

A CIDADE E A FÉ: CONSTRUINDO O TURISMO RELIGIOSO

GT 21: SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO

Resultados parciais de investigação

MARIA LÚCIA BASTOS ALVES
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

RESUMO

O mercado de bens simbólicos, ao se inserir no quadro das políticas de turismo, passa a organizar o quadro da cultura em novas bases e amplia o panorama das discussões sobre o turismo religioso. O presente trabalho apresenta resultados da pesquisa “Festas religiosas e políticas públicas de turismo no Rio Grande do Norte/ RN,” onde se analisou o fomento ao um turismo religioso através da ampliação e construções de Santuários como espaço sagrado onde se formam e transitam diversas formas de manifestações e práticas religiosas. Como recurso simbólico disponível para a edificação de destinos turísticos, a construção dos “complexos turísticos religiosos”, permite a diferenciação desses espaços na paisagem urbana na medida em que em os tornam centro de visitas e, conseqüentemente, de reorganização de um movimento religioso enquanto referencial à construção de identidades locais. Como recorte de uma pesquisa, apresenta-se um estudo de caso da cidade de Santa Cruz, localizada na região Agreste a partir da construção do Complexo Turístico Religioso Alto de Santa Rita.

Palavras-chave: Santuário, Turismo Religioso, Política de Turismo.

1. INTRODUÇÃO

O olhar percorre as ruas como se fossem páginas escritas: a cidade diz tudo o que você deve pensar, faz você repetir o discurso, e, quando você acredita estar visitando Tamara, não faz nada além de registrar os nomes com os quais ela define a si própria e todas as suas partes. (Ítalo Calvino, *As cidades invisíveis*, 1990)

Nada mais real do que recorrer à ficção de Ítalo Calvino para atestar a difícil tarefa de descrever as cidades que visitamos, analisamos ou habitamos. Fascinado pelo símbolo complexo com que vê a cidade, o autor mostra que, a tensão está realmente presente nela, mas também brilhantemente insolucionada de forma mais tangível através da racionalidade geométrica e pelo emaranhado das existências humanas que ali se desdobram.

A inspiração nos elementos presentes da obra “*As cidades invisíveis*” (1990) para a realidade em estudo, permite compreender duas faces que se interpõem e se relacionam mutuamente: o espaço sagrado edificado por meio das manifestações religiosas e as interpretações e representações construídas no tempo mítico que deram origem ao local. Isto é, buscar um olhar que não depende só da forma como os templos se dispõem no espaço, mas também como eles são construídos e legitimados por aqueles que comungam da mesma crença.

Enquanto um campo de estudos empíricos a cidade integra perspectivas ambíguas expressas nos múltiplos interesses das relações sociais. Por isso, ela comporta um espaço que está sempre reciprocamente referido e dialeticamente determinado, ao mesmo tempo em que se articula, imbrica-se e subsume-se, deste modo, está reciprocamente associado e indissociável. Lugar por

excelência das relações sociais, da criação de novas formas espaciais. Nas palavras de Octávio Ianni (2000):

Atravessado por múltiplas diversidades e desigualdades, contemporaneidades e não contemporaneidades. Aí estão o passado mais remoto e o recente, o ‘era uma vez’ e o ‘faz de conta’, ao mesmo tempo em que estão evidentes a trama das relações sociais, o jogo das forças sociais, as condições da alienação e as possibilidades da emancipação (Ianni, 2000, p.135).

É neste cenário de possibilidades, que se desenvolve o ideário de desenvolvimento socioeconômico e cultural advindos das políticas de turismo. Possibilidades expressas nas diferentes formas de construir e reproduzir signos, símbolos e significado. Perceber as necessidades e expectativas de diferentes sujeitos - religiosos, políticos, moradores e peregrinos – que se fazem presente na construção de um local sagrado, requer compreender a relação entre o plano espiritual e temporal expressa nas manifestações religiosas presentes em um determinado tempo e espaço.

