha vida”.¹³

Para Buber, a pessoa da relação Eu-Tu é o suporte relacional que permite fazer da alteridade uma presença, numa possibilidade relacional que se estende para além do campo do inter-humano. Nos *Fragmentos Autobiográficos* encontramos um notável relato-testemunho, onde Buber descreve como, quando criança, ia à estrebaria procurar um cavalo preferido para acariciar-lhe a crina:

“... o que eu vivenciei no encontro com esse animal foi o outro, a terrível, a imensa alteridade do outro, que na proximidade comigo me deixava tocá-lo. (...) Quando eu passava a mão sobre a poderosa crina, às vezes admiravelmente alisada, outras vezes também espantosamente selvagem, e sentia a vida palpitante sob a minha mão, era como se se aproximasse da minha própria pele o próprio elemento vital, algo que não

era eu, que de modo algum me era familiar; evidentemente o outro, não meramente um outro, verdadeiramente o próprio outro, e que me deixava aproximar-me, que confiava em mim, que, naturalmente, ficou muito íntimo”.¹⁴

Emmanuel Lévinas aponta que uma das mais significativas facetas do pensamento de Buber é mostrar que a verdade não é um conteúdo que as palavras possam conter, pois ela fornece acesso ao que “... é mais objetivo que qualquer outro tipo de objetividade, isto é, àquilo que o sujeito nunca pode possuir, uma vez que é totalmente *outro*”.¹⁵

A teoria dos sítios simbólicos de pertencimento de Hassan Zaoual afirma que o homem é *numa situação*. O pensamento situado é radicalizado na antropologia filosófica de Martin Buber que afirma o caráter relacional da condição humana. O homem é um ente que unicamente existe *na* relação, como um *eu* que se dirige ou a um *tu*, ou a um *isso*. Essa questão é colocada de modo incisivo nos parágrafos iniciais do primeiro capítulo da obra prima de Martin Buber, o livro *Eu e Tu*:

“O mundo é dual para o homem, segundo a dualidade da sua atitude. A atitude do homem é dual segundo a dualidade das palavras-fundantes que ele pode falar.

As palavras-fundantes não são singulares, mas pares.

Uma palavra fundante é o par de palavras Eu-Tu.

A outra palavra-fundante é o par de palavras Eu-Isso; onde sem alteração da palavra-fundante no lugar do Isso uma das palavras Ele ou Ela pode aparecer. Com isso é também duplo o Eu do homem.

Pois o Eu da palavra-fundante Eu-Tu é um outro, diverso da palavra-fundante Eu-Isso”.¹⁶

O *mundo do Isso* abrange todo o espaço de experiência humana com objetos de conhecimento objetivo, manejo operativo prático e apropriação utilitária. Para Buber a neutralidade genérica do *Isso* destitui o objeto individual *issificado* do que para Buber é “... propósito efetivo de todo conhecimento, isto é, o esforço por dar conta do que é independente e completamente outro”.¹⁷ Ao ente *issificado* se imputa o papel de servir como um *anônimo artigo de troca*, que se pode experienciar, analisar e instrumentalizar, mas com quem não se estabelece uma verdadeira *relação vinculante*.

Em contrapartida, a relação Eu-Tu pressupõe a confrontação imediata, face a face, com um ente exterior que é radicalmente um outro, e *em tanto que tal percebido na relação*. Esse reconhecimento e acolhida da alteridade numa *relação vinculante* deve ser diferenciado da simples *ideia de alteridade*. Ter uma ideia de algo, mesmo que esse algo seja *o outro* pertence ao âmbito da relação Eu-Isso.

Para Buber o acesso à alteridade do outro não é uma *percepção*, mas uma *interlocução*, pois o movimento da relação Eu-Tu instaura uma realidade relacional, não apenas estabelece um tema de discurso. Como aponta Emmanuel Lévinas: “... O ente que é invocado nesta relação é inefável porque o Eu fala *com* ele, não fala *dele*. (...) Falar com ele é deixar que ele realize sua própria alteridade. A relação Eu-Tu, portanto, escapa do campo gravitacional da Eu-Isso, no qual o objeto externalizado permanece cativo”¹⁸.

Emmanuel Lévinas enfatiza que a preocupação maior de Buber é “... basear a experiência humana no encontro”¹⁹. Na perspectiva buberiana a relação não se deixa identificar com um evento dito *subjetivo*. O Eu não constrói uma *representação* do Tu, e sim o *encontra*. O intervalo onde se dá a relação face a face é o *entre* (*Zwischen*), e não é concebível como um espaço vazio, independente.

