

Turismo e religiosidade: interpretações teóricas sobre deslocamentos em santuários católicos brasileiros

Angelo Ricardo Christoffoli¹

Resumo: O presente artigo descreve parte da pesquisa de Doutorado do autor, apresentando a análise das interpretações e posições teóricas de ‘turismo religioso’ a partir de paradigmas do ‘Sagrado e Profano de Elíade, e dos ‘Ritos e Mitos’ de Durkheim. O foco central da pesquisa foram os textos produzidos por teóricos e autores brasileiros sobre o deslocamento religioso e o turismo religioso nos santuários católicos brasileiros considerando os marcos teóricos de Elíade e Durkheim. A Metodologia adotada dividiu-se em duas etapas: enfoque qualitativo de natureza exploratória, compreendendo a leitura dos textos e a organização dos dados sobre a obra e o autor, o contexto de sua elaboração, a natureza de sua construção, o referencial utilizado como ancoragem pela técnica de análise do discurso. Para a Pesquisa de Campo sobre a evolução dos santuários de Aparecida, Iguape e Nova Trento, foram utilizados os paradigmas de ‘Formação Sócio-Espacial’ para elaboração de um roteiro de entrevistas a ser aplicado com visitantes dos santuários. Os resultados da pesquisa indicam que o turismo não possui mecanismos para a compreensão das motivações culturais da religiosidade popular, nem categorias que interpretem a peregrinação e o turismo religioso nos santuários. Os textos não distinguem os elementos culturais que dão suporte aos grupos que convivem no universo dos santuários.

Palavras-Chave: Turismo. Turismo Religioso. Religiosidade popular.

Introdução

O turismo religioso no Brasil está relacionado à religiosidade do povo, e sendo o turismo é uma atividade econômica que se apropria e transforma a religião e seus espaços de manifestações em objeto de consumo turístico, também os santuários passam a serem espaços explorados, transformando a religiosidade em detrimento da sua dimensão sagrada. De outro lado os que estudam o turismo nos santuários desconhecem a formação religiosa dos lugares, das congregações e dos devotos o que diminui o entendimento da dimensão sagrada na influencia do turismo religioso.

A apropriação da religiosidade pelo turismo fez emergir um atrativo especial por esse segmento, que leva a sociedade a se interessar por ele, bem como autores de diferentes áreas do conhecimento que se debruçam em estudos para compreendê-lo e explicá-lo. Abordagens de distintos autores da área do turismo apresentam interpretações específicas que partem de

¹ Doutor em Administração e Turismo (2012) e Mestre em Turismo e Hotelaria (2000) / UNIVALI. Docente e Pesquisador da Graduação em Direito e Pesquisador do Grupo de Pesquisa Turismo, Espaço e Sociedade (TES) do Programa de Pós – Graduação em Turismo e Hotelaria (Doutorado e Mestrado) da Universidade do Vale do Itajaí.
E-mail: cristofoliangelo@hotmail.com

valores, significados e conexões que motivam o comportamento de visitantes em ambientes religiosos, pois são muitos os interesses que os mediam.

O entendimento das necessidades espaciais e de equipamentos para o desenvolvimento do turismo nos ambiente de religiosidade católica, em especial em santuários, tem crescido, mas ainda são poucas as análises produzidas em nível satisfatório que expliquem essa complexa realidade. Destacam-se alguns poucos estudos publicados das Ciências Sociais no Brasil. Dentre esses, Abumanssur (2003), Andrade (1999), Aoun (2001, 2005), Dias (2003), Gazoni (2003), Germiniani (2003), Oliveira (1999, 2001, 2003, 2004 e 2009), e Silveira (2003), entre outros, que se concentram nos aspectos da mobilidade física de pessoas e na presença do turista em ambientes religiosos, onde admitem o desenvolvimento de atividades que destituem a sacralidade para conectar-se ao lazer e ao turismo.

Para esta pesquisa em particular, todas as obras lidas e analisadas sobre turismo religioso foram classificadas em dois grupos, sendo a distribuição definida durante o desenvolvimento da pesquisa, visto que, primeiro: são poucas as obras brasileiras publicadas com o título 'turismo religioso'; segundo: observa-se superficialidade nas discussões sobre 'turismo religioso', e terceiro: foram identificadas muitas obras (principalmente artigos, dissertações e teses) sem o devido aprofundamento teórico-conceitual do significado do termo 'turismo religioso'. Assim, com o intuito de facilitar a compreensão sobre as análises realizadas nesse universo, utilizou-se dos termos 'teóricos' e 'autores' para reportar-se a essas obras, ciente de que o termo 'teóricos' não corresponde efetivamente ao seu significado usual.

Muitos desses conseguem transitar entre as diferentes classificações, em face de terem produzido mais de uma obra sobre o tema. Os 'autores', por sua vez, são todos aqueles que utilizaram os conceitos de 'turismo religioso' produzido pelos 'teóricos', porém, sem uma argumentação que justifique as escolhas realizadas. A grande maioria dos classificados como 'autores' possui apenas uma obra sobre 'turismo religioso' (majoritariamente editada em formato eletrônico, seja artigo, dissertação ou tese).

O desconhecimento dos fundamentos da formação religiosa brasileira, das práticas e dos rituais sagrados, bem como da história dos lugares sagrados em especial dos santuários, bem como das congregações que atuam nesses locais diminui a apropriação da dimensão sagrada no turismo religioso.

Considerando o exposto acima, a pesquisa realizada mostra que para entender o que seja 'turismo religioso' se faz necessário compreender os movimentos e as dinâmicas da Igreja Católica acerca de mudanças ocorridas nas dinâmicas da fé e da religiosidade utilizadas em diferentes santuários motivadas e influenciadas pela urbanização e pelas transformações nas relações sociais e do trabalho, como também pelas intensas transformações dos valores religiosos das congregações. As perspectivas contemplam elementos da problematização do objeto deste trabalho com o crescimento do turismo no Brasil em vários segmentos, com destaque para o turismo religioso.

O desconhecimento dos fundamentos da formação religiosa brasileira, das práticas e dos rituais sagrados, bem como da história dos lugares sagrados em especial dos santuários, bem como das congregações que atuam nesses locais diminui a apropriação da dimensão sagrada no turismo religioso. Foi nesta perspectiva que a pesquisa foi realizada, tendo por objetivo relacionar as percepções existentes na prática do turismo religioso analisando-as frente aos seguintes objetivos: a. Entender o papel da religião católica (e das ordens religiosas) nos primórdios da colonização do Brasil e a importância do Catolicismo nesse contexto; Compreender a produção de santuários católicos e a apropriação desses espaços pelo turismo na contemporaneidade; b. Investigar a presença do turismo religioso em santuários católicos brasileiros, tomando Iguape, Aparecida e Nova Trento, como espaços de análise da formação sócio espacial brasileira; c. e, Identificar, na produção científica do turismo, as limitações dos teóricos e dos autores, a partir dos seus enfoques de análise na explicação do turismo religioso nos santuários católicos brasileiros.