Presididos e administrados pela Igreja, os Santuários Católicos, constituem marcos essenciais para divulgação da fé. Como nos lembra Eliade (1992) o sagrado se manifesta por uma *hierofania* que se revela num “ponto fixo” absoluto, um “Centro”. A interpretação do cosmos simboliza o meio, interior e exterior, no qual se deslocam não só corpos, como unidades ou aglomerados, mas indivíduos e coletivos, configurando subjetividades e valores éticos. Seguindo essa linha, Rosendahl (1996) apresenta a composição da paisagem religiosa através do processo de sacralização dos espaços hierofânicos. De acordo com a autora. “o espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio de símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade” (Rosendahl, 1996, p. 30).

Acompanhar a construção do Santuário Alto de Santa Rita, na cidade de Santa Cruz, RN, enquanto um empreendimento coletivo acionado nas matrizes culturais do catolicismo brasileiro permite perceber elementos comuns presentes no campo religioso, bem como apreender sinais de contradição e ambiguidades no investimento de esforços institucionais e políticos que veem o local como um recurso para o turismo religioso, conseqüentemente, para o desenvolvimento local.

Considerando os aspectos relativos ao desenvolvimento socioeconômico ao longo da sua história, Santos (1982, p.16) chama atenção para o processo de construção dos espaços ocorrido durante a colonização portuguesa e a religião católica no Brasil, onde a dimensão religiosa corresponde a uma das facetas da identidade nacional, assumindo características próprias em diferentes lugares e regiões. Essa categoria de formação econômico-social (a religião) é acrescida a instância espacial, que pressupõe a percepção de que “a função da forma espacial depende da redistribuição, a cada momento histórico, sobre o espaço total da totalidade das funções que uma formação social é chamada a realizar”. Conforme, Lefebvre (2001, p.56), era na cidade, que os monumentos e as festas forjavam seu sentido, inclusive às significações oriundas do campo, da vida imediata, da religião e da ideologia política.

2. O COMPLEXO TURÍSTICO RELIGIOSO ALTO DE SANTA RITA

Considerados como parte do turismo cultural, os diversos santuários ou templo religiosos são, via regra, multifuncionais, mesmo quando o fator religioso domina. Como tal, as motivações de ordem religiosa, que podem estar na origem da deslocação do turista, não o impedem de desenvolver durante a viagem outros consumos turísticos, nomeadamente em áreas conexas da oferta cultural.

Localizado na cidade de Santa Cruz/ RN, região do Agreste/Trairi, o Complexo Turístico Religioso Alto de Santa Rita, está localizado no alto do Monte Carmelo, popularmente conhecido como

Cruzeiro. O grande atrativo local está no tamanho da estátua de Santa Rita de Cássia¹, construída em concreto armado, com 56 metros de altura e, considerada pelos executores do projeto, como a maior estátua católica da América Latina.

O caráter perceptual do monumento não se reduz a sua estrutura física, mas que se encontra nos aspectos intrínsecos que a imagem suscita. Ou seja, no significado que o monumento representa para a comunidade religiosa. Construída ao longo da existência, a crença em santos protetores encontra-se na coerência dos valores religiosos em que se acredita. De acordo com o teólogo Riolando Azzi, (1981, p.06), “no caso católico, é claro, essa coerência se traduz na estrita fidelidade ao espírito do Evangelho. Esta fidelidade só é possível dentro de uma vida permeada de fé”.

Inaugurado no ano de 2010, o referido complexo ou Santuário de Santa Rita, foi construído com recursos advindos do governo municipal, estadual e federal obtendo cerca de R\$ 5.000.000,00 nos seus investimentos. Trata-se de uma parceria da ação municipal junto com o governo estadual com vista a preparar a região com uma infraestrutura necessária para atrair os investimentos privados, e, ao mesmo tempo, torná-la um destino de turismo religioso².

Para situar a construção deste Santuário no âmbito das políticas de turismo, necessário se faz uma breve incursão no Programa de Desenvolvimento Regionalização do Turismo (PRODETUR), que vinculado ao Plano Nacional de Turismo (PNT) em 1996, teve como meta, a redução dos desníveis econômicos inter-regionais a partir de investimentos em infraestrutura e serviços públicos em áreas consideradas de expansão turística. Tal empreendimento resultou num desdobramento político de mega projetos, reforçando a vertente centralizadora e de concentração de infraestrutura em territórios previamente escolhidos, denominados de polos de desenvolvimento turístico. (Basso, 2009; Cruz, 2010).

