



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO  
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO  
DOUTORADO EM ADMINISTRAÇÃO**

**GESTÃO DO TURISMO EM TERRITÓRIOS  
DE GRANDE DENSIDADE RELIGIOSA:  
o caso do Novo México.**

**Siegrid Guillaumon Dechandt**

**Orientador: Prof. Dr. Marcus Alban Suarez**

**Co-orientadora: Profa. Dra. Ronda Brulotte**

SALVADOR

2011

**SIEGRID GUILLAUMON DECHANDT**

**GESTÃO DO TURISMO EM TERRITÓRIOS DE  
GRANDE DENSIDADE RELIGIOSA: o caso do Novo México.**

Trabalho apresentado ao Núcleo de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Administração.

**Orientador: Prof. Dr. Marcus Alban Suarez (UFBA)**  
**Co-orientadora: Profa. Dra. Ronda Brulotte (UNM)**

**Salvador**

**2011**

## **DEDICATÓRIA**

**Para Carl Gable, Claudia Lewis,  
Tim Johnson e Victor Martinez.  
Encantos no Novo México.**

## AGRADECIMENTOS

Ao querido orientador Prof. Dr. Marcus Alban, foram 23 versões da tese e 17 escopos diferentes. Agradeço a confiança, persistência, criteriosa dedicação, amizade, e liberdade. Esta tese é expressão de sua dádiva.

Profa. Dra. Ronda Brulotte, o Novo México é inspiração. Agradeço a intensidade de suas contribuições, e por acolher minha pesquisa no Departamento de Antropologia da UNM.

Profa. Dra. Tania Casado, estou eternamente a caminho. Agradeço por ser minha mentora, e sempre apontar lugares onde ainda posso ir.

Profa. Dra. Maria Teresa Franco Ribeiro, faltei em algumas de suas aulas para caminhar no Nepal. Agradeço por ministrar a disciplina mais transformadora do doutorado, e por celebrar possibilidades de aprendizagem além da sala de aula.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), agradeço a Bolsa de Doutorado, e o investimento no desenvolvimento de pesquisadores e docentes no Brasil.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), agradeço a Bolsa do Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior (PDEE), que viabilizou minhas pesquisas de campo no Novo México - EUA.

Ao Núcleo de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal da Bahia (NPGA/UFBA), seu Corpo Docente e Corpo Administrativo, agradeço o exaustivo apoio ao Programa de Doutorado, à realização desta pesquisa e à minha participação em eventos acadêmicos.

Aos entrevistados, agradeço a imensa generosidade para partilhar saberes da Cultura *Pueblo* Nativo-Americana.

Mãe, ‘os filhos são flechas vivas a serem lançadas com alegria para a mansão do amanhã’. Agradeço seu empenho absoluto, e seu intelecto vanguardista.

Lieselotte, Hans Christoph, Ana Terezinha e Família Guillaumon: ‘estou escrevendo minha tese’. Quantas vezes esta foi a desculpa para minhas ausências? Agradeço por compreenderem a importância deste trabalho para mim, e pelo incondicional incentivo.

Ao Jota, agradeço os primeiros rascunhos desta pesquisa, e as Venturas & Aventuras que dividimos.

À Eva, Fernanda, Anne, e Graziela, aos amigos e amados, agradeço por ampararem minha vida em movimento.

**“The fundamental aim of the Organization shall be the promotion and development of tourism with a view to contributing to economic development, international understanding, peace, prosperity, and universal respect for, and observance of, human rights and fundamental freedoms for all without distinction as to race, sex, language or religion. The Organization shall take all appropriate action to attain this objective”** *UNWTO Statutes*

**“The creation of something new is not accomplished by the intellect but by the play instinct acting from inner necessity. The creative mind plays with the objects it loves.”**  
*Carl G. Jung*