Metodologia

A pesquisa científica prescinde de métodos sistematizados que possibilitem tornar claro o caminho seguido, e os elementos das análises, assim, este trabalho recorre à abordagem de textos de diferentes áreas do conhecimento. Geertz (1989) afirma que para estudar determinada cultura, é necessário estudar o código de símbolos partilhados pelos membros dessa cultura, e o pesquisador tem como tarefa, descobrir as estruturas conceituais que informam os atos dos sujeitos no discurso social, construindo um sistema permeado pela leitura interpretativa que evidencie a base desses conhecimentos. Assim, na pesquisa utilizou-se da abordagem qualitativa que possui como bases essenciais: oferecer uma visão ampla do tema pesquisado; considerar que as categorias emergem progressivamente e que o pesquisador não intervém com saberes e julgamentos, sem antes avaliar as inter-relações das informações e a cultura em que estão coletadas (Alves-Mazzotti; Gewandsznajder, 1998).

Em face de que os autores do turismo utilizam alguns poucos discursos sobre turismo religioso, parte-se da afirmação de Lopes (1978) para quem um discurso que designe outro discurso ou que com outro discurso se autorize, toma esse segundo discurso como interpretante ideológico. Ainda segundo este autor (1978) para fazer sentido, um discurso tem de ser homologado nos discursos em curso em uma determinada cultura, ou seja, pelos muitos discursos produzidos por uma sociedade, que no caso dessa pesquisa, são os textos sobre turismo religioso dos teóricos, os quais se traduzem num discurso tecnológico do saber fazer aceitos por muitos autores. Para ele uma obra surge como o “espaço de suporte de uma prática significativa em cujo âmbito algo produzido (o texto) é produtor daquilo mesmo que o produziu (o discurso)” (1978: 8). Assim, para esta pesquisa, o importante não é somente saber o que as palavras dizem depois de reproduzidas em forma de categorias, é preciso encontrar nessas palavras os discursos, resultado mais próximo do que se idealiza como resposta aos objetivos da pesquisa.

Apresentar o código de símbolos partilhados que acompanha a análise do turismo no

ambiente religioso, exige, antes, a apresentação dos possíveis paradigmas que mediam essas interpretações. Um paradigma para Morin (2002) deve conter conceitos e categorias de inteligibilidade para todos os discursos que se realizam sob seu domínio. Desta forma afirma-se que além da complexidade dos fenômenos sociais, a escolha do método de pesquisa constitui desafio relevante considerando-se a importância das lentes teóricas (paradigma) que o pesquisador utiliza para definir o método de pesquisa e para interpretar seus resultados.

No caso da pesquisa concluída, o ponto de partida para escolha do referencial metodológico foi o entendimento de que mais do que descrever a presença dos turistas nos santuários, faz-se necessário definir os processos e explicar com profundidade seus diversos elementos, os quais, quando minimizados, induzem à interpretação, senão errônea, no mínimo superficial, da sua presença nos santuários.

Assim, a recuperação dos enfoques e categorias utilizadas pelos teóricos e autores brasileiros do turismo explicaria a realidade do turismo no contexto da religiosidade católica dos santuários. Nesse sentido, a amostra de teóricos e autores analisados teve por base a repercussão de suas obras e o quanto estas ampliam a percepção sobre o turismo religioso, o uso de categorias, conceitos e definições acerca do tema. A partir daí, definiram-se os termos empregados para embasar as argumentações ou explicações que relacionam determinado termo à construção teórico-metodológica que o justifique ou o descreva, ou, se existe imprecisão no uso de expressões, significados diferentes na explicação do turismo nos santuários. Para tanto, após levantamento do material bibliográfico, iniciou-se a leitura das referências bibliográficas que se direcionavam ao tema turismo religioso.

Na busca de categorias, significados, símbolos e comportamentos que justificassem a religiosidade popular nos santuários brasileiros, entendeu-se ser necessário uma etapa de Trabalho de Campo para que se pudesse identificar e analisar as características presentes na formação socioespacial brasileira, na qual os portugueses e a religião católica tiveram papel fundamental. Nesta etapa da pesquisa adota-se como perspectiva teórica o paradigma de Formação Sócio Espacial (Santos, 1982).

Incluiu-se este paradigma como elemento de abordagem porque a questão religiosa precisa ser compreendida no contexto das diferentes interdependências estruturais que se verificaram das combinações de elementos naturais e sociais. Pois, à medida que a história se faz em cada lugar constitui uma combinação particular de modos de produção e relações sociais particulares, razão pela qual precisa ser entendida, tanto a sua estrutura sócio-econômica e política total, como a formação socioeconômica integral. Nesse sentido, com base no paradigma analisaram-se as etapas de evolução da formação socioespacial brasileira e sua relação com o sentimento de religiosidade católica da população, cuja origem assenta-se na colonização portuguesa. Foram identificadas as etapas de evolução dos locais de visitação religiosa nos santuários de Iguape e Aparecida, ambos em São Paulo, e Nova Trento, em Santa Catarina, considerando que Aparecida é o maior santuário brasileiro tendo recebido mais de dez milhões de

visitantes em 2011; Nova Trento está relacionada ao culto da primeira santa brasileira (Paulina do Coração Agonizante), e, Iguape é dos mais antigos centros de devoção ao Bom Jesus. E foram nestes lugares que o contato com os turistas se desenvolveu e onde se realizaram as entrevistas, com 150 pessoas, no período de agosto a outubro de 2012.

Percepções e discursos sobre o turismo religioso

Dentre as ciências que estudam o turismo na religiosidade estão as Ciências Sociais que produzem informações e abordagens sobre a temática, em diversos momentos históricos. Teóricos de várias áreas do conhecimento utilizam interpretações acerca dessa relação, como sociólogos, antropólogos, historiadores, filósofos, geógrafos, entre outros, pois, são comuns estudos produzidos sobre as manifestações religiosas realizadas por grupos humanos que vivem valores tradicionais.

Algumas argumentações como as de Abumanssur (2003a), Andrade (1999), Dias (2003), Gazoni (2003), Germiniani (2003), Oliveira (1999, 2001, 2003, 2004 e 2009), e Silveira (2003), entre outros, mostram o que Montes (1998) afirma: que a crescente urbanização e a vida moderna, como elementos transformadores da religiosidade em turismo, mostram uma fluidez do campo religioso onde o baixo grau de institucionalização das igrejas, a proliferação de seitas, a fragmentação das práticas devocionais, seus constantes rearranjos ao sabor das inclinações pessoais ou das vicissitudes da vida íntima de cada um determinam as dinâmicas religiosas, porém, tais argumentações não chegam à essência do fenômeno. Para muitos desses autores essas novas dinâmicas se expressam em momentos considerados 'profanos' (como festas, arraiais, danças, bailes), consumos, que são muitas vezes, mais valorizadas por alguns, enquanto os momentos 'sagrados' assim como os momentos da fé, parecem ficar em segundo plano.