No Estado do Rio Grande do Norte, o Programa de Desenvolvimento Regionalização do Turismo realizou-se por meio de duas etapas: a primeira conhecida como PRODETUR I, que priorizou os investimentos de infraestrutura urbana a exemplo da construção das estradas rodoviária, reformas dos aeroportos e saneamento básico. A segunda, denominada PRODETUR II, caracterizou-se pela divisão em cinco polos turísticos: Costa das Dunas; Agreste/Trairi; Costa Branca; Serrano e Seridó. Uma divisão geopolítica, cujo objetivo é promover o desenvolvimento do turismo em regiões que possuem um espaço geográfico semelhante no que compete a atrativos turísticos. Estes não só contemplaria os aspectos naturais, mas também cultural.

É, portanto, no âmbito desse programa que surge o Complexo Turístico Religioso Alto de Santa Rita como fomento a um turismo religioso advindo das estratégias políticas criadas para potencializar acontecimentos históricos que, por si só trazem consigo o seu caráter distintivo.

Neste cenário, coloca-se a posição da Igreja católica sobre este tipo de turismo. Enquanto instituição e atravessada por diferentes pontos de vista, nela parece dominar a posição que vê o turismo religioso como um instrumento evangelizador. Ou seja, o turismo religioso pode e deve desempenhar um papel importante no processo de evangelização. Essa perspectiva é partilhada por muitos administradores dos inúmeros santuários católicos; no entanto, ressalta-se que o uso do termo “turismo religioso” nem sempre é utilizado de forma consensual entre o clero. Para muitos, o termo deslocaria o sentido religioso e estaria carregado de uma conotação mercadológica, com ênfase à fruição do lazer.

¹ Descrição da estátua: sobre a cabeça há um esplendor de 8 metros e 7.300 quilos; na mão direita, uma cruz de 10 metros de comprimento e pesando 3.600 quilos; na mão esquerda, uma palma de 10 metros, pesando 3.200 quilos. Adereços de aço escovado que, em contraste com o volume do concreto, dá um toque sofisticado e modernizador. Durante o dia, a estátua é iluminada pela luz solar; à noite refletores se encarregam de manter o brilho.

² O complexo possui capacidade para receber 2.500 pessoas, possui duas capelas, auditório, praça de alimentação, restaurante, salas para atendimento de saúde e administração, livraria, pátio de estacionamento e um mirante que contempla a região serrana do Trairi.

Sobre a polêmica de existir dificuldades entre as congregações religiosas de assumirem a mesma terminologia dada pelos profissionais que atuam no turismo, Steil adverte que entre os profissionais do mercado e a prefeitura, desenvolveu-se a visão de que os eventos religiosos podem se transformar em turísticos, colaborando com a economia local, enquanto que para os religiosos, “a retirada da centralidade e da profundidade do ato religioso é nocivo frente às ações dispersivas e superficiais do turismo” (Steil, 2003, p.36-37).

No caso do “Complexo Turístico Religioso Alto de Santa Rita” registram-se controvérsias em torno da obra. Por um lado encontra-se a posição dos políticos locais aliados a política estadual que vê no empreendimento um recurso para o desenvolvimento local e, por outro a posição de profissionais liberais, comerciantes, professores, políticos de outros partidos e demais habitantes da cidade de Santa Cruz que atestam ser o empreendimento uma “jogada política” do então prefeito da época o Sr. Luiz Antônio Lourenço de Farias (PSB), conhecido popularmente como “Tomba”, visto que, a obra tem início em 2008, ano de eleição municipal e é inaugurada em 2010, ano de eleição federal.