## RESUMO

Esta tese explora algumas das possíveis relações entre turismo e identidades religiosas, e pretende contribuir com a ampliação das perspectivas teóricas sobre desenvolvimento do turismo e culturas. Partiu da percepção de que em muitos destinos turísticos no mundo o que efetivamente se visita são templos e festivais religiosos locais, mesmo que a escolha da viagem não tenha sido prioritariamente pautada nas crenças religiosas do turista. Este é também o caso da Bahia, estado brasileiro que concentra a maior população afro-descendente no Brasil, e onde o visitante consome diversas formas de expressão do Candomblé e do Catolicismo, mesmo quando não tem sua própria identidade religiosa relacionada a estas matrizes. Além disto, no Brasil divulga-se recorrentemente como turismo religioso a visitação a catedrais, igrejas e procissões católicas, menosprezando outras possíveis manifestações religiosas. Considerando que em alguns territórios brasileiros diferentes religiões expressam-se de forma muito notável para o olhar turístico, e que os próprios organismos de gestão pretendem promover o turismo com base na diversidade cultural, este estudo explica por que o turismo nem sempre se desenvolve relacionado às diversas identidades religiosas, mesmo quando são intensamente expressivas no território. Entendendo que a ênfase por parte dos organismos de gestão do turismo em apenas uma ou outra religião implica em limitações para a vivência turística, esta pesquisa tem o objetivo de compreender relações entre desenvolvimento do turismo e diversidade religiosa. Para tanto realiza explorações iniciais na literatura disponível, o que revela que os conceitos de turismo religioso e de turismo cultural não têm potencial explicativo suficiente para fins desta tese. Visando suprir esta lacuna teórica, o presente estudo define um conceito próprio, o de ‘turismo em territórios de grande densidade religiosa’, modelado especialmente na transdisciplinaridade entre os campos do conhecimento da geografia, antropologia e gestão do turismo. De posse do novo conceito, busca um território de grande densidade religiosa onde o desenvolvimento do turismo ocorre de forma mais inclusiva da diversidade religiosa. Este foi o caso do turismo no Novo México, estado que possui uma das maiores populações de Índios Americanos nos EUA, e onde as comunidades tribais são ativas na gestão do turismo que ocorre em seus territórios soberanos, modelando as possibilidades de desenvolvimento do turismo. Sendo o contexto propício para operacionalizar o conceito proposto, o caso do Novo México permite sustentar a tese de que o desenvolvimento do turismo está relacionado à habilidade que seus organismos de gestão têm para capturar as formas de expressão das identidades religiosas, que são, por sua vez, moldadas na trajetória histórica através de constantes dinâmicas de afirmação de poderes e de resistência. O estudo conclui que turismo pode ser compreendido como um mecanismo de poder em territórios de grande densidade religiosa, no qual o discurso construído sobre as identidades culturais é um dos principais elementos definidores da vivência turística. Aponta como os organismos de gestão podem capturar as formas de expressão das diversas identidades religiosas melhorando a vivência turística para turistas e para comunidades locais. Evidencia que o discurso dos organismos de gestão confere ao turismo a dupla característica de ser ao mesmo tempo um mecanismo que reflete e traduz a diversidade religiosa do território para o turista, e um mecanismo que interfere na afirmação ou transformação das relações de poder presentes no território.

**Palavras-chave:** desenvolvimento do turismo; políticas para o turismo; discurso turístico; consumo turístico; gestão do turismo; identidades religiosas; religião; transformação e resistência; cultura; Bahia; Novo México; comunidades Indígenas Norte-Americanas; Acoma Pueblo; Santuário de Chimayó; Santa Fé; organismos de gestão do turismo.

