

ENTRE ROMEIROS E TURISTAS: a busca do turismo religioso como alternativa econômica em um município do sertão baiano

Mísia Lins Reesink
Edwin Reesink

Resumo

As cidades do sertão baiano conhecem poucas alternativas econômicas, pois dependem em primeira instância de recursos naturais, artefatos humanos ou atrações imateriais presentes no local. Diante disso, a esses municípios são apresentados projetos de desenvolvimento cujo motor seria o turismo. Entretanto, o que pode diferenciar um determinado município dando-lhe um atrativo particular é, como no caso de Monte Santo, tratar-se de um centro de romaria. Este artigo pretende, assim, discutir a visão que os habitantes da cidade de Monte Santo têm da romaria, em especial dos romeiros, e do 'turismo', em particular dos turistas, ou seja: como estes dois fenômenos são vistos por eles em relação ao que almejam como desenvolvimento e modernidade. Por fim, são abordadas as diferenças socioculturais entre romaria e turismo, que levam a algumas questões sobre o caráter 'social' e 'sustentável' a ser esperado de um aumento real do turismo nesta cidade.

Palavras-chave

Monte Santo. Sertão. Desenvolvimento. Turismo. Romaria.

BETWEEN PILGRIMS AND TOURISTS: the pursuit of tourism as an economic alternative in a municipality in the *sertão* of Bahia

Abstract

The municipalities in the sertão of Bahia do not have much choice in alternative economic policies. They depend on their local natural resources, human products or immaterial attractions. Hence, one of the few alternatives for development presented to these towns has been tourism. However, what may really differentiate a certain municipality, as is the case of Monte Santo, is the

particular attraction of being a centre of pilgrimage. Here we discuss the images of the people of Monte Santo of the pilgrimage, and especially of the pilgrims, and of tourism, particularly the tourists. That is, how the inhabitants conceive of these two phenomena in relation to much desired development and modernity. Finally, the sociocultural differences between pilgrimage and tourism lead us to discuss some questions about the "social" and "sustainable" character of any real increase of tourism in the town.

Keywords

Monte Santo. Sertão. Development. Tourism. Pilgrimage.

Este artigo é fruto de pesquisa antropológica que desenvolvemos na cidade de Monte Santo - BA, localizada na região conhecida como "sertão de Canudos", onde se encontra um santuário religioso que atrai centenas de romeiros. O que pretendemos discutir aqui é, dentro de um contexto da modernidade capitalista, a intenção de certas cidades sertanejas de atingir o almejado desenvolvimento econômico através da 'comoditização' de bens religiosos, por meio da instauração de um turismo religioso. O que gostaríamos de pensar, então, são os limites que este suposto turismo religioso possui e, além disso, as implicações e possibilidades da transformação ou introdução da categoria 'turista' em um contexto até então 'ocupado' pela fé católica e seus representantes máximos, os romeiros. Para tentar dar conta destas questões, apresentamos, primeiramente, uma contextualização socioeconômica da região sertaneja focalizada e da cidade de Monte Santo em particular; em seguida, realizamos uma breve descrição do contexto religioso e católico de Monte Santo e do seu santuário; por fim, nos tópicos seguintes, discutimos os problemas teórico-etnográficos sobre a relação entre turismo e peregrinação, turistas e romeiros e turismo religioso e desenvolvimento econômico.

1 Contexto socioeconômico: uma breve introdução

O interior do Brasil se constitui dos *sertões*, termo um tanto vago e historicamente definido de modo relacional, em oposição a um lugar mais

central, mais populoso e, por isso, considerado superior. No Nordeste, o termo *sertão* adquiriu um sentido um pouco mais preciso, porém, ainda assim, sujeito a diferentes interpretações. De maneira geral, e fora desta região, o sertão nordestino é associado à pobreza, devido às secas, à falta de alternativas econômicas e ao isolamento sociocultural relativo.¹ Historicamente, a expansão para o interior desta região se deu principalmente em função de impulsos econômicos vindos da costa - antigamente conhecida como a região da Praia.² Por exemplo, a expansão do gado se realizou a partir das sesmarias de terras 'não-ocupadas' concedidas pela Coroa,³ e acabou favorecendo em especial a família da Casa da Torre". O seu avanço para o lado norte-nordeste incluiu o atual "sertão de Canudos". Nos séculos XVIII e XIX os herdeiros começaram a vender diversas fazendas, e isto ocorreu também em Monte Santo.

¹ Situação esta que, para alguns, teria propiciado ou dado origem aos movimentos sócio-religiosos, considerados "fanáticos", que percorreram e percorrem esta região, como por exemplo o movimento de Antônio Conselheiro, em Canudos, na época povoado da cidade de Monte Santo.

² Para uma história da conquista e do campesinato do sertão e suas características socioculturais, ver E. Reesink (1981).

³ Os povos indígenas, é óbvio, foram conquistados, expulsos ou alocados em pequenas áreas, as aldeias missionárias, também 'concedidas' pela lei portuguesa. Estes povos, *nações* na concepção da época, não mereciam manter as suas terras ou receber terras do mesmo tamanho das da família Garcia D'Ávila. O gado era criado 'solto', pastando na caatinga, e, ao se reproduzir, capacitava a apropriação das áreas ocupadas por povos indígenas. Como este processo não implicava também uma grande força de trabalho, a fronteira tendia a substituir índios por animais. Mesmo assim, e nesse contexto, os índios aldeados ainda serviam em diversas tarefas para a expansão bovina. A escravidão também existia, mesmo em pequena escala, e um reduzido fluxo de negros escravos contribuiu para elevar a baixa densidade populacional da região. Outros vieram fugidos da costa ou procuravam uma vida mais independente no interior, normalmente se tomando camponeses e gerando comunidades rurais negras e mestiças. Tanto a continuidade de povos indígenas quanto a presença negra parece ter sido algo subestimado na imagem do sertão. No sertão de Canudos, por exemplo, ao lado das fazendas, hoje tanto há povos indígenas conhecidos - como descendentes não reconhecidos - quanto comunidades rurais que variam de parentelas predominantemente brancas, mestiças ou negras, que lentamente aumentaram seu número populacional.

⁴ A família D'Ávila é conhecida por ter sido uma das maiores latifundiárias do Brasil, quicá do mundo. Iniciou-se com Garcia D'Ávila, que chegou com a implantação do governo central colonial, construiu a Casa da Torre ao norte de Salvador e obteve uma quantidade de sesmarias para 'ocupar produtivamente'.