Segundo Dutra (2010, p.15-16), “não houve consulta à população e/ou sequer audiência pública para ser discutido o projeto”. Com o intuito de amenizar a curiosidade de moradores e fiéis, a paróquia local se manifesta tentando dar explicações de cunho religioso e sobre os benefícios que o complexo geraria para a região, em especial para a cidade de Santa Cruz. No decorrer do processo de construção, muitos foram os comentários sobre desvios de verbas, embargos da obra pelo Ministério Público, interferência do IBAMA, falta de verbas, entre vários burburinhos presentes no cotidiano dos moradores.

Reafirmando sua posição Dutra³, evidencia que “a cidade começou a questionar e a se questionar. [...] moradores locais [se] reuniram no *GAPSC – Grupo de Articulação por Santa Cruz*, para discutirem questões como: segurança pública, desorganização no trânsito, desaparecimento das unidades de saúde e da polícia civil e militar, oferta de água potável [...]. Durante as discussões eram avaliados o valor e instrumentalização da obra, servindo de referência para propósitos de cunho político”. Complementa ainda que o “teor das discussões era repassado para a comunidade através dos programas da Rádio Comunitária Santa Rita - FM”, que buscava explicar a origem dos recursos e valor da obra, entretanto, sem muitos esclarecimentos, a exemplo dos altos custos gerados aos cofres públicos.

Sobre as divergências entre moradores que condenavam a construção da estátua, D. Maria José, pertencente à Igreja Mundial do Poder de Deus, diz que “a estátua, além de representar uma idolatria, é muito feia. Serve mesmo é para eleger os políticos da cidade”. Observa-se aqui que a classificação “muito feia” relaciona-se não só à dimensão estética, como também a outras dimensões ou valores negativos de cunho religioso. Sendo evangélica, a entrevistada aproveita a ocasião para manifestar sua oposição a outras crenças, sobretudo quando se trata de um monumento símbolo da identidade religiosa da cidade. Apesar da sua oposição e “indiferença” ao complexo, a entrevistada deixa claro que o investimento trouxe “melhoria no comércio, pois com movimento de gente na cidade, aumentou o número de lojas, bares, restaurantes, pousadas e hotéis.

Mônica, peregrina e devota de Santa Rita, visitou o santuário e ficou impressionada com o tamanho da imagem e a posição em que ela se encontra. Segundo a entrevistada, “além de ser muito grande, fica voltada para quem passa na estrada em direção a outras cidades. Logo que cheguei foi difícil saber qual a direção mais indicada para o santuário. Somente depois, já dentro da cidade, é que a sinalização torna-se fácil de ser percebida”.

³Entrevista realizada em 10/06/2012 com o historiador Hugo Tavares Dutra, sócio fundador da Associação Rádio Comunitária Santa Rita/RN.

Fato é que, além da dimensão sociorreligiosa, o Complexo da festa de Santa Rita adquiriu uma expressiva conotação política⁴ e midiática. Em redes sociais, perfis institucionais ligados à secretaria do turismo e à prefeitura; site da paróquia⁵ e outros meios de comunicação, como emissora de rádio, jornais estaduais e locais, todos aproveitam a ocasião para registrar acontecimentos ocorridos antes, durante e após cada evento.

Em seus discursos, a atual prefeita Fernanda Costaregistra a importância da festa de Santa Rita para o desenvolvimento da cidade e a participação da prefeitura no campo social, cultural, turístico e econômico. Evidencia o apoio logístico na realização de cada evento no sentido de torná-lo cada vez mais grandioso. No entanto, informações como a “venda da festa” para pequenos empresários no incremento do cenário social e artístico, a exemplo da liberação de recursos para execução da peça teatral “Auto de Santa”, e visibilidade de políticos estaduais, regionais e locais, durante a procissão, aquecem os debates em torno das polêmicas existentes sobre religiosidade, política e economia⁶. Evidencia, portanto, um campo permeado por conflitos nos quais agentes diversos encontram-se envolvidos. Como lembra Bourdieu (2012, p.124), “o que está em jogo é a conservação ou a transformação das relações de forças simbólicas e das vantagens correlativas, tanto econômica quanto simbólicas”.