## ABSTRACT

This dissertation explores relationships between tourism and religious identities hoping to contribute to the broadening of theoretical perspectives on tourism development and cultures. It assumes that many tourist destinies include temples and local religious festivals throughout the world even if the choice for the travel was not reflecting the primary religious belief of the tourist. This is the case in Bahia; a Brazilian state that has the largest population of African descendents in Brazil. Visitors consume diverse forms of expression of Candomblé and Catholicism. In Brazil the predominant religious tourism is the visitation to cathedrals, churches and Catholic processions, ignoring other possible religious manifestations. In other regions of Brazil, religions express themselves in very remarkable ways for the tourists' gaze. Their management bodies aim to promote tourism based on cultural diversity. This study explains why tourism does not always develop in relationship to the various religious identities even when they are intensively expressive in the territory. The emphasis by the tourism institutions in one or another religion implies limitations to the tourist experience; this research aims to bring understanding of relationships between tourism development and religious diversity. Initial explorations into the literature show that the concepts of religious tourism and cultural tourism do not have enough explanatory potential for this research. To fill this theoretical gap, this study attempts to define the concept of 'tourism in territories of high religious density', primarily shaped in the interdisciplinary relationship between fields of geography, anthropology and tourism management. A comparative analysis was undertaken with another territory of high religious density where tourism development occurs with more inclusiveness in religious diversity. This was the case of tourism in New Mexico, a state that has one of the largest populations of American Indians in the U.S.. Their tribal communities are active in the management of tourism in their sovereign territories modeling the possibilities for tourism development. Since this context is favorable for operating the proposed concept, the case of New Mexico enables to sustain the thesis that the development of tourism is related to the ability of its management institutions to capture the forms of expression of religious identities. These are in turn shaped by the historical path of the persistent dynamics of assertion of power and resistance. This study concludes that tourism can be understood as a mechanism of power in territories of high religious density in which the discourse built on cultural identities is a key element defining the tourist experience. Emphasis on how the institutions can capture the expression of various forms of religious identities improving the tourist experience both for tourists and local communities. Revealing institutional discourse gives tourism the dual characteristic of being both a mechanism that reflects and translates the religious diversity of the territory for tourists and a mechanism that interferes in the affirmation or transformation of power relations present in the territory.

**Keywords:** tourism development; tourism policies; tourism discourse; tourism consumption; tourism management; religious identities; religion; resistance and transformation; culture; Bahia; New Mexico; Native American communities; Acoma Pueblo; Santuario de Chimayó; Santa Fe; institutions for tourism management.

## SUMÁRIO

<b>LISTA DE FIGURAS</b>	<b>XI</b>
<b>LISTA DE TABELAS</b>	<b>XIII</b>
<b>LISTA DE QUADROS</b>	<b>XIV</b>
<b>LISTA DE SIGLAS</b>	<b>XV</b>
<b>1 Introdução</b>	<b>16</b>
1.1 Pertinência e delimitações da pesquisa	23
1.2 Estrutura do trabalho	24
<b>2 O Turismo em Territórios de Grande Densidade Religiosa</b>	<b>27</b>
2.1 Explorações iniciais	28
2.2 Familiarização com os conceitos disponíveis	34
2.2.1 Turismo religioso e peregrinação	35
2.2.2 Turismo em espaços sagrados	42
2.3 Turismo e territórios	48
2.4 Turismo, culturas e identidades religiosas	55
2.4.1 Culturas e patrimônio	67
2.5 Mapa conceitual	77
<b>3 Aspectos Metodológicos</b>	<b>80</b>
3.1 Considerações metodológicas iniciais	80
3.1.1 Afinidades paradigmáticas	81
3.2 Colocação do problema de pesquisa	88
3.2.1 Questões correlatas	88
3.2.2 Premissas	89
3.3 Delimitações do estudo	90
3.3.1 Objetivos da pesquisa	90
3.3.2 Objeto de estudo	91
3.4 Matriz de planejamento da pesquisa	91
3.4.1 Pressupostos	94
3.4.2 Tese	94
3.5 Estratégias de pesquisa	95
3.6 O caso do turismo no Novo México	97
3.7 Unidade de análise	99
3.8 Destinos turísticos estudados no Novo México	100
3.9 Coleta de dados e estratégia de análise	101
3.9.1 Observação	103
3.9.2 Observação participante	105
3.9.3 Entrevistas de profundidade	110
3.9.4 Documentos	112