Não há formalismo topológico que enquadre em sua métrica o *entre* buberiano. Esse *entre* é uma proximidade situada, singular e concretamente dual, só se abrindo para *esse* Eu e *esse* Tu. Sem *ambos* não existe. Esta perspectiva é pedra angular da antropologia filosófica buberiana, pois, para ela “... o homem não deve ser construído como um sujeito constituindo realidade, mas sim como a própria articulação do encontro. (...) O homem não encontra, ele é o encontro”²⁰.

Na perspectiva buberiana importa distinguir entre uma verdade possuída como um resultado impessoal e anônimo, a chamada “verdade objetiva”, e a verdade situada como um “modo relacional de ser” que se consubstancia numa atitude concreta com relação aos entes, numa “prova de vida”. Na perspectiva buberiana, como afirma Emmanuel Lévinas, “... a verdade é inteiramente uma atitude em relação a, uma investigação sobre, uma luta por, isto é, a autenticidade de uma existência particular, antes de ser uma correspondência entre aparência e realidade”²¹.

Sendo, para a perspectiva buberiana, a verdade um *modo relacional de ser*, suas implicações podem ser surpreendentes para quem se habituou a pensá-la em termos estritamente conceituais como a adequação da coisa ao intelecto. A verdade buberiana remete a relações vinculantes e à hospitalidade: como acolhida do que o outro me revela, não como a aquilo que sei em razão das certezas que produzimos ou projetamos.

Aqui queremos apontar significativa convergência entre a antropologia filosófica buberiana, os sítios simbólicos de pertencimento e alguns importantes aportes críticos à teoria do desenvolvimento econômico.

Quando Martin Buber afirma basear a verdade no primado da *vida vivida* antes que na vida pensada, traz junto com essa proposição graves implicações. Em primeiro lugar, filosofar é, nessa perspectiva, um *modo de vida* que implica praticar o *diálogo com o real*, confrontado nos encontros face a face. Deve ser também destacado que na obra de Buber a erudição *livresca*, descolada da vida vivida, é tematizada com a mesma desconfiança imortalizada no *Fedro* de Platão, que adverte de seus riscos: induzir a negligenciar a memória, a pretender julgar antes de pensar, e ao perigo maior de identificar no lido a ilusão do já sabido, engendrando uma incapacidade de responder a quem no encontro face a face nos interroga²².

Os desafios éticos de nosso tempo vinculam-se a um contexto em que a tecnociência veio transformar em realidade efetiva o sonho utópico de Francis Bacon de que *saber é poder*. Elimina-se o espaço para que o outro seja manifesto em sua presença em si e para si. Na raiz dessa eliminação estão duas pretensões.

A primeira é a pretensão de se identificar o ato de conhecer com o empenho de ordenar uma totalidade como um sistema, fruto de uma “captura conceitual” da verdade pelo sujeito. E a segunda é a pretensão da liberdade do sujeito de justificar-se a si própria, numa espontaneidade supostamente inocente, que se desdobra em poder de agir sobre as vontades dos outros.

O discurso dos saberes tecnocientíficos contemporâneos, afirmando a predileção pelo conceito como único guia da compreensão, fez da réplica do mesmo seu projeto ideal, na busca sistemática de estruturas repetíveis como fundamento da ordem. Daí decorre que toda alteridade resistente a tal processo possa ser identificada, como aponta Zigmunt Bauman²³, como *um pedaço de não-razão no caminho da razão* e, em tanto que tal, destinado a ser suprimido pelo conhecimento. Nas sociedades da modernidade contemporânea crescem exponencialmente as relações que Martin Buber designou como do tipo Eu-Isso, em meio a um contexto institucional cada vez menos propício ao acontecimento de relações do tipo Eu-Tu. O “nexo dinheiro” da mercantilização invade cada vez mais os espaços relacionais, ampliando quase irrestritamente o campo de vigência do mundo das coisas que têm um preço. Nesse mesmo processo o cidadão vai sendo transfigurado no consumidor/espectador. Monetarização e espetacularização se retroalimentam como vetores de uma colonização da *vida vivida* por estruturas produtoras de experiências de segunda mão. A experiência relacional direta, face a face e situada vai sendo desqualificada como fonte de sentido na globalização da “*société du spectacle*”, caracterizada por Guy Debord²⁴ em meio aos movimentos de contestação de 1968.