Sob o “manto sagrado” o discurso do turismo religioso se transforma em “palanques políticos” e se apresentam como redenção de um povo sofrido, pautado no discurso da inclusão de atividades que contribuem para a geração de empregos e renda para a comunidade local. Não resta dúvida de que as demandas criadas por fluxos turísticos podem provocar o desenvolvimento de produtos e serviços culturais, criando oportunidades de novos negócios. Segundo Coriolano (2003, p.118) o ideal “é priorizar as alternativas de desenvolvimento econômico que evitem impactos ambientais, econômicos, sociais e culturais adversos”. Com isso, o turismo religioso torna-se o consumo de um espaço, constituindo uma territorialidade específica, talvez uma etiqueta guardada no “embrulho” que pode variar entre cultural, religiosa, virtual, entre outras. Coloca em circulação a venda de produtos, desde artesanatos tradicionais aos de última geração, mesclando-os, desconstruindo dicotomias e introduzindo novas posturas (lazer, ludicidade) dentro de fenômenos como a religião. Dessa forma, o religioso dilui-se no mercado, no lazer (Dias; Silveira, 2003, p.89).

Discussão que traz à baila a posição da Igreja Católica sobre este tipo de turismo. Enquanto instituição e atravessada por diferentes pontos de vista, nela parece dominar a posição que vê o turismo religioso como um instrumento evangelizador. Perspectiva partilhada por administradores dos inúmeros santuários católicos presentes em quase todas as regiões brasileiras. No entanto, ressalta-se que o uso do termo “turismo religioso” nem sempre é utilizado de forma consensual entre o clero. Para muitos, o termo deslocaria o sentido religioso e estaria carregado de uma conotação mercadológica, com ênfase à fruição do lazer.

Sobre a polêmica de existir dificuldades entre as congregações religiosas de assumirem a mesma terminologia dada pelos profissionais que atuam no turismo, Steil adverte que entre os profissionais do mercado e a prefeitura, desenvolveu-se a visão de que os eventos religiosos podem se transformar em turísticos, colaborando com a economia local, enquanto que para os religiosos, “a retirada da centralidade e das motivações que os incitam a deslocar os locais de peregrinação, mas, sobretudo, pela estrutura de significados dentro das quais se inserem as experiências a que cada um está referido e que aciona ao participar do evento (Steil, 1998, p.4). Com isso, demonstra a pertinência e possibilidades de se pensar a convergência entre locais de peregrinação e turismo religioso. Ou seja,

⁴ Pode-se verificar tal afirmação na presença marcante de políticos estaduais e locais, grupos de correligionários em locais estratégicos como no Altar de Santa Rita e na frente da procissão.

⁵ Cf. Perfil da Rede Social *Orkut*: Comunidade do Alto de Santa Rita.

⁶ Cf. <<http://santacruzrnonline.blogspot.com.br>>. Petrônio e Cabral saúdam Procissão de Santa Rita no HUAB; Políticos prestigiam Santa Rita de Cássia; Devotos lotam o Pátio da Matriz para a Procissão de Santa Rita; Tomba e Péricles tem disputa até em queima de fogos.

turismo e peregrinação, ao nível empírico, se apresentam com fronteiras fluidas. Não são como pontos num *continuum*, mas estruturas de significados que se articulam, com possibilidades de arranjos; lógicas que surgem em certas situações dando diferentes sentidos, possibilitando um “encompassamento por parte do campo religioso de uma lógica turística, ou vice-versa, surgindo assim o que se poderia chamar de turismo religioso”.

Vale lembrar que o turismo religioso em si, emerge na Europa do pós-guerra com o decréscimo da prática religiosa institucional e o aumento da secularização da sociedade aliada ao desenvolvimento das viagens facilitadas pelos meios de transporte. As agências de viagens, muitas vezes, fora do âmbito das entidades religiosas, aproveitam este fluxo e exploram um novo segmento do mercado turístico, combinando o religioso/espiritual com o profano/secular. Assim, este termo fora do campo religioso, porém vai se aproximando cada vez mais, uma vez que operadores turísticos e entidades religiosas vão percebendo a importância das viagens na esfera do religioso. Urge, portanto, a necessidade da Igreja associar as atividades turísticas, no sentido de aproveitar a ocasião para evangelizar e despertar o aprazimento pelo local sagrado, histórico, artístico visitado (Oliveira 1998, p.118).