3.9.5	House-Sitting	113
3.9.6	Diários de campo e demais instrumentos de registro	116
3.9.7	Estratégia analítica	117
<b>4</b>	<b>Turismo e Densidade Religiosa</b>	<b>120</b>
4.1	A cidade de Santa Fé como destino turístico	126
4.1.1	Catedral Basílica de Santa Fé	129
4.1.2	San Miguel Mission	130
4.1.3	Loretto Chappel	131
4.1.4	Palace of Governors	132
4.1.5	Santa Fe Fiesta	134
4.1.6	Annual Santa Fe Indian Market	136
4.1.7	Annual Traditional Spanish Market e Annual Contemporary Hispanic Market	137
4.2	El Santuário de Chimayó	138
4.3	Turismo nos pueblos do Novo México	144
4.3.1	Reorganização dos poderes no território.	146
4.3.2	O <i>Pueblo</i> de Acoma e o turismo	149
4.3.3	Turismo no <i>Pueblo</i> de Kewa - Santo Domingo	157
4.4	Turismo no território de grande densidade religiosa do Novo México	161
<b>5</b>	<b>História do Turismo e Organismos de Gestão</b>	<b>163</b>
5.1	História do turismo no Novo México	163
5.2	Inflexão na história do turismo no Novo México	173
5.3	Organismos de gestão do turismo no Novo México	181
5.3.1	Indian Pueblo Cultural Center	181
5.3.1.1	Ações realizadas pelo IPCC	186
5.3.2	O Departamento de Turismo do Novo México	192
5.3.2.1	Informações organizadas pelo NMTD	200
5.3.3	Santa Fe Convention and Visitors Bureau	207
5.3.3.1	Atividades do SFCVB	214
5.3.4	Gestão do Santuário de Chimayó	233
5.3.4.1	Mecanismo de comunicação do destino turístico Santuário de Chimayó	238
5.3.5	Sky City Cultural Center	240
5.4	Turismo e processos de aprendizagem	248
<b>6</b>	<b>Religiões e Poderes no Território</b>	<b>251</b>
6.1	A celebração / expressão das religiões no Novo México	251
6.1.1	Quando o Novo México não era território anglo-americano	254
6.1.2	Quando o Novo México não era território espanhol ou mexicano	269
6.2	Confrontos, transformações territoriais e religiões	276
6.3	Distante, isolado, autônomo, em efervescência	279
6.4	Turismo como mecanismo afirmação e resistência das identidades religiosas	287

<b>7</b>	<b>Conclusões</b>	<b>289</b>
7.1	Desenvolvimento do turismo em territórios de grande densidade religiosa	289
7.1.1	Confirmação e ampliação da tese	294
7.2	Considerações adicionais	298
7.2.1	Convergências entre turismo e identidades religiosas	298
7.2.2	Organismos de gestão e suas concepções para o turismo	300
7.2.3	Turismo e resistência das identidades religiosas	303
7.2.4	Limitações do estudo	304
7.3	Contribuições e futuras pesquisas	308
7.3.1	O Estado da Bahia como território de grande densidade religiosa	310
<b>8</b>	<b>Referências</b>	<b>313</b>
<b>9</b>	<b>APÊNDICES</b>	<b>325</b>
<b>10</b>	<b>ANEXOS</b>	<b>333</b>

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Viabilização da coleta de dados.....	101
Figura 2: Região Sudoeste dos Estados Unidos da América.....	120
Figura 3: Áreas de Propriedade Federal e de Proteção Ambiental no Novo México.....	121
Figura 4: Interior da Catedral Basílica de São Francisco de Assis. Esq.: 'Ristras' de pimenta no candelabro. Dir: pintura com desenhos geométricos de inspiração Nativo-Americana.	130
Figura 5: San Miguel Mission.....	131
Figura 6: Escada Milagrosa - Loretto Chappel.....	131
Figura 7: Comércio de Arte - Palace of Governors.....	134
Figura 8: Zozobra inaugurando a <i>Santa Fe Fiesta</i> .....	136
Figura 9: El Sanctuario de Chimayó. Vista do santuário com a montanha sagrada ao fundo. .....	141
Figura 10: Esq: Interior da Capela de Santo Niño de Atocha. Dir: Anúncio de restaurante local. ....	144
Figura 11: Territórios Indígenas no Novo México.....	149
Figura 12: À esquerda- Missão de San Esteban Del Rey, em Acoma. À direita - ampla vista do topo da Mesa onde localiza-se a Vila de Acoma – Sky City.....	156
Figura 13: Arte indígena vendida no IPCC.....	185
Figura 14: Indian Pueblo Cultural Center.....	190
Figura 15: Exemplo do site do NMTD registrado em fevereiro de 2011.....	203
Figura 16: Página inicial do site SFCVB - Join us for Winter Pueblo Dances – Nov 2009. .	222
Figura 17: Página inicial do site SFCVB - Ski Santa Fe is open – Fev 2010.....	223
Figura 18: Página inicial do site SFCVB - Summer Art Markets – Abr 2010.....	224
Figura 19: Página inicial do site SFCVB - Meet artists on the Edge – Jun 2010.....	225
Figura 20: Página inicial do site SFCVB - Time for fall studio Tours – Set 2010.....	226
Figura 21: Página inicial do site SFCVB - Winter Celebrations – Nov 2010.....	226