A vila de Monte Santo foi um dos primeiros povoados neste sertão, e se constituiu em uma de suas sedes administrativas mais antigas. Inicialmente, uma imensa área pertencia ao município, que com o tempo foi encolhendo - em virtude do seu desmembramento em vários outros municípios, como Canudos e Euclides da Cunha -, até se tornar um município de população média (cerca de 50 mil habitantes) e de um tamanho comum, ainda que um tanto maior que muitos outros. De certa maneira, Monte Santo se inclui neste amplo processo histórico de conquista e divisão das terras em 'propriedades', mas apresenta, por outro lado, algumas particularidades em relação aos outros municípios da região. Em primeiro lugar, e com evidente significado no sertão, na área onde o povoado e depois cidade de Monte Santo começou a se desenvolver havia uma fonte de água permanente que, ao contrário das outras fontes, nunca secava. Em segundo lugar, a cidade se erige em volta de uma serra que, como veremos adiante, é considerada milagrosa, o que constitui um diferencial portentoso em relação a outras localidades. Em terceiro lugar, apesar das distâncias do interior à costa, toda esta região, aí incluindo Monte Santo, nunca foi totalmente isolada em suas relações com os centros de consumo e poder. Comércio, política, migrações e relações culturais sempre mantiveram o sertão relacionado com o litoral. Naturalmente, o significado e a intensidade desta relação variavam; os maiores fazendeiros às vezes viviam na cidade e os mais importantes usualmente participavam na política estadual - tal como o barão de Geremoabo na época da Guerra de Canudos. O campesinato que se formou paulatinamente produzia muito mais para o seu próprio sustento, substituindo itens potencialmente comprados por produtos de fabricação local. Mesmo assim, sempre houve compra e venda de mercadorias, mantendo as relações e trocas socioeconômicas com o litoral. Ao longo do tempo, tais relações e intercâmbios aumentaram, com uma maior presença do mercado e influências socioculturais do pólo dominante. Por exemplo, é bastante conhecida a reação do sertão à demanda súbita e temporária de algodão durante a Guerra Civil norte-americana. Ou seja, sempre houve uma ligação com mercados externos à região e pode-se pensar em ciclos de maior ou menor grau de produção voltada para o mercado ou para consumo próprio, a depender das flutuações e demandas externas.

Nos últimos cinquenta anos, as mudanças e a incorporação das várias dimensões da vida social do sertão no quadro maior da costa e do país se aceleraram e cresceram muito em comparação com o passado. Os fluxos de

pessoas, informações, produtos e bens aumentaram em quantidade e intensidade. Uma relativa posição de isolamento e formação sociocultural particular cada vez mais se toma integrada nacionalmente por estradas, rádios e televisões. As migrações temporárias e permanentes, em especial para São Paulo, se tomaram meios privilegiados de buscar e assegurar sobrevivências econômicas e possíveis ascensões socioeconômicas. As pessoas que saem dos seus lugares de nascimento e pertencimento costumam tentar manter seus vínculos com a sua origem social. Tentam, por exemplo, voltar com regularidade, retomar na aposentadoria ou mandam dinheiro para parentes necessitados. Por outro lado, o Estado expande cada vez mais suas leis, relações, controles e aparelhos burocráticos do nível nacional para o regional. Algumas destas medidas têm tido impacto fundamental na composição da população atual: a aposentadoria rural é uma das maiores fontes de renda de municípios pobres no sertão, e tanto assegura um novo lugar para os idosos como garante uma renda familiar muitas vezes essencial para não aumentar a fome e a migração. As aposentadorias fazem circular um dinheiro importante no comércio local.' Mais recentemente, as diversas bolsas federais implantadas e hoje consolidadas, como a *bolsa-família*, começam a ter um impacto semelhante ao das aposentadorias. A crescente burocratização e integração política se medem em outros planos também - cf Pearse (1971) sobre o processo de incorporação. No início da República os municípios ganharam o direito de taxar algumas transações econômicas, mas o valor obtido era baixo e continuou sendo; ainda hoje os impostos locais não são suficientes para a máquina municipal. Por outro lado, atualmente o Estado central arrecada muito mais recursos e contribui para os municípios mais pobres com um fundo de participação especial. Desse modo, ao que parece, em Monte Santo, como em outras localidades, a prefeitura toma-se hoje a maior empregadora local e aquela que possui as condições legais de distribuir os fundos recebidos do governo central.

⁵ Mesmo que o valor monetário seja baixo, a aposentadoria apresenta uma função social redistributiva muito significativa para os pobres e muito pobres. Ajuda, sem dúvida, a evitar desastres sociais de maior envergadura. Se há economistas que reclamam que os trabalhadores rurais não contribuíram durante sua vida ativa e causam déficit, a contrapartida de possibilitar uma vida minimamente digna com efeitos benéficos que se espalham para o grupo doméstico ou parentes em outras casas representa um fator de estabilidade da maior importância.

Ao mesmo tempo, as outras bases econômicas do município também estão se modificando, em especial nesses últimos cinquenta anos. A agricultura camponesa de *sustança*, com cultivos consumíveis pelo produtor, se tomou cada vez mais uma produção para a venda, destinada a gerar renda para comprar outros itens não produzidos por conta própria. Simultaneamente, a criação extensiva de gado diminuiu e as áreas cercadas, tanto para gado como para agricultura, aumentaram significativamente. A crescente mobilidade e acessibilidade trouxe compradores de terra de fora, verificando-se o aumento da grilagem, com uma série de conflitos entre direitos locais (inclusive consuetudinários e coletivos). A terra solta não necessariamente indica ausência de pessoas com certos direitos reconhecidos localmente, e o avanço de terceiros sobre estas terras gera conflitos graves. A ausência de titulação oficial de camponeses mesmo com sua terra cercada também pode gerar a cobiça alheia e ser objeto de conflito (REESINK, E., n. p.).

Dentro deste contexto de mudanças socioeconômicas na região, merece destaque a introdução e aceitação de um novo cultivo, o do sisal, assim como suas conseqüências sobre as relações com o mercado.⁶ Nos anos 1950, a conversão para o cultivo de sisal compensava o investimento feito, assim como havia melhoria do nível de vida (ou seja, da relação de troca com a substituição de cultivos comestíveis). Quando o preço caiu, porém, a queda do retomo monetário afetou seriamente muitos camponeses. O problema é que a roça não podia ser simplesmente re-convertida em terra de plantar os 'legumes' que garantiriam a sua auto-sustança. Antes que o sisal realmente começasse a produzir, e depois da queda de preços, a maioria dos produtores menores era obrigada a trabalhar na colheita e processamento do sisal de outros. Pesquisa na década de 1960 mostrou como este trabalho exigia uma dispensa enorme de energia e que o baixo salário fazia com que toda a renda fosse gasta com comida. Ora, o trabalhador precisava de tal maneira de insumo

⁶ Preferimos aqui o termo 'sustança' ~ em parte um termo do próprio universo social- em lugar de subsistência. A noção de subsistência carrega conotações de estar totalmente fora da circulação do mercado e de um inerente conservadorismo que não condiz com a realidade.