No decurso da sua ligação com o segmento do turismo religioso, é importante destacar o documento *Peregrinans in terra*, criado em 1969, quando a Igreja passou a acompanhar o desenrolar do turismo. O documento intitulado *Orientação para a Pastoral do Turismo* propõe como objetivo do turismo religioso, colaborar para que tanto paróquias como dioceses tenham sensibilidade e, mais que isto, subsídios para elaborarem em nível local os seus planos de pastoral envolvendo a questão do turismo (Sedoc, 2001, p.270).

Considerando que o turismo religioso em 2008 movimentou cerca de 924 milhões de peregrinos, em abril 2009, na cidade do Vaticano, o arcebispo Agostino Marchetto, secretário do Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, durante sua intervenção na Reunião Europeia sobre a Pastoral do Turismo⁷, “aludiu à necessidade de passar de uma pastoral específica, que nos anos 60 se fixava, sobretudo em assegurar o cumprimento do preceito dominical nos lugares turísticos, a outra mais complexa, que tenha em conta os aspectos éticos e antropológicos deste fenómeno”.

Evidencia-se a preocupação da Igreja em enfrentar os novos desafios que lhe são impostos: seja a questão sexual, ambientais, ética, ou do próprio pluralismo religioso que se coloca cada vez mais visível e competitivo. De acordo com o arcebispo “a Pastoral do Turismo deve ser considerada como integrante da pastoral eclesial, não como algo acrescentado» evidenciando nos seus argumentos, que a Pastoral “não deve dirigir-se apenas aos turistas, mas também às organizações, aos operadores e aos trabalhadores do setor”. Portanto, afirma que “o turismo é feito para o homem, não o homem para o turismo”. Dessa forma, a Igreja Católica não só investe nas viagens a locais sagrados também aproveita a ocasião para evangelizar.

Com isso, o turismo religioso destaca na economia, uma vez que os peregrinos são consumidores de bens e serviços que se estabelece num movimento de fluxo praticamente ininterrupto. Por sua vez, as visitas aos santuários e a participação em celebrações religiosas a exemplo das romarias, se tornam uma dupla fonte geradora de renda: enquanto fornecedora de consumidores e como atrativo turístico em si. Embora o carácter comercial não elimine o elemento religioso, uma vez que a participação nas celebrações decorre de uma atitude de fé, as atividades paralelas às manifestações religiosas ganham nova dimensão, como forma de atrair mais visitantes. Paralelas às atividades religiosas, outras fontes de diversão e prazer tornam-se um atrativo a mais no circuito da fé.

Entendida no seu sentido lato de viagem como fator-chave no turismo cultural e, sobretudo, religioso, a peregrinação é amplamente desenvolvida por Ory (1993). Através de uma análise histórica,

⁷<http://www.zenit.org/pt/articles/pastoral-do-turismo->

o autor destaca o papel desempenhado pelas grandes peregrinações a santuários da cristandade, como Santiago de Compostela. Por seu lado, Wolfe (1998) encontrou paralelismos entre as catedrais medievais e os modernos centros de turismo cultural (museus, centros de arte, etc.). Uns e outros não foram apenas desafios para os arquitetos, mas também motivo de peregrinação, pelo que o turismo cultural pode ser entendido como um ritual que celebra a cultura, como um substituto moderno da religião.

Colocar a discussão da peregrinação nestes termos permite considerar que não é apenas o turismo religioso que deriva destas práticas. Na perspectiva de MacCannel (1973) e Horne (1984), o turismo não é mais do que a peregrinação pelo mundo contemporâneo, constituindo-se o turista no peregrino moderno guiado pelos “guidebooks”, textos doutrinários da fruição turística secular. Neste contexto, os turistas tornam-se parcialmente peregrinos, pois as atividades em que se envolvem constituem, de certa forma, rituais de ruptura com a rotina cotidiana, tal como acontece com os rituais religiosos em muitas culturas (Turner & Turner, 1978).