Figura 22: Página inicial do site SFCVB - Catedral Basílica de São Francisco – Fev 2011.	227
Figura 23: Sky City Cultural Center, na base da Mesa onde está o <i>Pueblo</i> de Acoma.....	243
Figura 24: ruínas de Chaco Canyon, New Mexico. <i>Kivas</i> . .....	270
Figura 25: Marcas ainda existentes da Old Santa Fe Trail. ....	282
Figura 26: comparação entre estilos arquitetônicos. ....	286
Figura 27: ciclo de desenvolvimento do turismo em territórios de grande densidade religiosa. .....	293
Figura 28: Representação do Conceito de Turismo em Territórios de Grande Densidade Religiosa.....	295

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Breve análise das publicações internacionais sobre turismo religioso. ....	32
Tabela 2: Matriz de Decisão para amparar a escolha dos casos do estudo no Novo México. ....	100
Tabela 3: Quantidade anual de visitantes no Novo México. ....	124
Tabela 4: Museus de Santa Fé. ....	128
Tabela 5: links encontrados no site do NMTD. ....	201
Tabela 6: conteúdos do site do NMTD relacionados à religião nativo-americana. ....	204
Tabela 7: conteúdos do site do NMTD relacionados à religião católica, sublinhados. ....	206
Tabela 8: organização do conteúdo da pagina inicial do site do SFCVB. ....	215
Tabela 9: Organização do conteúdo do site SFCVB relativo à diversidade cultural e religiosa. .....	216
Tabela 10: Calendário de atividades em Santa Fé. ....	228
Tabela 11: Conteúdo do site El Sanctuário de Chimayó .....	238
Tabela 12: Mapeamento das festividades religiosas nos Pueblos do Novo México. ....	251
Tabela 13: Festas de cunho religioso católico no Novo México. ....	253

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Mapa Conceitual elaborado para pesquisa. ....	79
Quadro 2: Área de investigação sobre Turismo em Territórios de Grande Densidade Religiosa. ....	92
Quadro 3: Matriz de Planejamento da Pesquisa. ....	93
Quadro 4: Detalhamento do Planejamento da Pesquisa –Coleta de Dados.....	115
Quadro 5: Mapa conceitual desenvolvido após pesquisa de campo.....	291
Quadro 6: Possíveis situações de desenvolvimento do turismo. ....	297

**LISTA DE SIGLAS**

AIPC	All Indian Pueblo Council
AT&SF	Atchison, Topeka & Santa Fe Railway
BIA	Bureau of Indian Affairs
BIE	Bureau of Indian Education
EMTURSA	Empresa de Turismo Salvador
IPCC	Indian Pueblo Cultural Center
MTUR	Ministério do Turismo Brasileiro
NAGPRA	Native American Graves Protection and Repatriation Act
NMTD	New Mexico Tourism Department
NTHP	National Trust for Historic Preservation
OIA	Office of Indian Affairs
OMT	Organização Mundial do Turismo
ORP	Ópera Romana de Peregrinações
PRODETUR	Programa de Desenvolvimento do Turismo
SALTUR	Salvador Turismo
SCCC	Sky City Cultural Center
SFCVB	Santa Fe Convention and Visitors Bureau
SWAIA	Southwestern Association for Indian Art
UNWTO	United Nations World Tourism Organization