Essas novas dinâmicas são explicadas em parte pelo que afirma o antropólogo Fernandes (1994), quando argumenta sobre o simbolismo popular presente nas caminhadas e peregrinações em São Paulo e no santuário de Czestochowa, na Polônia. O autor alerta que o predicado 'popular' remete a uma classe de sujeitos iguais, bem como às relações com sujeitos desiguais, e, que na relação entre os iguais destaca-se a fraternidade, enquanto 'classe subalterna' associada ao primeiro sentido (sujeitos iguais) e, quando pensado como 'extraoficial', associa-se ao segundo (sujeitos desiguais). Assim a religião preserva valores éticos, estéticos, étnicos e cosmológicos de grupos minoritários e oprimidos, funcionando como canal de expressão da identidade grupal e de práticas consideradas desviantes. Daí a necessidade de se relacionar religiosidade com cultura na interpretação da vida social, pois a cultura serve de código para que pessoas de um grupo pensem, classifiquem, e modifiquem o mundo e a si mesmas.

Nas afirmações dos teóricos e autores brasileiros ocorre fragmentação do universo das movimentações religiosas, pois a ênfase é dada ao papel do mercado. Para Silveira (2003, p. 89) o turismo é "o consumo de espaço, constituindo uma territorialidade específica, talvez etiqueta que,

grudada no ‘embarulho’, pode variar entre cultural, religiosa, virtual, entre outras”. Por isso o autor afirma que o turismo coloca em circulação/venda produtos desde os artesanatos tradicionais até os de última geração, mesclando-os, desconstruindo dicotomias e introduzindo novas posturas (lazer e ludicidade) dentro de fenômenos como a religião. Dessa forma, o religioso dilui-se no mercado, no lazer (SILVEIRA, 2003, p. 89). Silveira se respalda em diversas obras, Dias e Silveira (2003); Silveira (2003); Silveira (2003a); Silveira (2003b), que servem de referência para muitos autores brasileiros do turismo, - ou seja, ele próprio - para afirmar que a categoria “emanada do mercado turístico, adquiriu foros de conceito” (Silveira, 2003b: 144). Justifica o uso dessa abordagem, porém, não a aprofunda, somente afirma que,

[...] há a necessidade de aumentar uma nova tessitura de conceitualizações, aumenta-se a ambigüidade e a imprecisão epistemológica de tantas categorias, acadêmicas e descritivo-estatísticas, como a que têm sido largamente utilizadas no mercado turístico, entre elas, o próprio termo turismo religioso (SILVEIRA, 2003b, p. 147).

Gazoni (2003) aceita como referência para turismo religioso a definição de Andrade, que afirma ser o turismo “o conjunto de atividades com utilização parcial ou total de equipamentos e a realização de visitas a receptivos que expressam sentimentos místicos ou suscitam a fé” (2003, p. 96). Conclui Andrade que, o movimento de pessoas demanda “um conjunto de serviços indispensáveis que permitiriam ao cliente o acesso e a permanência em um lugar sagrado, seja um templo, uma via ou outro lugar” (*apud* Gazoni, 2003: 96). Andrade usa o termo ‘cliente’ e que este prescinde de ‘serviços’ para manter-se em determinados locais religiosos. Admite também que, na atualidade isso é consenso entre os autores do turismo, mas que ainda não compõe as preocupações do mercado, devido ao fato de que a apropriação de elementos da religião, principalmente os santuários, como recursos para o desenvolvimento da atividade turística é passível de reflexão, apesar da complexidade de se envolver componentes aparentemente antagônicos como religiosidade e lazer (*apud* Gazoni, 2003: 2).

Oliveira caracteriza o turismo religioso brasileiro como de baixa renda - pouco consumo per capita e grande participação popular -. Para ele o turismo é sustentável na medida em que seus atrativos estimulem principalmente o vetor econômico, conservem o ambiente natural com “mecanismos capazes de impedir a multiplicação ilimitada de peregrinos e as alterações no entorno do espaço sagrado” (2004:89). Ainda para Oliveira (2004:90),

o turismo religioso só seria sustentável quando mobilizasse volumes crescentes de visitantes. Daí a estratégia de se renovar progressivamente a força simbólica das graças alcançáveis a todos que se dirigem àquela localidade santa. Portanto, quanto mais massificada a fé, melhor será a sustentabilidade do turismo religioso.

Aoun (2001: 28-9) afirma que, os autores do turismo tendem a generalizar como categoria de abordagem do fenômeno turístico, apenas o deslocamento físico. Entende que é necessário

que o peregrino se comporte como um turista à medida que a religião se torne objeto de consumo (Aoun, 2003: 58). Abumanssur (2003a) afirma que isso não aponta para o desaparecimento da religiosidade em Aparecida, pois, a peregrinação não se torna turismo religioso apenas pela ação ou tratamento dado a ela pelos agentes e gestores do turismo ou pela administração pública.

Também Silveira tem essa percepção, quando afirma que, em Aparecida, existe “uma relação indissolúvel entre ‘mercado’ e ‘fé’, tornada possível pela circulação de sujeitos nesses espaços”, e, isso é possível porque “há uma dupla transformação: o consumo ‘materializa’ a fé/valor e o lazer despe a religião do caráter tradicional de sofrimento e dor, expressão investida de subjetividade daquele que consome” (2003^a: 98). Para o autor, ocorre a circulação do lazer e do consumo “entre as andanças dos peregrinos, ronda a sisudez das promessas, desenrola-se nos cânticos alegres das missas na basílica, anda pelas sacolas e lembranças (cópias) levadas pelos peregrinos/romeiros” (idem).

Para o autor o turismo religioso, como discurso, “desconsidera as motivações religiosas para a viagem e se concentra no fenômeno do deslocamento, e, mais especificamente, na necessidade que esse deslocamento traz em termos de estrutura de transporte, hospedagem e alimentação” (2003:54), isso porque as peregrinações modernas têm de ser entendidas em um quadro de referências onde o tempo do trabalho e sua contraface, e o tempo do lazer, emolduram o ato de fé.

Para Abumanssur (2003a) o turismo religioso que se destina aos santuários nacionais é ‘turismo de pobre’, e de regra, as romarias se organizam de forma espontânea pelos interessados, embora o peregrino também se divirta na peregrinação, é o compromisso religioso que releva as condições precárias da viagem, aceitando o desconforto como componente religioso da romaria (2003: 56). O autor não está só nesse raciocínio, também Germiniani (2003) afirma que com a presença do mercado mediando o sagrado, os eventos colocado na categoria turismo religioso, devem restringir-se ‘àqueles que têm condições financeiras para se deslocar em busca do evento ou local ‘sagrados’’ (2003: 132).