Para Smith (1992, p.12) “o turismo religioso situa-se na confluência de polaridades opostas: o mundo profano ou secular e o mundo religioso”, cada um com os seus deuses, rituais e monumentos e o seu tipo de participante, crente ou ateu. Enquanto num pólo extremo temos o mundo profano, onde encontramos o turista secular, no outro deparamo-nos com o mundo religioso, o mundo sagrado com o peregrino piedoso. A vivência do profano e do sagrado pelo mesmo indivíduo é determinada pelo tipo de motivação (religiosa ou não) e pelo momento dessa vivência. Assim, tal como uma pessoa não religiosa pode assistir um ato de culto ou visitar uma igreja, também um crente pode, depois de uma peregrinação, visitar monumentos não sagrados, divertindo-se ao passear ou fazer compras. O que distingue um ato profano de um ato religioso não é, portanto, a pessoa, mas sim a sua relação com esse ato.

Referindo-se ao turismo religioso como “aquele que promove um grande deslocamento de peregrinos⁶, portanto turistas em potencial, que se destinam a centros religiosos motivados pela fé em distintas crenças” Beni (2000, p.422) evidencia que a motivação da viagem “é o principal meio para segmentar o mercado” Com isso, afirma que “os peregrinos assumem um comportamento de consumo turístico, pois utilizam equipamentos e serviços com uma estrutura e de gastos semelhantes a de turistas reais” Contudo, para Oliveira (2000) a grande dificuldade de se refletir acerca de um *turismoreligioso* está na relação entre compromisso e prazer. Isto é, “o grande nó desta modalidade de viagem encontra-se nas estruturas de conceituação que antepõe a ‘perspectiva da necessidade’ enraizada na vivência religiosa contra a ‘perspectiva da liberdade’ possibilitada pelo fazer (lazer) do turismo”.

Numa abordagem antropológica, Steil (2003) investiga as raízes etimológicas acerca dos termos “peregrinação”, “romaria” e “turismo religioso” e adverte para o uso e os significados desses termos no tempo, no espaço e nos contextos sociais que os agentes estabelecem uns com os outros. Analisa as “estruturas de significados” demonstrando como na sociedade brasileira o turismo religioso está relacionado ao lazer, ao consumo e às experiências religiosas.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após uma análise preliminar, percebe-se que por trás dos projetos de construção dos complexos turísticos religiosos existem vários grupos sociais agindo, cada qual tentando impor seus interesses e objetivos. Políticos, empresários, clero, moradores e visitantes utilizam-se de estratégias diferentes para que o capital simbólico que representa a sacralização do local possa ser efetivamente produzido, acumulado e distribuído em campos específicos. Ou seja, há um intenso jogo de estratégias e de tentativas de impor seus próprios elementos simbólicos de forma a possibilitar atingir autonomia para sobreviver em outros contextos sociais.

Tudo leva a crer que esse é um processo amplo e contínuo, que se encontra em dois níveis: o primeiro se refere ao processo institucional, que se dá principalmente no interior da igreja e das práticas

devocionais dos fiéis. Com a nova configuração em prol de um turismo religioso, estes bens simbólicos, expressos na forma de crenças, mitos, histórias, práticas e principalmente, devoções, são absorvidos pela instituição religiosa, que mais uma vez os reorganiza, os sistematiza e os torna legítimos. O segundo nível encontra-se nas políticas públicas de turismo por meio dos programas específicos, como é o caso do Programa de Regionalização – Roteiros do Brasil, os quais, utilizando-se dos recursos naturais e culturais de uma determinada região, passam a promover políticas socioeconômicas em prol de um discurso pautado no desenvolvimento local.

Nesse processo, percebe-se um sentido circular do caminho pelo qual seguem os bens simbólicos de salvação retroalimentados pelas instituições religiosas, as quais fortalecem as estruturas de poder que estão por trás das políticas de turismo. Ressalte-se aqui que uma crença ou um conjunto de práticas religiosas não existe sem a demanda do público leigo, que por sua vez participa de um universo orientado pelos bens simbólicos determinados pela instituição. De acordo com Fernandes (1982, p.66), “[...] é do conjunto dessas dinâmicas que se compõe o catolicismo, combinando padres e romeiros, e incorporando todas as tensões imagináveis do ambiente em que deita raízes”.