## 1 Introdução

Nas últimas décadas, o entendimento de que o turismo é uma atividade econômica com potencial para promover o desenvolvimento dos territórios vem sendo fortalecido, especialmente naqueles destinos com grandes populações de baixa renda, e particularizados por culturas ‘exóticas’ ou que possuem riquezas naturais quase intocadas. A Organização Mundial do Turismo das Nações Unidas entende que o turismo deve estar orientado para contribuir com o desenvolvimento econômico, compreensão internacional, paz, prosperidade, e respeito universal pela liberdade e observância dos direitos humanos para todos, sem distinção de raça, sexo, idioma ou religião (UNWTO, 2009).

No Brasil, o turismo é concebido como uma atividade econômica cujo potencial para gerar receitas financeiras vem sendo associado à possibilidade de conhecer as ricas paisagens naturais e vivenciar a diversidade das culturas do país. Este entendimento fundamenta os esforços do setor público e privado empreendidos nas diversas regiões, seja através da criação de programas governamentais de fomento para atividade turística, mobilização de recursos financeiros, ou da legitimação de instituições de ordenamento do turismo. Com base nisto, o Departamento de Planejamento e Avaliação do Ministério do Turismo declara ter adotado um modelo de gestão turística descentralizado, executado por meio de macro-programas que desenvolvem ações em parceria com órgãos públicos e empresas privadas. Este modelo é orientado por um pensamento estratégico de desenvolver a atividade turística de forma sustentável para gerar divisas, empregos, e incluir as comunidades e territórios nos processos de produção e consumo do turismo. Além de desenvolver uma oferta para turistas nacionais e internacionais, esta estratégia estaria centrada na promoção da **diversidade histórica e cultural** do país, criando e fortalecendo uma marca ‘brasilidade’ (MTUR, 2009).

Em acordo com o modelo de gestão nacional, o Estado da Bahia vem adotando nos últimos anos o turismo como uma das principais estratégias de desenvolvimento territorial. Esta estratégia considera a riqueza da sua paisagem natural, e entende que se trata de uma atividade econômica com grande capacidade de gerar empregos. Diante disto foi elaborado o Programa de Desenvolvimento do Turismo (PRODETUR), macro-programa mobilizado sob liderança do Governo da Bahia, e no qual este estado inseriu-se ainda na década de 1990, captando recursos financeiros nacionais e internacionais. Através da definição de pólos de turismo estratégicos no litoral e no interior do Estado, investiu-se em infra-estrutura,



principalmente de acesso aos atrativos turísticos. Divulgaram-se os destinos de ‘sol e praia’, culturais e de ecoturismo. A Bahia passou a receber mais turistas desde então, como um dos resultados destes esforços.

Em relação à construção social, trata-se do estado brasileiro com maior população afro-descendente fora do continente Africano. Em terras baianas encontraram-se, no passado, as populações Nativas Indígenas com as populações Africanas e Européias (especialmente portugueses e espanhóis) que trouxeram sua cultura, seus valores e modos de vida e de produção rural, contribuindo para o que hoje é uma cultura muito particular, e que traduz a miscigenação social neste território. O encontro de diversas culturas ocasionou uma riqueza material e imaterial singular que tem atraído turistas nacionais e internacionais em busca de uma vivência autêntica da cultura local baiana. Todos os visitantes entram em contato com um território que expressa elementos de sua trajetória histórica de diversas formas intensas, e assim o turismo pauta-se fortemente na experimentação da diversidade cultural modelada no tempo.