Para Moraes, o turismo religioso é resultante do “deslocamento humano que vem ocorrendo a milhares de anos em diversos povos” (2000: 1). Nessa abordagem, Alves num trabalho sobre o roteiro turístico de uma empresa de turismo, denominado Caminho das Missões no Rio Grande do Sul, classifica como peregrinos todos aqueles que por qualquer motivação, se movimentam. Afirma que “há milênios, a peregrinação é um fenômeno marcante. Bastou, entretanto, cair nas malhas do mercado de consumo para ter seu sentido transformado e tornar-se uma modalidade de turismo” (2007: 11). Para a autora esse encontro (das malhas do mercado com o ambiente religioso) transforma o sentido de peregrinação, compreendida como turismo religioso. Dias (2003: 16) citando o Dicionário de turismo de Montaner, Antiach e Arcarons, afirma que turismo religioso é a atividade turística que consiste,

em realizar viagens (peregrinações) ou estadas em lugares religiosos (retiros espirituais, atividades culturais e liturgias religiosas, etc.), que, para os praticantes

de uma religião determinada, supõe um fervor religioso por serem lugares sagrados de veneração ou preceituais segundo sua crença.

Para o autor turismo religioso é aquele empreendido por pessoas que se deslocam por motivações religiosas e/ou para participação em eventos de caráter religioso e compreendem romarias, peregrinações e visitação a espaços, festas, espetáculos e atividades religiosas (2003: 17). A partir dessa definição o autor identifica e descreve seis tipos de locais religiosos,

[...] considerando-se a área do destino, objetivo final da viagem, que, junto com a motivação, é outro dos principais pontos a serem considerados, podemos fazer algumas distinções básicas entre os atrativos turístico-religiosos, classificando-os em seis diferentes tipos: 1. Santuários de Peregrinação; 2. Espaços religiosos de grande significado de caráter religioso; 3. Encontro e celebrações de caráter religioso. 4. Festas e comemorações em dias específicos; 5. Espetáculos artísticos de cunho religioso e 6. Roteiros de fé (Dias, 2003a: 29).

As percepções dos autores brasileiros indicadas acima vão de encontro ao que Brandão assinala ao analisar as diferentes interfaces da religiosidade de Itapira, em São Paulo. Brandão (1986: 295) indica que é preciso estudar a religião a partir de das relações políticas, apreendendo os significados e os usos sociais desta, através das crenças e cultos, pois isso ajuda a “corrigir dois enganos no exame da questão”. São eles “[...] reter a discussão ao âmbito da historiografia das origens e do exercício etnográfico de descrições da burocracia religiosa, do processo ritual e do sistema de símbolos”, e deixar “de lado o exame de problemas das relações entre o trabalho social com os deuses e as transações entre a sua prática e os interesses políticos especializados, de algum modo, como religião (Brandão, 1986: 295). Isto é, descreve os processos sociais das relações dos fiéis com os seus santos *per se*, e aprofunda-se nas motivações dessa relação, que, quando ausentes, induzem a uma interpretação senão errônea e superficial.

Destaca que “assim, corre o risco de cometer enganos quem, para explicar os ritos, acredita dever atribuir a cada gesto um objeto preciso e uma razão determinada” (1986: 416). Brandão salienta ser ainda um engano comum aos pesquisadores que pretendem chegar depressa e aos saltos às conclusões a respeito das funções do setor religioso olhar a religião pela porta dos fundos, reduzindo o sagrado à “lógica funcionalista que inventa corresponder tipos de respostas do trabalho e da ideologia das religiões a tipos emparelhados de necessidades específicas de categorias de sujeitos e grupos sociais [...]” (1986: 296). Brandão se concentra na análise de uso dos espaços públicos para a realização das festas populares, e afirma que,

[...] algumas sociedades comemoram com mais ênfase certos acontecimentos e situações, enquanto outras os deixam em segundo plano. Nas cidades médias e grandes as festas cívicas, históricas e profanas conquistam um lugar de crescente importância, enquanto nas pequenas cidades e nos povoados do interior elas ocupam um segundo plano, e os festejos locais e religiosos povoam quase todo o calendário (1989: 7).

Alguns autores como Rosendahl, França e Steil, se concentram nas transformações do catolicismo, que se assenta sobre complexas e dinâmicas formas vivenciadas em grupos distintos, para os quais os devotos têm como motivação para o deslocamento, a fé e as crenças religiosas, elementos subjetivos que a maioria das pesquisas não dá conta de analisar essas. Rosendahl (2009) concorda com a linha interpretativa de Brandão e afirma que o impacto da religião não está limitado “somente às características visíveis, tais como locais de culto, mas, também na experiência da fé que nos fornece símbolos e mensagens, que representam marcas da fé, algumas inteligíveis somente aos que comungam a mesma crença” (2009: 293). Acredita serem esses comportamentos que fornecem as pistas necessárias ao entendimento do simbolismo espacial, por serem expressões do grupo social modelador desse espaço (2009, p.294).

França (1975: 152-58) apresenta as seguidas mudanças nos centros religiosos paulistas e indica as transformações drásticas que ocorrem após a chegada dos padres redentoristas: Pirapora teve sua imagem encontrada em 1724, foi elevada a Santuário somente em 1897, quando os padres premonstratenses (Da Abadia de Averbode (Bélgica), da ordem de São Norberto), instalam um colégio e duas escolas paroquiais em 1896, sendo que essa congregação se retira do local em 1949. Afirma também que as romarias existiam por ocasião da festa, mas só com os padres premonstratenses é que se organizam as romarias regulares e tradicionais. Ao ser elevado à categoria de Santuário é que Pirapora do Bom Jesus adquire maior projeção como centro religioso (França, 1975).

Steil (1998: 2) indica que o turismo e peregrinação são experiências históricas de múltiplas formas de deslocamento, mas, sobretudo, categorias que explicam e colaboram na compreensão da realidade, pois que, condensam estruturas de significados que se atualizam e se reavaliam na prática social. Portanto para Steil (1998: 4) surge nova,

[...] categoria de peregrinos-turistas, ou de turistas religiosos, que se diferenciam dos peregrinos tradicionais não apenas pelo conjunto de motivações que os incitam a deslocar-se para os locais de peregrinação, mas, sobretudo pelas estruturas de significados dentro das quais inserem sua experiência, pois acreditamos que, se o objetivo declarado da viagem já não constitui um elemento importante de classificação para distinguir peregrinos de turistas, devemos buscar nas estruturas de significados, a que cada um está referido e aciona ao participar do evento, o critério possível de classificação.