No limite desse artigo, pode-se dizer que o Complexo Turístico Religioso Alto de Santa Rita revela-se como uma arena de disputas, em que se confrontam uma polifonia de discursos e interpretações que os diversos atores fazem em torno da sacralidade da santa e nos espaços de culto. Ainda que as versões e interesses sobre as comemorações da festa sejam contraditórias quando comparadas entre si, é inegável que a devoção à Santa Rita faz parte do imaginário popular produzido coletivamente, mas que nem sempre retorna para quem os produziu com a mesma configuração. Os especialistas do sagrado e os leigos estão a todo o momento em intensa troca, disputa e diálogo, gerando desta forma consensos e controvérsias a respeito das crenças e práticas em evidência. Por um lado, observa-se que quanto mais se investe na visibilidade das práticas religiosas como um construto social e identitário, mais chances existem de incremento de um turismo religioso fomentado pelas instituições que usufruem dessa prática. Por outro, visando atender o desejo de uma clientela que busca prestígio e apoio político, as festas religiosas, tal como um Mídas, transformam-se em mercadoria, provocando ressignificações nas suas celebrações e rituais, à medida que estas passam a ser alvo da promoção das políticas públicas de governo.

REFERÊNCIAS

Beni, M.C. (2000). *Análise Estrutural do Turismo*. São Paulo, SENAC.

Calvino, I. (1990). *As cidades Invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras.

Coriolano, L.N.M.T. (2003). Lazer e Turismo em busca de uma sociedade sustentável. Em: Coriolano, L.N.M.T. *O Turismo de Inclusão e o Desenvolvimento Local*. Fortaleza: Premium (pp. 110-121).

Fernandes, R. C. (1982). *Os Cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução as religiões populares*. São Paulo: Brasiliense.

Hall, C.M. (2001). *Planejamento Turístico. Políticas, processos e relacionamentos*. São Paulo: Editora Contexto.

Eliade, M. (1992). *O sagrado e o São Paulo*: Martins Fontes.

Dutra, H. T. (2010). *Santa Cruz de Santa Rita*: Santa Cruz do Santuário. Santa Cruz-RN: Associação Rádio Comunitária.

- Ianni, O. (2000). *Enigmas da Modernidade-Mundo*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.
- Lefévre, H. (2001). *O Direito à Cidade*. São Paulo: Centauro.
- Horne, D. (1984). *The great museum. The re-presentation of history*. Londres e Sydney, Pluto.
- Krippendorf, J. (1989). *Sociologia do turismo. Para uma nova compreensão do lazer e das viagens*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- Mac Cannel, D. (1976). *The tourist: a new theory of the leisure class*. New York: Schocken Books.
- Ory, P. (1993). "Voyages, culture et littérature", em *Tourisme et culture. De la coexistence au partenariat Rencontres de Courchevel*. Rueil-Malmaison- France.
- Steil, C. A. (2003). *Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes, etimologias e interpretações antropológicas*. Em: Abumanssur, E. S. (org). *Turismo Religioso: ensaios antropológicos sobre religião e Turismo*. São Paulo: Papirus.
- Turner, V. & Turner, E. (1978). *Image and pilgrimage in christian culture: anthropological perspectives*. Oxford, Blackwell.
- Oliveira, C. D. M. (2004). *Turismo Religioso*. São Paulo: Aleph.
- Oliveira, C. M. (1998) Turismo, Monumentalidade e Geração: escalas e dimensões da visitação religiosa contemporânea, Em: Abumanssur, E. S. (Org.), *Turismo religioso. Ensaio Antropológico sobre Religião e Turismo*, Coleção Turismo, Papirus Editora, São Paulo, 1998, 118.
- Rosendahl, Z. (1996). *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Santos, M. (1982). *Espaço e Sociedade: ensaios*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Smith, V. L. (1992). "Introduction: The Quest in Guest", *Annals of Tourism Research*, vol.19, 12.