⁷ Esse novo elemento demonstra que o camponês não é um ser 'tradicional' ou uma pessoa 'conservadora' por natureza. A lógica produtiva camponesa é própria - ver por exemplo Garcia (1983) e as pesquisas disponíveis sobre campesinato - , mas certamente o camponês aprecia melhorar de vida e, cautelosamente, aceita inovações. Isso se verifica com a chegada do cultivo de sisal na região.

calórico para poder trabalhar que consumia a maior parte da comida. Nas famílias em que havia crianças em casa, estas não podiam consumir o suficiente e sofriam de má nutrição crônica. A renda do trabalho simplesmente não permitia a todos comer o necessário, condição pior do que na época da produção para a auto-sustança. Isto que dizer que o *desenvolvimento* – muito desejado - nem sempre traz benefícios para quem embarca na conversão para cultivos de mercado. Para os camponeses mais pobres a troca acabou sendo prejudicial. Por outro lado, uma parte do campesinato conseguiu os aparelhos de transformação do sisal e com isso consolidou sua renda. O chamado desenvolvimento piorou a situação de uma parcela e melhorou ou fortaleceu o nível de vida de outra parcela, criando-se, em consequência, uma maior diferenciação socioeconômica também (GROSS; UNDERWOOD, 1975) na região.

Desenvolvimento, assim, não necessariamente eleva as condições de vida de todos os envolvidos, e o impacto de uma inovação aparentemente promissora pode terminar por afetar segmentos sociais de modo diferenciado, melhorando ou, ao contrário, piorando seus níveis de vida." É interessante notar, *en passant*, que o domínio das *famílias tradicionais* sobre a política local começa a afrouxar exatamente nesta época - anos 1950, com o sisal -, em que novos comerciantes e o circuito comercial fora do latifúndio emergem como forças econômicas." De todo modo, este *progresso*, embora tenha servido para mudanças socioeconômicas e políticas, não repartiu benefícios para toda a população, não sendo possível afirmar que tenha contribuído significativamente na elevação da média do nível de vida na região.¹⁰ Certo é que o *progresso* nem sempre traz os efeitos previstos e ganhos para todos.

⁸ Os efeitos sobre o campesinato incluíram a inovação com trajetórias descendentes e ascendentes com uma maior articulação com o mercado.

⁹ Ascensão no campo econômico acarreta quase que automaticamente uma maior participação no campo da política. Como a prefeitura é uma fonte de emprego e responsável por fluxos consideráveis de recursos em uma economia de meios escassos, a disputa política sempre é acirrada e envolve 'quem tem dinheiro'.

¹⁰ Somente uma cooperativa de *trabalhadores rurais* na região do sisal (em Valente) mudou muito lentamente esta situação. Aos poucos a cooperativa fundou uma pequena indústria de beneficiamento do sisal bruto, produzindo objetos de sisal processado, com valor agregado, ao invés de vender o sisal para intermediários compradores de uma matéria-prima com preço baixo (e potencialmente atravessadores). Hoje a associação fabrica objetos que são

Pelo contrário, o discurso do *progresso*, e suas vantagens generalizadas, costuma ter um viés que esconde possíveis categorias perdedoras. A ideologia do *desenvolvimento* é forte no sertão, especialmente em comparação com os *progressos* concebidos como existentes em outras regiões.

Em uma situação de meios escassos, todo incremento de atividade econômica é concebido inicialmente como inerentemente benéfico. No caso de Monte Santo, com as limitações na agricultura e comércio, a ausência de atividade manufatureira e os limites da capacidade de uma prefeitura com poucos recursos (dependente prioritariamente dos fundos do governo federal), concebe-se que a única real diferença simbólica da cidade seja o santuário e seus milagres. Conseqüentemente, o turismo religioso, justificado pela presença desta diferença, é normalmente avaliado como uma das poucas ou a principal estratégia para sair de uma situação de estagnação econômica. Vale lembrar que, desde a década de 1970, organismos mundiais, como o Banco Mundial, têm enfatizado o turismo como a solução para o desenvolvimento econômico de cidades dos países do terceiro mundo (STRÜNZER, 2001). Este tipo de estratégia foi 'aceita' pelos sucessivos governos brasileiros e, em particular, pelos governos estaduais na Bahia. Entretanto, a situação das cidades sertanejas, com poucos atrativos naturais, ficou particularmente problemática. Conseqüentemente, aquelas com algum diferencial, como santuários religiosos (caso de Monte Santo) ou passado histórico interessante (como Canudos), vêm aí uma possível saída para atingir o *progresso* e o *desenvolvimento* tão desejados."

2 Monte Santo: uma cidade católica

Edificada aos pés da grande serra, em cujo cume se encontra erguido o santuário da Santa Cruz, a cidade de Monte Santo é um lugar historicamente

exportados, mas com a crise cambial de desvalorização do dólar em relação ao real atualmente há problemas em manter as vendas e a competitividade. De todo modo, mesmo que potencialmente beneficiando pequenos produtores e fornecendo muitos empregos formais em situação de escassez de oferta de emprego, seu real efeito sobre o campesinato ainda está para ser avaliado (NASCIMENTO, 2003).

11 Outras alternativas não são rejeitadas, mas pouco vislumbradas ou então consideradas com pequena possibilidade de serem implantadas com sucesso.

católico, não só por sempre ter possuído uma totalidade, e depois uma maioria, de fiéis católicos na sua população,¹² como também porque a Igreja Católica sempre teve um papel preponderante e de impacto na história e no desenvolvimento da cidade, cuja trajetória é marcada pela presença de figuras históricas (algumas ainda vivas) diretamente ligadas à instituição católica, como padres e freis (REESINK, M., 2006a).

Assim, a pedra fundamental se deu com a atuação do frei Apolônio de Todi, o qual, em passagem pela região no século XVIII, depois de contemplar a serra, que lhe lembrou o Monte da Terra Santa, fez a primeira subida em procissão até o topo. Ajudado pela ocorrência de um 'milagre' durante a procissão para confirmar a sua intuição, ele renomeou a serra de Piquaraçá para Monte Santo, declarando assim tratar-se de um lugar santificado, por conseguinte milagroso. Nesses mais de duzentos anos de consolidação do santuário da Santa Cruz como locus de peregrinação e de realização de milagres, dois grandes rituais se firmaram em tomo do santo monte: o primeiro é a Semana Santa, que constitui um momento mais local; o segundo é a festa de Todos os Santos, que atrai milhares de pessoas de várias localidades para subir o monte. O que nos interessa aqui é, exatamente, discutir esse último ritual e os impactos que ele produz na cidade, sobretudo a partir de uma vontade de transformar um capital religioso em um capital turístico.

3 Peregrinação como possibilidade de turismo religioso

É com o acontecimento do milagre (mesmo que ele esteja apenas latente) que um local ou um indivíduo é sacralizado, santificado, dando assim lugar ao surgimento de um culto. É dentro do *regime de milagre* que esse fenômeno é possível, tendo em vista ser o milagre um elemento fundamental à própria constituição do cristianismo.