Resgatar a proximidade relacional nesse contexto requer o empenho por tornar vigentes espaços institucionalizados mais propícios ao acontecimento de relações do tipo Eu-Tu. Isso pressupõe disponibilidade para encontro, diálogo e, por último, mas não menos importante, vulnerabilidade para vínculos relacionais. É na vida vivida que as virtudes da ética são provadas, aprendidas e exercidas. Não num simples exercício de abstrações mentais. O lugar da vida ética não é o das generalizações anônimas. Ele é situado no *entre* das relações do tipo Eu-Tu, relações diretas, imediatas, face a face aos apelos da presença do rosto do outro.

O Eu situado não serve *apenas* de suporte às disposições de uma razão universal. E esse é um reconhecimento que traz consigo um mal-estar e uma inquietação, tão belamente expressos nas palavras de Martin Buber:

“... quando é que a ação de pensar terá por foco a presença de quem vive face a nós? Quando é que a dialética do pensamento vai se tornar dialógica? Quando é que ela vai se tornar diálogo, não sentimental e relaxado, mas um diálogo conduzido nos rigores do pensamento e da razão crítica com o homem presente a todo momento?”²⁵

A pergunta e o apelo de Buber podem ter fecunda interação com a prática de projetos de intervenção. Sítios simbólicos de pertencimento são, por excelência, lugares de relações vinculantes, não meros lugares de passagem e anonimato. Neles o *homo situs*, como um ser relacional, situacionalmente aberto e dialógico, faz sua morada. As relações mantidas com seu sítio simbólico de pertencimento lhes são *identitárias*.

A ação humana objetivada na tecnologia da modernidade globalizada é funcional, instrumental, padronizada. Sua cadeia de causalidades eficientes pertence ao *mundo do Isso*. Nela não há lugar para proximidades vinculantes, que lhe permanecem uma exterioridade. Ela não conhece encontros face a face. Seu operar é uma repetida requisição da disponibilidade dos entes para serem usados como objetos de conhecimento, instrumentalização e controle.

Uma intencionalidade dialógica implica o reconhecimento de uma impossibilidade: fazer do encontro face a face objeto ou produto. Desconhecer que ele é um acontecimento. Negar ao encontro autêntico o atributo de ser um acontecimento enraizado em radical indeterminação é a pretensão de transformar o *Tu* buberiano num *Isso*. Essa pretensão instaura pseudo-conversações, que tomam o lugar dos diálogos. Em suma, o desenraizamento tem como contrapartida a vigência de monólogos técnicos, a serviço de poderes desenraizados do sítio.

No caso específico dos serviços turísticos os padrões relacionais de acolhida e hospitalidade são elementos-chave para práticas *situadas* de turismo de base comunitária. Como veremos ao longo deste livro, um elemento comum presente nas iniciativas de turismo

de base comunitária é o comprometimento ativo dos atores locais, situacionalmente afetados e em redes informacionais transnacionais.

A mobilização das comunidades possibilita a resistência e o questionamento dos rumos do desenvolvimento turístico nesse território. A luta pela posse da terra, a luta pelo direito ao uso sustentável dos recursos naturais ou mesmo a luta pelo direito à simples existência formam a base de uma coesão que fortalece o sentido de comunidade. O turismo não é afirmado como elemento identitário no movimento de resistência das comunidades, e sim um meio para dar visibilidade aos conflitos dos modos de vida tradicionais com a chegada da modernidade.

Característica fundamental do turismo de base comunitária é a nítida preponderância dos padrões *relacionais interpessoais* nos serviços turísticos ali implementados. A dialogicidade situada foi facilitadora da abertura de fortes canais de interlocução com o patrimônio relacional do sítio simbólico de pertencimento. A prática das iniciativas turísticas de base comunitária exige então uma permanente interlocução, e uma pactuação negociada de compromissos.

A experiência corrobora a proposição de Zaoual de que o sítio não é apenas uma caixa-preta “...que contém mitos fundadores, valores, revelações, revoluções, sofrimentos e experiências do grupo humano em questão”²⁶. O sítio também inclui em si uma ‘caixa conceitual’, que abrange conhecimentos comuns empíricos e/ou teóricos, e ainda uma ‘caixa de ferramentas’, contendo seus modos de organização, seus modelos de comportamento e de ação, seu saber-fazer, suas técnicas etc.”²⁷. E nenhum interlocutor genuíno deve considerar isoladamente as caixas simbólica, conceitual e de ferramentas, pois “... o todo está ligado pelo sentido implícito do sítio”²⁸, “... o senso comum que o sítio dá a seu mundo percorre o conjunto dessas ‘caixas’, nenhuma delas estando isolada do restante”²⁹.