A busca pela vivência das culturas ‘exóticas’ não é característica da Bahia ou do Brasil, mas vem inscrevendo-se sob a rubrica de turismo cultural e, em todo o mundo, é crescente o número de visitantes que mobiliza. Alguns dos destinos turísticos mais visitados no mundo possuem atrativos culturais que estão relacionados à religiosidade. É o caso da Catedral de Notre Dame e da Basílica de Sacre Coeur em Paris, o Vaticano na Itália, Abadia de Westminster na Inglaterra, a Basílica de Santa Sofia na Turquia, a Cidade de Jerusalém em Israel, Meca na Arábia, o Templo de Angkor Wat no Camboja, as Estupas no Nepal, o Palácio de Potala no Tibete, Ruínas de Tiwanaku na Bolívia, ou os Moais na Ilha de Páscoa. Estes poucos exemplos revelam que **turismo** e a **expressão da dimensão religiosa** das culturas são dinâmicas sociais que se entrelaçam fortemente nos territórios.

Se nos destinos mais visitados no mundo a particularidade cultural está fortemente associada à religiosidade, ao sincretismo religioso, à materialidade dos artefatos sagrados, rituais, totens e templos pelos quais as diversas religiões ganham expressão, isto também pode ser notado na Bahia. Como exemplo, em Salvador os turistas navegam pela Baía de **Todos os Santos**, atravessam-na até **Bom Despacho**, compram **balangandãs**, colares de miçangas/**guias**, esculturas de **caboclos** e imagens de **orixás** no Mercado Modelo, visitam a Feira de São Joaquim onde são vendidos os elementos para preparação dos **rituais de candomblé**, adentram algumas das mais de 360 **igrejas católicas** (muitas de estilo barroco colonial), participam da **Festa de Iemanjá**, de **Santa Bárbara (Iansã)**, da Lavagem das

escadarias da **Igreja do Senhor do Bomfim** (EMTURSA, 2010). Comem **acarajé, vatapá, caruru**, e outras tantas **comidas de “Santo”**. E existem ainda aqueles poucos que encontram os caminhos dos **Terreiros de Candomblé**, e descobrem seus orixás através dos jogos de adivinhação e dos búzios. Turistas voltam para casa com seus desejos bem amarrados nas fitinhas do **Senhor do Bomfim**. Na maioria das vezes, sequer percebem que consumiram uma diversidade de elementos religiosos. Interagiram com uma totalidade religiosa presente no território, de natureza sincrética, síntese da tolerância e resistência das religiões. A religiosidade, a sacralidade e as crenças aparentemente expressam-se neste território de forma muito particular.

Os principais templos visitados pelos turistas são igrejas católicas, que representam uma parte do patrimônio histórico tombado na cidade de Salvador, e em muitas cidades de toda Bahia. Além destes templos, outro traço cultural é a presença das baianas de acarajé pelas ruas, cuja devoção aos seus orixás é parte indissociável das suas atividades comerciais. A cidade possui 19 Terreiros de Candomblé tombados como patrimônio cultural e aproximadamente 2000 outros cadastrados (SALVADOR, 2011), e que estão em atividade mantendo a cultura do Candomblé viva. No entanto, o turismo oficial baiano segue orientado por estratégias de segmentação de mercado genéricas, pautadas em definições como: turismo de sol e praia, turismo cultural, ecoturismo, turismo de eventos.

Ao que parece, as estratégias de turismo na Bahia, embora visem enfatizar a riqueza natural e cultural, são desvinculadas da riqueza territorial relacionada à religiosidade - daquilo que define e diferencia suas identidades e traduz-se de forma tão evidente nas diversas dimensões sociais: na culinária, na arquitetura, nas celebrações, nos adornos pessoais, nos *souvenirs*. Além disto, dentre as informações que o turista recebe sobre o lugar que está visitando, são raras aquelas que explicam a formação religiosa da Bahia, ou sequer reconhecem os sincretismos (Anexo 6). Basta navegar no *site* oficial do turismo<sup>1</sup>. Embora haja imagens associadas à religiosidade sincrética na página inicial, não há, por exemplo, qualquer referência ao Candomblé como matriz religiosa presente no território (ver Anexo 14). Tão menos orientações para a visitação de algum dos muitos Terreiros de Candomblé tombados como patrimônio cultural. Sobre as religiões indígenas ancestrais que são parte da construção cultural na Bahia, não existe qualquer menção às suas contribuições para aspectos da religiosidade e da cultura local. Ao narrar para os turistas que a história da Bahia inicia-se com a chegada dos conquistadores portugueses, isto já revela que a história ancestral do Brasil

---

<sup>1</sup><http://www.turismo.salvador.ba.gov.br/>

foi abandonada. Isto parece estar distante da estratégia do Ministério do Turismo de promover a diversidade histórica e cultural do país.