Na concepção cristã, o milagre tem presença garantida desde a atuação do próprio Jesus e seus apóstolos. Era este o elemento que garantia a especialidade de Cristo,

¹² Mais de 90% da população de Monte Santo se declara católica. Isto não quer dizer que não tenha havido um crescimento de outras religiões, sobretudo protestantes, nos últimos anos. Entretanto, para se ter uma idéia, a IURD em Monte Santo é uma das igrejas que menos atraem novos fiéis.

era a prova da sua divindade: enfim, de um lado se tem a prova, e conseqüentemente a cura, do outro tinha-se a fé para se obter a prova. O fator milagre, então, ultrapassa este período inicial do cristianismo e ganha força no decorrer de sua história, sendo constitutivo dessa *cultura bíblica* (Velho, 1995). O milagre vai estar intimamente ligado à especialidade, vai estar diretamente relacionado com a santificação dos mártires e na canonização dos santos; acrescento ao que disseram Turner & Turner (1978), mais do que um significante a mais, a cura (que está contida no milagre) é o próprio fundamento dos *loci* de peregrinação; ou seja, é a comprovação do milagre, que dá a especialidade e sacralidade a um determinado local: é porque existem os milagres que se instituiu uma peregrinação; a prova é necessária à fé, mesmo que se tenha que ter fé para se obter a prova. (REESINK, M., 2000, p. 139, grifo da autora).

Nesse sentido, compreender a dimensão do *regime de milagre* é fundamental para alcançar uma resposta sobre a atração e a devoção dos peregrinos a um determinado lócus, assim como para perceber como esse capital religioso pode ser transformado em um bem de consumo, através do turismo.

Temos, pois, o milagre fundador (da cidade e do santuário),¹³ acontecido durante a primeira procissão com o frei Todi. Este milagre, e outros que se seguiram na mesma época, como consta da mitologia do santuário, parecem confirmar o lócus como santo, sagrado, fonte de milagres, que mais de duzentos anos depois ainda não silenciou; o que é atestado claramente pelas dezenas de ex-votos expostos na Igreja da Santa Cruz, pelas histórias contadas por peregrinos e moradores, histórias passadas, mas também histórias vividas pelas próprias pessoas que relatam as curas, as bênçãos e as graças recebidas, que as levam a retomar ao santo monte para retribuir o que foi alcançado.

¹³ Dentro do complexo cristão, o desenvolvimento e a instauração de cidades a partir de um núcleo de devoção e peregrinação é recorrente desde os primórdios do cristianismo (BROWN, 1981), na Europa, mas também nas outras regiões cristãs e ocidentais, como é o caso do Brasil (CAVIGNAC, 1997).

É sobretudo no período da festa religiosa de Todos os Santos, conhecida como a "romaria", que acontece o maior afluxo de peregrinos. O município de Monte Santo, que possui uma população de 12 mil habitantes na sua área urbana, vê no tempo dessa festa afluir em média cerca de 40 mil pessoas - em uma estimativa popular. É essa multidão de gente e o impacto em termos econômicos que sua presença produz que alimentam a idéia da 'comoditização' desta festa religiosa, entre outras possibilidades," para produzir um desenvolvimento econômico na cidade. Os exemplos de outros centros religiosos de peregrinação no Nordeste, e especificamente em cidades localizadas no sertão," nunca estão afastados da mente e do discurso dos defensores da consolidação do santuário como atração turística.

Entretanto, resta saber até que ponto um lócus de romaria pode tornar-se também um lugar de atração turística. Esta questão está dentro de uma outra, ou seja: em que sentido um turista é semelhante a um romeiro, ou este se aproxima daquele? Pois há de se saber se um turista não pode ser ao mesmo tempo um peregrino, e isso de forma não metafórica; ou um peregrino não pode ser também um turista.

¹⁴ Lembramos que o Santuário do Monte Santo foi tombado como patrimônio cultural brasileiro pelo IPHAN. Além disso, a cidade de Monte Santo também está historicamente ligada à Guerra de Canudos e ao Conselheiro. Este, aliás, é citado na mitologia do santuário como um dos seus fundadores; além disso, ele restaurou parte do caminho da santa cruz e, para completar, tem em Monte Santo a narrativa de um dos seus poucos milagres.

¹⁵ O santuário mais conhecido e mais 'concorrido', em termos de afluência, no sertão nordestino é, sem dúvida, Juazeiro do Norte (CAMPOS, 2001), no Ceará, que conta com a figura do Padre Cícero como o centro de toda a devoção e 'atração' turística. Juazeiro do Norte é, além disso, modelo para as demais cidades, tendo em vista ter se transformado, em pouco mais de meio século, de pequena vila numa das principais cidades cearenses (em termos populacionais e também econômicos), tendo esta transformação ocorrido na medida do crescimento da devoção ao Padre Cícero e das romarias ao seu santuário. Ainda no sertão cearense, encontra-se o segundo mais concorrido santuário religioso, que se situa na cidade de Canindé. Porém, é na Bahia que iremos encontrar o terceiro mais importante santuário nordestino, em Bom Jesus da Lapa (STEIL, 1996), com atração de romeiros (e turistas), sobretudo vindos da própria Bahia, de Sergipe e de Minas Gerais. Estas localidades são o exemplo, e modelo, para outras cidades sertanejas, de que a partir de um núcleo religioso - no caso um santuário ou a figura religiosa de um indivíduo que dará motivo para a construção de um lugar de peregrinação - todo um núcleo urbano e um aparente desenvolvimento econômico são possíveis.

4 Entre turistas e romeiros: problemas de definição

Dentro dos estudos antropológicos que tratam do turismo é possível identificar duas linhas de abordagem (STRONZA, 2001): a primeira se volta para a história do turismo e o próprio movimento turístico; a segunda se dirige para os nativos e o impacto que o turismo provoca nas suas vidas e comunidades. Entretanto, como bem nota Stronza, ambas as abordagens terminam por conhecer apenas a metade do fenômeno, pois uma foca sua atenção nos turistas e a outra na comunidade. Se isto é verdade para a análise do turismo em geral, apesar dos esforços atuais visando reverter esse quadro (STRONZA, 2001), no que se refere ao fenômeno do turismo religioso parece haver uma tendência de relativizar um pouco mais essa 'dicotomia', dando um certo enfoque ao *lócus*, mas deslocando a sua problemática para a distinção e/ou separação entre as figuras do *turista* e do *romeiro*.

Na realização desse deslocamento, o que vemos é a maior parte dos estudiosos que realizam pesquisas sobre locais de peregrinação, abordando também o seu potencial turístico, tentar superar o dilema da distinção/semelhança, ora pendendo, num extremo, para uma definição englobante que anula distinções entre turistas e romeiros, ora, ao contrário, adotando uma posição de marcar as especificidades e diferenças entre estas duas categorias. Pode-se antecipar logo que, em ambos os casos, os dilemas e as problemáticas de uma definição ou de definições parecem não ter sido ainda superados.