Os teóricos e autores brasileiros colocam as atividades religiosas realizadas nos santuários diretamente relacionadas ao turismo, porque percebem os dois elementos (crenças e ritos religiosos de Durkheim) enquanto ações praticadas isoladamente, não estando inter-relacionada, razão pela qual os dois elementos são vistos como passíveis de integrar as estratégias de planejamento turístico. Para o autor é preciso conhecer os ritos, ou seja, as formas como ocorrem às movimentações, mediadas pelas “regras de conduta que prescrevem como o homem deve

comportar-se com as coisas sagradas” (Durkheim, 1996: 24), bem como se devem conhecer as estratégias (orações, rezas, caminhadas, romarias, peregrinações, entre outras), utilizadas em busca da confirmação às crenças religiosas. Consideradas também as ideias de que o essencial é que haja indivíduos reunidos, que sentimentos comuns sejam experimentados e expressos em atos comuns, “tudo nos leva então à mesma ideia: os ritos são, antes de tudo, os meios pelo qual o grupo social se reafirma periodicamente” (Durkheim, 1996: 422).

As crenças religiosas, para Durkheim, são as motivações que fazem com que os fiéis movimentem-se na busca da confirmação de sua fé nos santos (nos santuários), praticando “os ritos que lhes são solidários” (1996: 28), enquanto componentes de um grupo socialmente estruturado. Assim, é preciso saber que os dias das romarias e dos folguedos, conforme Maia (2010: 90) “permitem a ‘ressantificação’ do mundo na sua totalidade”, pois, promovem interações espaciais ritualizadas, que demolem as fronteiras do sagrado e do profano.

A partir deste contexto, os teóricos e autores brasileiros do turismo, definem as situações crenças e ritos da religiosidade como formas diferentes de expressão social, parte delas relacionadas à fé (crenças), e outra parte ligada apenas ao lazer turístico que se estabeleceu na sociedade atual (o rito), cada qual com distintos objetivos e desconectados entre si (em oposição à visão unívoca defendida por Durkheim para quem ambos encontram-se conectados). Além disso, o rito é para os teóricos e autores brasileiros, parte de um produto (o turismo religioso), consumido como outro qualquer dentro da oferta turística. Assim, é preciso atentar ao que afirma Durkheim (1996: 328) para compreender o modo como se dá a percepção dos teóricos e autores brasileiros, pois, “[...] ninguém pode se envolver numa cerimônia religiosa de alguma importância sem se submeter a uma espécie de iniciação prévia que o introduza progressivamente no mundo do sagrado”.

A religiosidade no interior da cultura também é defendida por DaMatta que a distingue como um conceito chave para interpretar a vida social como “um mapa, um receituário, um código através do qual as pessoas de um dado grupo pensam, classificam, estudam e modificam o mundo e a si mesmas” (1986, p. 123). Porém, indica que a cultura não é um código que se escolhe simplesmente, “é algo que está dentro e fora de cada um de nós, como as regras de um jogo de futebol, [...]” (1986: 123-4). Sobre os elementos da vida social, Gilberto Velho se preocupa com o pesquisador que não mantém a objetividade e a imparcialidade frente à realidade que estuda, defendendo a necessidade do contato, da vivência e do conhecimento de diferentes áreas ou dimensões sobre os grupos sociais. Isso porque o que sempre se vê e se encontra “pode ser familiar, mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico, mas, até certo ponto, conhecido” (Velho, 2008: 126).

Partindo das diferentes condições conceituais e estruturais descritas por DaMatta verifica-se que é preciso ultrapassar os limites dos santuários como único local de observação, para se obter todos os mecanismos que interferem na presença do turista ou do devoto, isto é, precisam ser observadas as motivações, bem como as condições junto às suas cidades de origem. Outro

aspecto diz respeito às experiências situadas fora das práticas e ritos religiosos, vistas como diversão ou atividades profanas, pois, para entendê-los Durkheim (1996) afirma que por serem pouco conhecidos, “os jogos e as principais formas de arte parecem ter nascido da religião e que conservaram durante muito tempo um caráter religioso” (1996: 415) e que, apesar do culto remeter a outra direção acaba interpretado como uma forma de recreação dissociada do religioso (o turismo).

Contrário a isso, para o autor, o rito (as atividades desenvolvidas pelos fiéis) “só serve e só pode servir para manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, [...]” (Durkheim, 1996: 409). Nessa linha de raciocínio, alguns teóricos e autores brasileiros do turismo definem como inoportuna a coexistência do profano do turismo nos santuários, porque, ao restringir o tempo gasto com as ações religiosas, em função de interesses de consumo turístico o espaço religioso está deturpado, pois deprecia os valores originais da fé. Nesse sentido Oliveira (2007: 18) descreve o que encontrou no Santuário do Bomfim, em Salvador, na Bahia: “o profano move a atração turística e o consumo cresce, vêem-se fitinhas, acarajés e artesanato sendo vendidos diante do turista incomodado pelos insistentes vendedores e fotógrafos. [...]”. Porém, vale lembrar que para Durkheim ocorre a impossibilidade de coexistência do profano e do sagrado ao mesmo tempo.

Durkheim assinala que “não há religião, nem conseqüentemente, sociedade que não tenha partes definidas que se alternam segundo uma lei variável com os povos e as civilizações” (1996: 327) e também afirma que nessas sociedades ocorre mistura dos cultos com a vida temporal, percebidos nas expressões e ações populares relacionadas a uma ‘naturalidade’ em transformar todos os acontecimentos em coisas sagradas, fato que se repete em diferentes grupos sociais (1996, p. 327). Muitos devotos dos santuários brasileiros se comportam no padrão descrito por Durkheim, pois ainda sacralizam fatos cotidianos, bem como valorizam o cíclico na relação com os santos, no retorno anual aos santuários, ou mesmo nas romarias e procissões tradicionais. De outro lado Rosendhal (1999a: 65) afirma que nas cidades santuários do catolicismo popular o sagrado e o profano coexistem, porém, “torna-se difícil distingui-los em seus limites; dado o arranjo repetitivo das formas espaciais nos santuários”. Transpondo essa visão para o turismo, os teóricos e autores brasileiros vêem certo vazio nas atividades religiosas, que consideram apenas turismo (profano) pelo consumo de imagens, lembranças, terços, velas e fitinhas.

Outro autor que colabora na interpretação dos autores sobre a presença do turismo nos ambientes religiosos é Mircéa Elíade através da obra ‘O Sagrado e o Profano’. O autor enfatiza que participando das atividades festivas relacionadas ao *illud tempus*² o homem religioso esforça-se para reunir-se periodicamente num ‘Tempo Original’ dos calendários sagrados, que acontece nos

² Na repetição anual da Cosmogonia encontra-se o Tempo regenerado, que coincide com o *illud tempus* (momento em que o mundo viera pela primeira vez à existência). Participando desse ciclo de recriação, o homem tornava-se contemporâneo e, portanto, renascia, recomeçando sua existência com a reserva das forças vitais intacta, tal como no momento do nascimento (Elíade, 1992: 73).

santuários, e que, “a festa não é a comemoração de um acontecimento mítico (e, portanto, religioso), mas sim sua reatualização” (1992: 69). Nesse sentido, Elíade afirma que, as ações festivas religiosas que influenciam a vida dos homens, vidas imersas cotidianamente no religioso, são compostas por complexos rituais culturais observados e seguidos, muitas vezes sem permissão para escolhas individuais, e, sendo que os teóricos e autores brasileiros não compreendem, bem como não discutem a importância desses rituais para os visitantes dos santuários.