Esta perspectiva tem profundas implicações para práticas turísticas *situadas* de base comunitária. Os sítios são *comunidades de sentido*. A ida de um viajante a um sítio é também uma possibilidade de compartilhar a experiência de sentido que ali se dá, pois os sítios como comunidades de sentido “... impregnam o conjunto das dimensões dos territórios da vida: com relação ao tempo, à natureza, ao espaço, ao habitat, à arquitetura, ao vestuário, às técnicas, ao saber-fazer, ao dinheiro, ao empreendedorismo etc. Antes de se materializar nos feitos e gestos dos atores ou em qualquer outra materialidade visível a olho nu, os sítios são entidades imateriais fornecedoras de balizamentos para os indivíduos e organizações sociais”³⁰.

Isso implica e requer, tanto dos viajantes como dos locais, uma *atitude dialógica*, o que significa a abertura para primordialmente falar *com* alguém, não *de* alguém ou alguma coisa.

Uma abertura dialogal para a *vida vivida* se dirige para *os imaginários da situação*, não para as capturas conceituais pré-concebidas. Não basta apenas encontrar um pseudo-outro que se enquadre em minhas capturas conceituais. O que se requer é disponibilidade e vulnerabilidade para imaginar-se no outro, ampliando o senso de comunidade num encontro de um outro que podia ser eu. Aceitar a contingência das linguagens, das identidades e das comunidades e receber novas descrições da realidade que podem alterar as nossas verdades provisórias. Essa é a condição de possibilidade de se compartilhar comunidades de sentido, de se permitir a si mesmo genuína interlocução com sítios simbólicos de pertencimento. Pois os sítios simbólicos de pertencimento “...não são espaços geométricos euclidianos e vazios de sentido. Não são aqueles ‘não-lugares’ semelhantes às grandes estações ferroviárias ou a supermercados da mega-máquina da sociedade econômica”³¹.

Desde a perspectiva da antropologia filosófica de Martin Buber deve ser sempre destacado que o estabelecimento de relações do tipo Eu-Tu é sempre um *acontecimento surpreendente e incontrolável, que escapa ao determinismo dos planejamentos e projeções*. Pretender fazer das relações do tipo Eu-Tu uma resultante de projetos técnicos de intervenção significa o mesmo que querer fazer da liberdade humana uma resultante de requisições instrumentais.

Notas

¹ Zaoual, H. *Le Site ou l'Insaisissable Proximité*, texte proposé au colloque international du Réseau Cultures Europe: *The Impact of Identity on Local Development and Democracy*, Bruxel les, octobre 2000. Incluído (p. 133-150) na coletânea de textos Zaoual, H. *A Nova Economia das Iniciativas Locais. Uma introdução ao pensamento pós-global* (tradução brasileira de Michel Thiollent), DP&A e PEP/COPPE, Rio de Janeiro, 2006, com o título *O Sítio ou a Intangível Proximidade*.

² Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1959, referido por Hassan Zaoual a partir da tradução francesa *Acheminement vers la Parole*, Gallimard/Tel, Paris, 1976.

³ Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 37: “*der Ort versammelt zu sich ins Höchste und Äusserste. Das Versammelnde durchdringt und durchwest alles. Der Ort, das Versammelnde, holt zu sich ein, verwahrt da Eingeholte, aber nicht wie eine abschliessende Kapsel, sondern so, dass er das Versammelte durchscheint und durchleuchtet und dadurch erst in sein Wesen entlässt*”.

⁴ Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., 211: *das Wesende der Nähe ist nicht der Abstand, sondern die Be-wägung des Gegen-einander-über*”.

⁵ Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 199: “*Nachbarschaft heisst: in der Nähe wohnen*”.

⁶ Zaoual, H. *O Sítio ou a Intangível ‘Proximidade’*, op. cit., p. 146.

⁷ Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 210: “*beruht die nachbarliche Nähe doch nicht auf der raumzeitlichen Beziehung*”.

⁸ Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 211: “*wir sind geneigt, das Gegen-einander über nur als Beziehung zwischen Menschen vorzustellen. (...) Indes kommt das Gegen-einander über weiter her, nämlich aus jener Weite, in der sich Erde und Himmel, der Gott und der Mensch erreichen*”.

⁹ Zaoual, H., *O Sítio ou a Intangível ‘Proximidade’*, op. cit., p. 147.

¹⁰ Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 213: “*der Kampf um diese Position ist jedoch die durchgängige Umrechnung aller Bezüge zwischen allem in das berechenbare Abstandslose. Das ist die Verwüstung des Gegen-einander-über der vier Weltgegenden, die Verweigerung der Nähe*”.

¹¹ Bartholo, R. *Martin Buber, Presença Palavra*, Garamond, Rio de Janeiro, 2001.