Assim, no pólo mais radical de uma definição geral ou única para as duas categorias, por exemplo, encontramos a posição de Rinschede, para quem "religious tourism is that type of tourism whose participants are motivated either in part or exclusively for religious reasons. [...] Religiously motivated tourism is probably as old as religion itself and is consequently the oldest type of tourism." (RINSCHEDÉ 1992, p. 52-53). Esta definição simplista do autor, e que em certos sentidos pode ser útil, está baseada numa idéia anterior em que turismo é definido como 'movimento', ou melhor dizendo, 'deslocamento'. Assim, todo e qualquer deslocamento, no sentido de saída temporária do lugar de habitação em direção a outros lugares, independentemente dos objetivos, é uma atitude turística, donde a idéia de que toda peregrinação é, portanto, englobada na classificação de turismo. A discussão passa a ser não mais as motivações ou comportamentos diferentes, mas a duração desse deslocamento e a distância entre os dois pontos. Há,

então, dois tipos básicos de turismo religioso: *short-term* e *long-term*. Na sua definição, "short-term religious tourism distinguishes itself by spatially limited travel over short distances", enquanto "long-term religious tourism involves visits to religious centers for several days or weeks" (RINSCHÉDE, 1992, p. 52 e 53).

Sem atingir este grau de 'radicalismo', onde tudo é definido pelo 'deslocamento', encontramos uma boa parte de antropólogos que tendem a ver uma forte aproximação entre as duas categorias, sobretudo quando adotam, na análise do turismo em geral, a teoria de V Turner e E. Turner sobre a peregrinação como um momento de *communitas* em contraposição ao momento *societas* da vida cotidiana. Para estes autores, aliás, "a tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist" (TURNER, V ; TURNER, E. 1978, p. 20). Dentro dessa mesma linha, mais suavizada, encontramos a posição de Graburn, argumentando que: "One is led to the conclusion that there is no hard and fast dividing line between pilgrimage and tourism, that even when the role of pilgrim and tourist are combined, they are necessarily different but form a continuum of inseparable elements." (GRABURN, 1983, p. 16).

A preocupação aqui é não fazer uma radicalização e confundir turista e romeiro, mesmo porque muitos são os críticos desta posição. Ao contrário, tende-se a ter o cuidado de não cair no simplismo de eliminar as ambigüidades e complexidades das duas categorias, ao mesmo tempo afirmando que a relação entre elas é profundamente estreita e, sobretudo, estrutural. As diferenças são, assim, posicionadas nos pólos e, então, resolvidas no contínuo que uniria romeiros e turistas. Estes pesquisadores, na realidade, tendem a levar em consideração sim as possíveis diferenças, mas a ênfase e a preocupação são postas, aparentemente, nas semelhanças, mesmo que estruturais.

No pólo oposto, encontramos também a preocupação com graus de semelhanças, mas aqui o peso é colocado, sobretudo, na reflexão e na definição para marcar as diferenças. Assim, Cohen apresenta, de forma interessante, a sua perspectiva de distinção entre turistas e romeiros. Referindo-se a um trabalho anterior, ele afirma ter

distinguished between pilgrims and tourists, in terms of the direction of their respective journeys. The pilgrim was said to travel toward the sociocultural center of his or her history, the tourist away from it, toward the periphery. It

follows from the preceding discussion that this distinction is relevant primarily to situations in which the pilgrimage center is concentric. When the center is markedly excentric, located in the sociocultural as well as geographical periphery of the pilgrim's society, pilgrimage will take up aspects of tourism. [...]. [H]e can then be categorized as a pilgrim-tourist. When the individual's destination, however, is not a pilgrimage center of his religious (or, by extension, of his socioculture), but belongs to the realm of another religion, culture, or society, the individual traveling to it can be classified as a traveler-tourist. (COHEN, 1992, p. 48-49).

Nesse sentido, a diferença repousa não só na concepção de centros de peregrinação concêntricos (ou aqueles que têm uma grande relevância, mesmo estruturante, para uma dada cultura ou sociedade) e centros de peregrinação periféricos (que estão, de alguma forma, à margem da sociedade ou cultura dominante). Ela se encontra, sobretudo, na idéia de que o 'deslocamento', simbólico e geográfico, para 'dentro de si' é típico da categoria romeiro; enquanto o 'deslocamento' para 'fora de si' é típico da categoria 'turista'. Existiria ainda uma categoria intermediária, aquela em que um indivíduo se desloca dentro da sua sociedade ou cultura para um centro de peregrinação periférico, que seria, então, uma combinação das duas categorias para formar o romeiro-turista. O ponto de união entre estas diferentes categorias seria o 'deslocamento', o ponto de separação seria a 'motivação' desse movimento, para dentro, para fora ou um meio termo, nem fora e nem dentro.

Ainda neste mesmo pólo, encontramos a análise construída por Steil, a partir de uma concepção que leva em conta a teoria de Turner sobre *communitas* e *societas*, ao mesmo tempo em que tenta fugir das críticas elaboradas por Eade e Sallnow (1991) sobre o modelo turneriano - a mais dura é aquela que se refere à pouca possibilidade do modelo teórico de levar em conta as contradições e conflitos dos sistemas de peregrinação. É assim que Steil (2003) vai se utilizar da distinção de *communitas* e *societas* para explicar estrutural e simbolicamente a instauração e construção do processo de 'deslocamento' no contexto da romaria e do lugar de peregrinação.

Nesse sentido, tomamos a romaria como um discurso metassocial que comporta duas formas de sociabilidade que operam a partir de lógicas opostas: da *communitas*, para a qual a verdadeira sociedade seria expressa pelo ideal fraterno da comunhão; e da *societas*, onde a regra básica de funcionamento da sociedade estaria na distinção. (STEIL, 2003, p. 251, grifo do autor).

O ideal da *communitas* ligar-se-ia às formas tradicionais de romeiros e de romarias; enquanto o ideal da *societas* estaria em referência à nova lógica dos turistas-romeiros: "a diferença básica estaria no fato de que se a peregrinação visa integrar numa sociedade global, o turismo, num sentido ideal típico, visa integrar numa sociedade particular, onde se torna possível experimentar o 'outro' (a alteridade), para melhor apreender a si mesmo." (STEIL, 2003, p. 260).

Esta interpretação se aproxima bastante da idéia de Cohen, pois ambos os autores partem da distinção entre "para dentro de si" e "para fora de si" para construir as diferenças entre as categorias de romeiros e turistas, mesmo que Steil elabore uma distinção entre indivíduo/turista (pois subentende-se que o movimento de deslocamento aqui é individual) e comunidade/romeiros (aqui estando subentendido que o movimento ou motivação de deslocamento é coletivo) - na reprodução de uma clássica dicotomia entre indivíduo e sociedade, modernidade e tradição, ainda que ele pretenda o contrário -, enquanto para Cohen é o *tipo* de espaço e a sua localização que definem esses movimentos." Apesar do interesse evidente desses modelos de interpretação, a sua aplicação 'dogmática' pode terminar por esconder a ambigüidade que estas duas figuras encerram, ambigüidade esta que se baseia na complexidade mesma do fenômeno, por conseguinte das categorias envolvidas e, sobretudo, das múltiplas possibilidades de significados e interpretação que os dados etnográficos podem fornecer ao observador.