Elíade apresenta os problemas enfrentados durante um milênio pelos missionários na implantação do cristianismo na Europa Central e Ocidental, diante dos mitos e divindades pagãs, indicando ser no Sul e Sudeste da Europa “onde o folclore e as práticas religiosas das populações rurais ainda apresentavam, em fins do século XIX, figuras, mitos e rituais da mais remota antiguidade, e mesmo da proto-história” (2000: 148). Além disso, indica que subsistem, sobretudo “nas festas sazonais e nos folclores religiosos” (Elíade, 2000: 149). Nessas atividades persiste o ‘cristianismo cósmico que relaciona o destino de Jesus Cristo com o destino Cosmo, sem necessariamente haver exatidão dos acontecimentos, ou autenticidade das figuras históricas. Tudo gira em torno da salvação do homem por Cristo. E, “é óbvio que esse cristianismo popular prolongou certas categorias do pensamento mítico até nossos dias” (Elíade, 2000: 149).

Para Elíade, mesmo na mais elementar das religiões é a experiência do sagrado que ‘funda’ e estrutura o Mundo de um determinado indivíduo, pois ao transcender o mundo físico, faz ver o passado mítico de cada grupo (isto é, mantém unido o conjunto de tradições mitológicas e culturais da tribo). O autor chama de hierofania a qualquer forma de manifestação do sagrado.

Rosendahl a partir do conceito de Elíade, afirma que hierofonia significa algo de sagrado que se revela (1999a: 56), e que a religião não se limita apenas às características visíveis como os locais de culto, mas também “na experiência da fé que nos fornece símbolos e mensagens, que representam marcas da fé, algumas inteligíveis somente aos que comungam a mesma crença” (Rosendahl, 2009: 293). Noutra obra distingue dois espaços sagrados, o móvel (a Torà, dos Judeus) e o fixo onde os grupos vivem sua fé (Nossa Senhora de Fátima, em Portugal). Afirma que a religião católica se apresenta numa pluralidade de espaços sagrados, nos quais se encontram dois elementos: “no primeiro, os espaços sagrados possuem elementos simbólicos da mesma religião do santuário, enquanto no segundo tipo, os espaços sagrados incluem formas espaciais e rituais simbólicos diferentes da religião predominante no centro religioso” (Rosendahl, 1999b: 236).

No primeiro tipo, destaca que o crescimento contínuo dos peregrinos exige a expansão física do santuário com catedrais e templos mais amplos, abrigando “o espaço sagrado secundário” (1999b: 236), para além do espaço religioso inicial e neste caso, cita Aparecida, em São Paulo, como exemplo. A seguir indica a existência de três formas de ocorrência de relação do espaço profano vinculado com o sagrado: direta, indireta e remotamente. Para o espaço diretamente vinculado explica que “localizam-se nessa área o comércio e os serviços, bares, ‘casa de peregrino’, e estacionamentos” (Rosendahl, 1999b: 239). Conforme sua localização, a autora sugere cinco diferentes classificações: em núcleos rurais, em pequenas cidades em área rural,

entre centros metropolitanos, em centros metropolitanos e nas periferias metropolitanas, induzindo que “seria interessante verificar as possíveis relações entre os diferentes tipos de localização e a gênese de cada tipo” (1999b: 241).

Tais aspectos indicados por Rosendahl, não são identificados pelos teóricos e autores brasileiros do turismo, para os quais independente dos contextos de interpretação, as situações que se estabelecem na sociedade (crenças e ritos da religiosidade católica) são formas diferentes de expressão, parte delas relacionadas à fé e outra parte ligada ao lazer turístico, (e, portanto, apto ao desenvolvimento do turismo). Para esses autores, cada situação possui distintos objetivos desconectados (em oposição à visão unívoca de Durkheim), onde a devoção e as atividades festivas encontram-se conectadas.

Considerações Finais

Diversas são as constatações realizadas acerca dos textos do turismo analisados neste trabalho. A primeira é o pequeno número de teóricos e pesquisadores brasileiros que trabalharam com o tema, explica as auto-citações e a prática de um citar os outros e vice-versa, encontrada entre eles. Essa situação levou à introdução de um axioma, aceito e utilizado pelos que abordam o tema: há turismo religioso nos santuários, porque outra obra assim afirmou o que significa dizer que os textos de um, reproduzem as afirmações de poucos e repetidos teóricos.

A abordagem realizada por esses autores é responsável pela aceitação do discurso segundo o qual, todos os visitantes dos ambientes religiosos possuem a mesma motivação, bem como praticam as mesmas atividades de lazer na condição de turistas nos santuários católicos. Entretanto, somente alguns apresentam as pesquisas a partir das quais obtiveram tais informações, para confirmar se essa interpretação não decorre apenas de sua formação acadêmica (que prioriza certos elementos nas análises), ou da visão dessacralizada de mundo, que possuem. São poucos os resultados de pesquisas de campo dos teóricos pertinentes aos estudos do turismo nos santuários, para que se afirme a existência de um campo específico de conhecimento, que perpassa o conjunto de valores religiosos dos visitantes, etapa necessária e imprescindível na evolução dos estudos do tema.

O modelo de enfoque quase unânime adotado, foi o de que as mudanças da religiosidade nos santuários decorrem da implantação do turismo relacionado ao mercado, e essas mudanças definem a atual participação dos devotos nos rituais religiosos, pois o espaço simbólico definido pela Igreja é disputado por turistas, que não se incomodam em entrar e sair de locais e atividades ritualizadas. Abordam a presença do turismo, e isso provoca uma situação conflitante, visto que apontam em todas as atividades religiosas a presença desses elementos turísticos, sem, contudo, construir um arcabouço teórico que justifique os diferentes significados de turismo religioso.

Outras abordagens centram-se na inclusão do turismo nos santuários, no crescimento das viagens e dos atrativos diferenciados, bem como na possibilidade de acréscimo de receita, que dificilmente é desprezada pelos administradores públicos locais. Afirmam que as mudanças

estruturais ocorridas na religiosidade se relacionam com os eventos vistos como espetáculo cultural e por isso, sinônimo de turismo. Porém, os valores religiosos não são considerados como se para existirem os espaços religiosos seria imprescindível o planejamento turístico, muitas vezes em detrimento dos valores culturais e sociais lá vivenciados anteriormente.