¹² Com o título *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, foi publicada em Stuttgart, em 1960, uma primeira edição do escrito. Posteriormente houve uma edição revista e ampliada datada de 1963, que foi incluída na coletânea *The Philosophy of Martin Buber*, Schilpp P. e Friedman, M. (orgs), Open Court, La Salle, Illinois, 1991. As citações incluídas no presente artigo são transcritas da tradução brasileira dessa edição revista e ampliada: Buber, M. *Encontro. Fragmentos Autobiográficos* (tradução de Sofia Inêz Albornoz Stein), Vozes, Petrópolis, 1991.

¹³ Buber, M., *Encontro. Fragmentos Autobiográficos*, op. cit., p. 60. ¹⁴ op. cit., p. 19.

¹⁵ Lévinas, E., *Martin Buber and the Theory of Knowledge*, in Schilpp P. e Friedman, M. (orgs), *The Philosophy of Martin Buber*, Open Court, La Salle, Illinois, p. 135.

¹⁶ Buber, M. *Ich und Du*. Heidelberg, Lambert Schneider, 1977, p. 9.

¹⁷ Lévinas, E. *Martin Buber and the Theory of Knowledge*, op. cit., p. 137. ¹⁸ op. cit., p. 138. ¹⁹ op. cit., p.139. ²⁰ op. cit., p. 140. ²¹ op. cit., p. 143.

²² “*Sócrates: At the Egyptian city of Naucratis, there was a famous old god, whose name was Theuth; the bird which is called the Ibis is sacred to him, and he was the inventor of many arts, such as arithmetic and calculation and geometry and astronomy and draughts and dice, but his great discovery was the use of letters. Now in those days the god Thamus was the king of the whole country of Egypt; and he dwelt in that great city of Upper Egypt which the Hellenes call Egyptian Thebes, and the god himself is called by them Ammon. To him came Theuth and showed his inventions, desiring that the other Egyptians might be allowed to have the benefit of them; he enumerated them, and Thamus enquired about their several uses, and praised some of them and censured others, as he approved or disapproved of them. It would take a long time to repeat all that Thamus said to Theuth in praise or blame of the various arts. But when they came to letters, This, said Theuth, will make the Egyptians*

wiser and give them better memories; it is a specific both for the memory and for the wit. Thamus replied: O most ingenious Theuth, the parent or inventor of an art is not always the best judge of the utility or inutility of his own inventions to the users of them. And in this instance, you who are the father of letters, from a paternal love of your own children have been led to attribute to them a quality which they cannot have; for this discovery of yours will create forgetfulness in the learners' souls, because they will not use their memories; they will trust to the external written characters and not remember of themselves. The specific which you have discovered is an aid not to memory, but to reminiscence, and you give your disciples not truth, but only the semblance of truth; they will be hearers of many things and will have learned nothing; they will appear to be omniscient and will generally know nothing; they will be tiresome company, having the show of wisdom without the reality” (Phaedrus, 275a, translated from the Greek by Benjamin Jowett, in <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/texts/phaedrus.html>).

²³ Bauman, Z. *Postmodern Ethics*. Blackwell, Oxford, 1993.

²⁴ Debord, G. *La Société du Spectacle*. Gallimard, Paris, 1992.

²⁵ Buber, M. *Do Diálogo e do Dialógico*. Editora Perspectiva, São Paulo, 1982, p. 63.

²⁶ Zaoual, H. *L'éthique du développement local. Le sens implicite des pratiques locales. Une dé marche par les sites symboliques d'appartenance*, texto preparado para o Seminário do Centro de Economia e de Ética para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, organizado pela Université de Versailles – Saint Quentin em Yvelines, França, em 19 e 20 de março de 1999. Incluído (p. 23- 54) na coletânea de textos Zaoual, H. *A Nova Economia das Iniciativas Locais. Uma introdução ao pensamento pós-global* (tradução brasileira de Michel Thiollent), DP&A e PEP/COPPE, Rio de Janeiro, 2006) com o título *A ética do desenvolvimento local. O sentido implícito das práticas locais: uma abordagem pelos sítios simbólicos de pertencimento*, p. 33.

^{27 29} Zaoual, H.. *A Ética do Desenvolvimento Local*, op. cit., p. 33. ^{28 30} p. 34. ³¹p. 31-32.

INFORMAÇÕES DO ARTIGO

Nota dos editores: Republicado no contexto das comemorações dos 25 anos do CVT, este texto integra a seleção de trabalhos considerados fundadores do periódico e fundamentais para a consolidação do campo de estudos sobre turismo e patrimônio no Brasil.
Resumo e tradução elaborados para esta publicação.

Publicação Original: Livro “Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras” (2009), pág. 45 a 54.