¹⁶É possível que esta diferença, e também as semelhanças, entre esses dois autores se explique pela utilização por ambos da perspectiva de Turner, mas ao lado de outras teorias. No caso de Steil, ele acrescenta a visão de Elias sobre o processo civilizatório, enquanto Cohen vai contrapor as idéias de Turner àquelas de Eliade sobre concentricidade.

Em uma perspectiva que, de certa forma, radicaliza as posições acima, Eade defende uma postura não essencialista e que não tome as categorias 'turista' e 'romeiro' como unidades.

Nonessentialist accounts of tourism need to be explored, making use of recent pilgrimage studies focusing on the deconstruction of such unitary categories as pilgrim and tourist. Behind the superficial analogies between pilgrimage and tourism, there lies a more complex world of dissonance, ambiguity, and conflict. (EADE, 1992, p. 31).

Na sua perspectiva, apoiada sobre uma grande importância atribuída aos dados etnográficos e ainda sobre a crítica à concepção que Turner tem de *communitas-pilgrims*, o autor defende não só que as analogias entre turistas e romeiros são superficiais, mas ainda que cada categoria em si mesma não é uma unidade, havendo diferenças de comportamento, de motivações e de visões do próprio fenômeno dentro de cada categoria. Se a preocupação e a abordagem de Eade são realmente válidas e interessantes (apesar de que, no percurso do texto, as críticas que ele faz a Turner, mesmo que pertinentes, parecem fracamente demonstradas de forma etnográfica), sobretudo pelo valor dado por ele à etnografia, a partir da compreensão da peregrinação como um *complex world*, o autor estranhamente nega qualquer tipo de definição êmica das categorias em questão, posição esta que parece nos levar ao ponto de partida.

Continuamos, então, na mesma problemática sobre como construir definições que dêem conta de semelhanças e/ou diferenças entre romeiros e turistas, pois as abordagens não resolvem o problema da ambigüidade e complexidade do fenômeno. A nossa abordagem, que não pretende de forma alguma resolver todos os problemas, aproxima-se em certo sentido da adotada por Eade, quando ele propõe levar a fundo a complexidade etnográfica dos fenômenos ligados aos santuários de peregrinação. Entretanto, nos separamos de sua posição, pois acreditamos que a melhor forma de, ao menos, diminuir a dificuldade de definição é adotar o caminho das definições etnográficas, isto é, êmicas. Ou seja, é o próprio campo de pesquisa que deve fornecer os dados para as construções particulares e contextuais das definições de turistas e romeiros. Acreditamos, dessa forma, que deve haver uma definição êmica

(ou ao menos que deva ser pensada como pertinente), pois é ela que leva em consideração essa polissemia de sentidos a partir de um modelo ideal, que sempre existe em qualquer lugar, para se dizer o que é um 'turista' e o que é um 'romeiro'. Nesse sentido, reafirmamos que todos os que participam do sistema de peregrinação constroem um modelo ideal dessas categorias, que é sempre um modelo êmico. Se o pesquisador não leva isso em consideração, ele vai, contrariando o que pretende Eade, apagar essa polissemia de práticas, idéias e significados que são construídos pelos sujeitos, isto é, anular todo o "complex world of dissonance, ambiguity and conflict" que é característico dos contextos de peregrinações.

5 Turistas e romeiros: o ponto de vista local

Dentro dessa compreensão, pretendemos aqui abordar o significado ou significados que têm para os habitantes de Monte Santo 'turista' e 'romeiro'. Isto quer dizer que mudamos, neste momento, a perspectiva: olhamos agora não mais a partir dos que se deslocam, mas daqueles que recebem os visitantes; procuramos ver a forma como estes percebem e definem esses romeiros e/ou turistas que vão à cidade na época da romaria.

Uma primeira característica que une as duas categorias no campo de pesquisa é que, com relação aos habitantes da cidade, tanto romeiros quanto turistas são os "de fora". Se dentro das definições comuns nos trabalhos científicos o que une as duas categorias é a idéia de *deslocamento*, no contexto de Monte Santo e de seus moradores o critério comum é o de *pertencimento*, fazer parte ou não da cidade. Ser "de dentro" ou ser "de fora" é um marcador que define *a priori* os turistas e romeiros, diferenciando-os dos moradores da cidade.

Contudo, se o não *pertencimento* a Monte Santo, ou mais precisamente à sede do município, é aquilo que une numa mesma definição estas categorias em questão, um outro elemento entra em cena para realizar uma distinção. De maneira brusca, e usando as palavras de um comerciante da cidade, a distinção existente é que "o turista tem dinheiro, o romeiro é pobre". Pode-se argumentar que essa é uma expressão que traduz a visão de comerciantes, os quais, logicamente, pensam sempre da perspectiva de seus dividendos. Mas, se é verdade que a crueza da frase só parece possível saída da boca de um comerciante, isso não nega o fato de que ele expressa, em níveis variados,

Em uma perspectiva que, de certa forma, radicaliza as posições acima, Eade defende uma postura não essencialista e que não tome as categorias 'turista' e 'romeiro' como unidades.

Nonessentialist accounts of tourism need to be explored, making use of recent pilgrimage studies focusing on the deconstruction of such unitary categories as pilgrim and tourist. Behind the superficial analogies between pilgrimage and tourism, there lies a more complex world of dissonance, ambiguity, and conflict. (EADE, 1992, p. 31).

Na sua perspectiva, apoiada sobre uma grande importância atribuída aos dados etnográficos e ainda sobre a crítica à concepção que Turner tem de *communitas-pilgrims*, o autor defende não só que as analogias entre turistas e romeiros são superficiais, mas ainda que cada categoria em si mesma não é uma unidade, havendo diferenças de comportamento, de motivações e de visões do próprio fenômeno dentro de cada categoria. Se a preocupação e a abordagem de Eade são realmente válidas e interessantes (apesar de que, no percurso do texto, as críticas que ele faz a Turner, mesmo que pertinentes, parecem fracamente demonstradas de forma etnográfica), sobretudo pelo valor dado por ele à etnografia, a partir da compreensão da peregrinação como um *complex world*, o autor estranhamente nega qualquer tipo de definição êmica das categorias em questão, posição esta que parece nos levar ao ponto de partida.

Continuamos, então, na mesma problemática sobre como construir definições que dêem conta de semelhanças e/ou diferenças entre romeiros e turistas, pois as abordagens não resolvem o problema da ambigüidade e complexidade do fenômeno. A nossa abordagem, que não pretende de forma alguma resolver todos os problemas, aproxima-se em certo sentido da adotada por Eade, quando ele propõe levar a fundo a complexidade etnográfica dos fenômenos ligados aos santuários de peregrinação. Entretanto, nos separamos de sua posição, pois acreditamos que a melhor forma de, ao menos, diminuir a dificuldade de definição é adotar o caminho das definições etnográficas, isto é, êmicas. Ou seja, é o próprio campo de pesquisa que deve fornecer os dados para as construções particulares e contextuais das definições de turistas e romeiros. Acreditamos, dessa forma, que deve haver uma definição êmica

(ou ao menos que deva ser pensada como pertinente), pois é ela que leva em consideração essa polissemia de sentidos a partir de um modelo ideal, que sempre existe em qualquer lugar, para se dizer o que é um 'turista' e o que é um 'romeiro'. Nesse sentido, reafirmamos que todos os que participam do sistema de peregrinação constroem um modelo ideal dessas categorias, que é sempre um modelo êmico. Se o pesquisador não leva isso em consideração, ele vai, contrariando o que pretende Eade, apagar essa polissemia de práticas, idéias e significados que são construídos pelos sujeitos, isto é, anular todo o "complex world of dissonance, ambiguity and conflict" que é característico dos contextos de peregrinações.