Inexiste um campo de conhecimentos delineado a partir de pesquisas científicas que apresente e explique essas práticas ao longo da história, razão pela qual alguns teóricos e muitos autores brasileiros, aceitem facilmente a presença do turismo em todos os ambientes religiosos, como é o caso dos santuários, independentemente das dinâmicas do passado. Isso ocorre porque também não valorizam, nos seus enfoques como se constrói na mente dos fiéis a imagem dos locais religiosos, desde o cotidiano das atividades religiosas junto às paróquias, nos grupos a que pertencem ou no momento do deslocamento ao santuário. Esse enfoque desvinculado das simbologias peculiares das atividades religiosas faz com que generalizem suas hipóteses, abordagens e interpretações, não apresentando os aspectos que identificam o turismo e os elementos que pertencem à religiosidade. E isso também leva às autocitações, fato que não contribui para o aumento do conhecimento sobre a presença do turismo nos santuários católicos.

Teóricos e quase todos os autores afirmam que ocorreram mudanças nas dinâmicas dos visitantes (devotos e turistas) nos santuários, porém, é preciso lembrar que a grande maioria dos 85 santuários brasileiros, bem como muitos outros locais de ocorrência de atividades religiosas (caminhadas, procissões, novenas, festas, paróquias, igrejas isoladas, etc.), não são analisadas. Mesmo assim, esses autores colocam que o turismo transforma todos esses ambientes religiosos num único universo turístico, como se todas as facetas da religiosidade brasileira correspondesse a um espaço contínuo.

É preciso acompanhar a evolução das atividades religiosas (as crenças e os ritos de Durkheim), pois, muitas assumem diferentes formas, conforme as circunstâncias o exigem e, independente do modo como ocorrem (caminhada, romaria, novenas, orações, promessas, festas, compras de lembranças, entre outras), tem a função de unir os fiéis no reencontro com o santo de devoção. Isso mostra que nem todos os teóricos e autores brasileiros conhecem os valores culturais existentes nos santuários católicos (o universo simbólico-religioso dos devotos, os papéis sociais que vivem as aspirações e objetivos a alcançar quando das visitas), mas indicam a viabilidade de inclusão de diversos atrativos e práticas turísticas; além de apontar, de forma preconceituosa, os limites impostos pela religião vividos nos santuários. A pesquisa desenvolvida através das entrevistas ajudou a entender a dinâmica das visitas, pois, demonstrou que o número de visitas de um devoto a um mesmo santuário, não é motivada pelo fácil acesso, ou pela proximidade da residência, ou porque foi divulgada na mídia, mas sim, por sua devoção ao santo, fato que leva esse devoto a realizar muitas visitas a um mesmo santuário, por anos seguidos.

Percebeu-se nos autores certa facilidade em afirmarem a possibilidade de existência de um modelo único de estruturação do 'turismo religioso' nos locais onde ocorrem as diferentes formas de religiosidade, baseados na implantação do turismo. É necessário que os teóricos e autores

brasileiros investiguem com mais seriedade as transformações da religiosidade brasileira, pois, essas transformações não são iguais e não ocorreram da mesma maneira em todos os locais, visto que, cada comunidade possui diferenças socioculturais e de condições físicas, que interferiram em suas dinâmicas. Ocorre a falta de compreensão sobre os diversos papéis e significados tanto dos devotos quanto dos santuários católicos espalhados pelo país, já que a função dos cientistas produtores de conhecimento é, também, a de identificar e quantificar essa condição, através de dados obtidos mediante trabalhos de campo como os obtidos nessa pesquisa.

Por isso, as afirmações desenvolvidas a partir das pesquisas realizadas para este trabalho, enfatizam aquilo que se considera outra controvérsia nas discussões de muitos teóricos e autores brasileiros do turismo: admitem que o turismo substitua as formas tradicionais de lazer, assim como se torna cada vez mais necessário para o bem-estar dos devotos nos santuários católicos. É necessário entender o que os grupos religiosos identificam nas suas ações (o que lhes é profano e sagrado, quais são as suas crenças e ritos) e, a partir disso, construir conceitos e categorias que abarquem a totalidade das realidades relativas aos diferentes santuários católicos brasileiros.

Para recuperar essa situação, é preciso identificar todos os aspectos relacionados aos visitantes dos santuários católicos, construindo uma escala de valores, que aponte, quem são devotos, fiéis, romeiros ou peregrinos, se são devotos-turistas, ou, apenas turistas. O termo turismo religioso deve ser utilizado quando a academia identificar, a partir de pesquisas sistemáticas, as necessidades e os valores culturais e sociais dos devotos, das congregações, e dos turistas que circulam nos santuários católicos pela utilização de conhecimentos científicos de diferentes áreas do conhecimento que tenham relação com o ambiente religioso, como a História, a Geografia, a Antropologia, a Sociologia, além da Economia e do Planejamento. Enquanto isso não acontecer, é necessário usar do binômio 'turismo religioso' e 'religiosidade' ao se investigar às nuances do ambiente religioso dos santuários brasileiros.

Assim, compreende-se que na atualidade o termo turismo religioso, da forma como é utilizado, não é imprescindível para a construção do conhecimento da presença do turismo nos santuários, visto que mais descreve ou identifica as atividades dos visitantes, do que aprofunda explicações sobre as transformações ocorridas nestas atividades.

Para finalizar, admite-se a existência do turismo religioso em alguns santuários católicos, cujas características estão colocadas no contexto do turismo cultural, isto é, o deslocamento dos turistas é motivado pelos elementos da cultura brasileira, conectados à identidade cultural da religião católica, sejam elementos locais, eventos ou edificações.

Esse turismo religioso que atinge uma parcela dos visitantes dos santuários consiste no deslocamento de visitantes para locais religiosos, mas não necessariamente é resultante das ações da cadeia do turismo (do planejamento, da gestão, da implantação de infraestrutura, da divulgação pelo marketing, etc.), ficando muitas vezes sob a responsabilidade de pessoas sem nenhuma qualificação turística.

Referências

- ABUMANSSUR, E. S. (Org.) (2003). Turismo Religioso: Ensaio Antropológico sobre religião e turismo. Papirus: Campinas, SP.
- _____. (2003a). Religião e turismo: notas sobre as deambulações religiosas. In ABUMANSSUR, E. S. (Org), Turismo religioso: ensaios Antropológicos sobre religião e turismo. Papirus: Campinas, SP, p. 53-68.
- ALVES, C. A. S. (2007). O caminho das missões e seus peregrinos: nova modalidade de produto turístico na região das missões. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- ALVES-MAZZOTTI, A. J.; GEWANDSZNAJDER, F. (1998). O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa qualitativa e quantitativa. Pioneira: São Paulo.
- ANDRADE, J. V. (1999). Turismo: fundamentos e dimensões. 5.ed. Ática: São Paulo.
- AOUN, S. (2001). A procura do paraíso no universo do turismo. Papirus: Campinas, SP. (Coleção turismo).
- _____. (2005). Turismo e religião. In: TRIGO L. G. G. (Org.). Análises regionais e globais do turismo brasileiro. Roca: São Paulo, p. 313-323.
- BRANDÃO, C. R. (1986) Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular. 2.ed. Brasiliense: São Paulo.
- DAMATTA, R. (1986). Explorações. Rocco: Rio de Janeiro.
- DIAS R.; SILVEIRA E. J. S. (Orgs) (2003). Turismo religioso: ensaios e reflexões. Alínea: Campinas, SP.
- DIAS, R. (2003a) O turismo religioso como segmento do mercado turístico. In: DIAS, R.; SILVEIRA E. J. S. (Orgs.). Turismo religioso: ensaios e reflexões. Alínea: Campinas, SP: p. 7-37.
- DURKHEIM, E. (1996). As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. Martins Fontes: São Paulo. (Coleção Tópicos).
- ELIADE, M. (1992). O Sagrado e o profano: a essência das religiões. Martins Fontes: São Paulo.
- _____. (2000). Mito e realidade. 5.ed. Perspectiva: São Paulo. (Col Debates Filosofia).
- FERNANDES, R. C. (1994). Romarias da paixão. Rocco: Rio de Janeiro.
- FRANÇA, M. C. (1975). Pequenos centros paulistas de função religiosa. USP: São Paulo. (série Teses e Monografia, 12).
- GAZONI, J. L. (2003). Aproveitamento turístico de recursos mítico-religiosos: Os passos de Anchieta. In: DIAS R.; SILVEIRA E. J. S. (Orgs), Turismo religioso: ensaios e reflexões. Alínea: Campinas, SP, p. 95-117.
- GEERTZ, C. (1989). A Interpretação das culturas. LTC: Rio de Janeiro.
- GERMINIANI H. (2003). Turismo religioso: a relação entre religião e consumo na sociedade contemporânea. In: DIAS, R.; SILVEIRA E. J. S. da (Orgs.). Turismo religioso: ensaios e reflexões. Alínea: Campinas, SP, p. 7-37.
- LOPES, E. (1978). Discurso, texto e significação: uma teoria do interpretante. Cultrix: São Paulo.

- MAIA, C. E. S. (2010). Ritual e emoção nas interações espaciais – repensando o espaço sagrado nas festas populares de romarias e folguedos (notas introdutórias). *In*: ROSENDAHL, Z. (Org.). Trilhas do sagrado. UERJ: Rio de Janeiro.
- MONTES, M. L. (1998). As figuras do sagrado: entre o público e o privado. *In*: SCHWARCZ, L. M. (Org.). História da vida privada no Brasil (4). Cia das Letras: São Paulo, p. 63-171.
- MORAES, C. C. A. (2000). Algumas reflexões sobre o turismo religioso em Aparecida SP. *In*: Congresso Brasileiro de Turismo, 1, Natal. I Congresso Brasileiro de Turismo. V. 1.
- MORIN, E. (1969). Cultura de massas no século XX: o espírito do tempo. Forense: São Paulo. (Col. Culturas em debate).
- OLIVEIRA, C. D. M. (1999). Centro de apoio ao romeiro de Aparecida: um complexo religioso ou turístico? *In*: RODRIGUES, A. B. (Org). Turismo, modernidade, globalização. 2.ed. Hucitec: São Paulo, p. 91-101. (Coleção Teoria e Realidade).
- _____. (2001). Basílica de Aparecida: um templo para a cidade-mãe. Olho D'água: São Paulo.
- _____. (2003). Turismo, monumentalidade e gestação: escalas e dimensões da visita religiosa contemporânea. *In* ABUMANSSUR, E. S. (Org). Turismo religioso: ensaios Antropológicos sobre religião e turismo. Papirus: Campinas, SP, p. 107-132.
- _____. (2004). Turismo Religioso. Aleph: São Paulo. (Coleção ABC do turismo).
- _____. (2009). Desafios contemporâneos da territorialidade católica: da política patrimonial e diocesana à formação de metrópoles-santuários. *In*: MENDONÇA, F. A.; LOWEN-SAHR C. L.; SILVA M. (Orgs.). Espaço e Tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico. Ademadan: Curitiba, v. 1, p. 313-327.
- OLIVEIRA, J. C. A. (2007). Santuário do senhor do Bomfim. Ex-votos, patrimônio cultural e fé. Revista Eletrônica de Turismo Cultural, nº 01, abril Disponível em: <<http://www.eca.usp.br/turismocultural/claudio.pdf>>. Acesso em 01. jul 2011.
- ROSENDAHL, Z. 1999a. Espaço sagrado: o exemplo de Porto das Caixas, baixada fluminense. Revista Brasileira de Geografia. Rio de Janeiro, 57 (1) 53-72, jan-mar. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/colecao_digital_publicacoes_multiplo.php?link=RBG&titulo=Revista%20Brasileira%20de%20Geografia%20-%20RBG. Acesso em: 01. jun 2012.
- _____. (1999b). O espaço, o Sagrado e o Profano. *In*: ROSENDAHL, Z.; LOBATO CORREA, R. (Orgs.). Manifestações da cultura no espaço. UERJ: Rio de Janeiro. (série Geografia Cultural).
- _____. (2009). A geografia da religião no Brasil: 1989-2009. *In*: MENDONÇA, F. A.; LOWEN-SAHR, C. L.; SILVA, M. (Orgs.). Espaço e Tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico. Ademadan: Curitiba, v. 1, p. 289-302.
- SANTOS, M. (1982). Espaço e Sociedade: ensaios. Vozes: Petrópolis, RJ.
- _____. (1986). Pensando o espaço do Homem. 2.ed. Hucitec: São Paulo.
- SILVEIRA, E. J. S. (2003). Turismo religioso: Mercado e Pós-Modernidade. *In*: DIAS R.; SILVEIRA E. J. S. (Orgs), Turismo religioso: ensaios e reflexões. Alínea: Campinas, SP.
- _____. (2003a). Turismo e Consumo: a religião como lazer em Aparecida. *In* ABUMANSSUR, E.

S. (Org), Turismo religioso: ensaios Antropológicos sobre religião e turismo. Papirus: Campinas, SP, p. 69-108.

_____. (2003b). Turismo religioso popular? Entre a ambigüidade do conceito e a oportunidade de negócios. Turismo e Desenvolvimento, v. 2, n. 2, p.141-158.

STEIL, C. A. (1998). Peregrinação e turismo: o natal em gramado e canela. Anais XXII Reunião Anual da ANPOCS. Caxambu, Disponível em: <<http://www.clacso.edu.ar/libros/anpocs/steil.rtf>>. Acesso em: 27.set 2003.

VELHO, G. (2008). Individualismo e cultura. 8.ed. Zahar: Rio de Janeiro.