5 Turistas e romeiros: o ponto de vista local

Dentro dessa compreensão, pretendemos aqui abordar o significado ou significados que têm para os habitantes de Monte Santo 'turista' e 'romeiro'. Isto quer dizer que mudamos, neste momento, a perspectiva: olhamos agora não mais a partir dos que se deslocam, mas daqueles que recebem os visitantes; procuramos ver a forma como estes percebem e definem esses romeiros e/ou turistas que vão à cidade na época da romaria.

Uma primeira característica que une as duas categorias no campo de pesquisa é que, com relação aos habitantes da cidade, tanto romeiros quanto turistas são os "de fora". Se dentro das definições comuns nos trabalhos científicos o que une as duas categorias é a idéia de *deslocamento*, no contexto de Monte Santo e de seus moradores o critério comum é o de *pertencimento*, fazer parte ou não da cidade. Ser "de dentro" ou ser "de fora" é um marcador que define *a priori* os turistas e romeiros, diferenciando-os dos moradores da cidade.

Contudo, se o não *pertencimento* a Monte Santo, ou mais precisamente à sede do município, é aquilo que une numa mesma definição estas categorias em questão, um outro elemento entra em cena para realizar uma distinção. De maneira brusca, e usando as palavras de um comerciante da cidade, a distinção existente é que "o turista tem dinheiro, o romeiro é pobre". Pode-se argumentar que essa é uma expressão que traduz a visão de comerciantes, os quais, logicamente, pensam sempre da perspectiva de seus dividendos. Mas, se é verdade que a crueza da frase só parece possível saída da boca de um comerciante, isso não nega o fato de que ele expressa, em níveis variados,

uma percepção generalizada. Isto se dá a partir de modelos nativos sobre as imagens de turistas e romeiros. Estas imagens - e os discursos são numerosos no testemunho delas - são construídas a partir de dois elementos: dinheiro e fé. De um lado, está o turista que, economicamente capaz de se liberar do seu trabalho e partir em viagens, chega com dinheiro e tempo para gastar na cidade, trazendo dividendos para ela. Do outro, encontra-se o romeiro que, montado em ônibus alugado, dormindo em situação precária, não permanecendo muitas vezes mais que poucas horas, vem à cidade para pagar promessas e pedir bênçãos, sendo a fé seu principal alimento e motivação.

O turista, ele vem geralmente por curiosidade, entendeu? Para conhecer o local, às vezes explorar, e o romeiro não, ele vem só com um intuito: fé. O único intuito do romeiro é esse. (Informante V, moradora de Monte Santo).

A Festa de Todos os Santos é só para turistas, é aqueles ônibus chegando e o povo subindo, muitos descalços, uns de roupas brancas, alguns com velas, outros levam coisas pra pagar promessa lá. (Informante E, moradora de Monte Santo).

É óbvio que estas imagens, principalmente as expressas na fala da primeira informante, são modelos ideais e que existe um grande número de variações de atitudes, motivações e comportamentos dos "de fora", assim como observa-se o fato de que romeiros também podem gastar, ainda que pouco. Mas o que importa aqui é que esses modelos funcionam como matrizes de interpretação para os moradores de Monte Santo. Nas representações coletivas - construídas quer através de experiências e imagens vividas, quer através de imagens fornecidas por outras fontes -, romeiros sempre terão como motivação a fé, o que se associa a uma imagem de sofrimento, sendo o sacrifício aquilo que permitiria o cumprimento dos atos de fé. Já os turistas terão como motivação o lazer - o que se vincula à idéia do prazer -, lazer este que é proporcionado pelo dinheiro, o que traz a imagem de que turistas têm condições e estão dispostos a gastar.

É claro que, em muitos casos - como é possível ver pela fala da segunda informante -, esta distinção entre turistas e romeiros desaparece do discurso de moradores, restando em grande parte aquilo que os põe em comum, ser "de fora". Entretanto, se pensarmos na questão das motivações - e como

podemos observar-, há romeiros, no sentido daqueles que têm fé, que também estão dentro de uma classe social que lhes permite uma 'situação' de turista, no sentido daquele que tem dinheiro e tempo para gastar. O que parece, nessa situação, é que do ponto de vista dos moradores da cidade a imagem de turista prevalece sobre a de romeiro. Nesse sentido, ter dinheiro e tempo livre parece tomar todo e qualquer visitante, devoto ou não da Santa Cruz, um turista. Parece-nos, então, que a situação de classe, expressa num, digamos, 'poder de compra', pode em algumas situações classificar um peregrino como turista ou como romeiro. Mas isto acontece principalmente quando questões sobre o desenvolvimento e o progresso da cidade estão em jogo: aqui há sem dúvida um direcionamento de definição que põe, sobretudo, valor naquilo que os "de fora" podem trazer para a cidade. Entretanto, quando o que está em questão é o poder santo e milagroso do santuário, e a reafirmação e a crença nesse poder, expressados nos discursos dos moradores, é nas histórias de fé e de recompensas, de milagres obtidos pelos romeiros que esses moradores vão buscar a prova desse lócus santo e milagroso. Nesse caso, qualquer que seja a origem social, o 'poder de compra' dos "de fora", todos são vistos pelos "de dentro" como simplesmente romeiros - mesmo que eles sejam conscientes da diversidade interna dos romeiros.

6 À guisa de conclusão

Monte Santo é um município com poucas fontes de renda e pode ser caracterizado como uma "sociedade de meios escassos!"¹⁷ Predomina na auto-imagem da cidade e da área rural a noção de que Monte Santo é um lugar relativamente pobre, mesmo que haja uma minoria em condições socioeconômicas melhores. Isto não implica numa imagem de extrema pobreza, e o estado de pobreza talvez não seja considerado com desespero, mas certamente encontra-se um sentimento geral de que os meios econômicos são escassos e que o *desenvolvimento* e o *progresso* precisam urgentemente chegar à cidade. Como visto, de fato os meios de produção de riquezas são limitados e há uma significativa dependência de recursos federais para evitar

¹⁷ Não se faz necessária aqui uma discussão do conceito de Foster sobre *the image of limited good*, mas é preciso apontar para o fato de que não se trata exatamente disto, já que não parece haver uma noção de que os próprios meios são, por definição, já finitos.

a pobreza absoluta. A modernização de um setor como a agricultura de maior escala somente beneficia os donos das terras de maior extensão e poucos trabalhadores." O campesinato sofre de limitações variadas, entre as quais falta de terra, ausência de terras mais férteis e grilagem, para ficar somente no fator de produção básico.

Desenvolvimento e progresso nesse contexto são pensados fundamentalmente em termos quantitativos antes que qualitativos. Estas noções funcionam de certa forma como conceitos mágicos para se pensar o crescimento da cidade e dos aparelhos citadinos. É neste momento que o turismo religioso é concebido como um meio fácil de ajudar a superar a concepção coletiva do *atraso* e a escassez de meios da cidade e do campo. Turismo se iguala a forasteiros (os "de fora") com muito dinheiro para gastar, uma fonte de renda ampla, que não exige maior investimento prévio, da qual a economia como um todo participa e todos podem se beneficiar. Conseqüentemente, há uma disposição geral favorável em Monte Santo para converter o seu capital religioso em um recurso efetivo para atrair turistas, que não são os romeiros que já fazem parte da rotina e calendário da cidade, os quais, como já vimos, através de um modelo ideal primeiro, são pensados como cheios de fé, mas com poucos recursos e tempo livre para gastar.

Tal atitude não implica em desvalorizar o caráter sagrado e religioso da romaria, muito pelo contrário. Como observado em outra oportunidade por M. Reesink (2006b), a romaria é considerada um ritual feito por e para os "de fora". Se seguirmos o que dizem os Turner (1978), a romaria seria um tempo de *estrutura* para os habitantes locais; mas ao mesmo tempo acrescentamos que se trata, para os moradores, também de um tempo fora do comum, extra-ordinário, em que muitos trabalham o máximo possível para aproveitar a maior oportunidade econômica do ano. Tal oportunidade é crucial para a renda anual de alguns ou, no mínimo, o ponto alto para comerciantes e pequenos *entrepreneurs* ganharem uma renda adicional fora do fluxo econômico interno normal. Ou seja, significa *trabalho e ganho*. Para os visitantes pode significar uma obrigação religiosa, um passeio saindo da normalidade, uma oportunidade de *communitas*. A quantidade de visitantes,

¹⁸ A 'modernização' com algum cultivo de maior renda como o sisal pode acarretar efeitos negativos para parte importante dos que adotam a inovação. Vale ressaltar que a migração se tomou fundamental para a economia e para as estratégias camponesas (GARCIA, 1990).

vale lembrar, é um índice de satisfação e de prestígio para os habitantes da cidade, não somente uma avaliação em termos estritamente econômicos. Entretanto, é verdade que a presença desses milhares de forasteiros no ritual induz a pensar na possibilidade de receber mais visitantes em outras épocas do ano. Em certo sentido, o turismo permanente assume um papel de 'salvação' futura de Monte Santo, mesmo se atualmente quase não se encontra aí um turista (no sentido de visitante com tempo livre e recursos para gastar), nem mesmo na romaria anual.

Ansiando por *desenvolvimento e progresso*, os habitantes de Monte Santo tendem assim a compartilhar da idéia de que o turismo é um meio de expansão econômico de baixo custo, rápido retomo e muito rentável, beneficiando todos. Infelizmente, ao que parece, um ritual anual e a presença de um santuário milagroso não é um atrativo suficiente no mundo altamente competitivo do turismo nacional e internacional. Entretanto, se é verdade que esse turismo e esses turistas que se deslocam pelo simples lazer são raros na cidade, aqueles "de fora" – quer concebidos como turistas ou como romeiros - que vêm cheios de fé e em busca dos milagres da Santa Cruz são presença garantida anualmente e aos milhares na romaria de Todos os Santos.

Referências

- BROWN, Peter. 1981. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press; London: SCM Press.
- CAMPOS, Roberta C. 2001. *When sadness is beautiful*. Tese (Doutorado em Antropologia) - University of Saint-Andrews, Saint-Andrews.
- CAVIGNAC, Julie. 1997. *La Littérature de Colportage au Nord-Est du Brésil: de l'histoire écrite au récit oral*. Paris: CRNS Éditions.
- COHEN, Erik. 1992. Pilgrimage centers: concentric and excentric. *Annals of Tourism Research*, v. 10, p. 33-50.
- EADE, John; SALLNOW, Michael. 1991. *Contesting de sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*. London; New York: Routledge.

EADE, John. 1992. Pilgrimage and tourism at Lourdes, France. *Annals of Tourism Research*, v. 10, p. 33-50.

GARCIA JR., Afrânio. 1983. *Terra de trabalho*. Rio de Janeiro: paz e Terra.

_____. 1990. *O Sul: caminho da roça*. Rio de Janeiro: Marco Zero; Brasília: Ed. UnB.

GRABURN, Nelson. 1983. The anthropology of tourism. *Annals of Tourism Research*, v. 19, p. 18-32.

GROSS, Daniel; UNDERWOOD, Barbara. 1975. Technological change and caloric costs: sisal agriculture in Northeastern Brazil, In: **BRADY**, Ivan (Org.). *A reader in cultural change*. New York: John Wiley and Sons. p.287-306.

NASCIMENTO, Humberto. 2003. *Conviver o sertão: origem e evolução do capital social em Valente/Ba*. São Paulo: Annablume.

PEARSE, Andrew. 1971. Metropolis and peasant: the expansion of the urban-industrial complex and the changing rural structure. In: SHANIN, Theodore (Org.). *Peasants and peasant societies*. Harmondsworth: Penguin Books. p. 69-80.

REESINK, Edwin. 1981. *The peasant in the sertão: a short history of his past and present*. Leiden: ICA publications.

_____. [no p.] Revisitando os sertões: breves apontamentos sobre 50 anos de história sertaneja. In: PEREIRA, Cláudio; SANSONE, Livio (Orgs.). *O Projeto Unesco 50 anos depois*. Salvador: Edufba. p. 1-20.

REESINK, Mísia. 2000. O regime de milagre em tempos de Nossa Senhora. *Antropológicas*, Recife, v. 11, p. 124-138.

_____. 2006a. As marcas dos padres em Monte Santo: história e identidade católica no sertão baiano. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.).

História das religiões no Brasil. Recife: Editora UniversitáriaJUFPE. v. 4, p. 1-17.

_____. 2006b. Os de "dentro" e os de "fora" no Monte Santo: festas religiosas e diferenças sociais entre nativos e forasteiros. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 25., Goiânia. *Anais...* Goiânia. v. 2, p. 1-17.

RINSCHÉDE, Gisbert. 1992. Fonns of religious tourism. *Annals of Tourism Research*, v. 19, p. 51-67.

STEIL, Carlos A. 1996. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Petrópolis: Vozes.

_____. 2003. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 20, p. 249-261.

STRONZA, Amanda. 2001. Anthropology of tourism: forging new ground for ecotourism and other alternatives. *Annual Review of Anthropology*, v. 30, p. 261-83.

TURNER, Victor; TURNER, Edith. 1978. *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York: Columbia University Press.