Sobre o turismo em relação às culturas religiosas, aquilo que é definido como turismo religioso (Anexo 7), é na verdade imediatamente associado com a visitação de templos católicos, que são apenas parte das identidades religiosas na Bahia. Mas este viés não é constricto ao Estado:

Esses roteiros, entre tantos outros, estão no catálogo da Ópera Romana de Peregrinações (ORP), a agência de viagens oficial do Vaticano. A instituição, que existe há 76 anos, apenas em 2010 reconheceu o Brasil como roteiro internacional de turismo religioso. O acordo foi firmado nesta semana no Palácio Vicariato, na Cidade do Vaticano, durante encontro do ministro do Turismo, Luiz Barreto, com o administrador da agência, o padre Caesar Atuire. Esse reconhecimento poderá atrair para o país parte dos cinco milhões de europeus que todos os anos viajam pela agência do Vaticano. [...] No futuro, o Ministério do Turismo vai trabalhar pela inclusão de Juazeiro do Norte, no Ceará, que recebe por ano dois milhões de seguidores do Padre Cícero; Nova Trento, em Santa Catarina, para onde 30 mil católicos vão todos os meses rezar no santuário dedicado a Madre Paulina, e a Região das Missões, no Rio Grande do Sul. (VIOTTO, 2010).

Se no mundo, tantos destinos turísticos possuem dentre os atrativos mais visitados aqueles relacionados às religiões, sob a insígnia de turismo religioso os casos frequentemente estudados no Brasil direcionam-se para as expressões religiosas de cunho católico: Santuário de Nossa Senhora de Aparecida (SP), Procissão do Círio de Nazaré (PA), Peregrinação de Padre José de Anchieta (ES), Lavagem das Escadarias da Igreja do Senhor do Bonfim (BA), Festa de Bom Jesus dos Navegantes (BA, ES, MA, RJ), Festa do Divino (diversos estados), Ternos de Reis (principalmente no nordeste). Isto causa a impressão de que as outras matrizes religiosas, como a africana ou indígena, não tenham sido percebidas como igualmente relevantes na construção das identidades religiosas brasileira. Estas asserções iniciais revelam que o conceito de turismo religioso no Brasil parece aplicar-se apenas ao turismo em relação à religião católica.

A forte presença de elementos das diversas expressões religiosas por um lado, e a ausência destes elementos na promoção do turismo e nas reflexões sobre turismo por outro, permitem suspeitar que o aspecto cultural religioso do turismo, especialmente na Bahia, é enfatizado de forma limitada ou enviesada para consumo turístico, ainda que a diversidade seja uma grande riqueza reconhecida em termos de patrimônio cultural. Esta limitação confronta um dos principais apelos daquela atividade turística incentivada pelos organismos

federais de gestão do turismo, que é a ênfase nas particularidades culturais para atrair turistas. Identificada esta aparente controvérsia, surge a inquietação: por que isto acontece? Por que turismo e identidades culturais religiosas estariam desvinculados na Bahia? Quem está falando de qual cultura religiosa para o turismo?

Para resolver esta controvérsia que está fundamentada nas relações entre desenvolvimento do turismo e identidades religiosas no território, esta pesquisa apresentará a exploração realizada nos estudos existentes sobre a temática, que apontarão tendências e lacunas nas reflexões direcionadas para a mesma. Verificará em estudos de caso sobre turismo e religiões no Brasil e na Bahia, se de fato ocorre a predominância daqueles relacionados à manifestações da religião Católica. Também apontará como esta temática vem crescendo nas publicações sobre turismo no mundo, e como os temas recorrentes sobre conflitos de interesses entre instituições religiosas e instituições de planejamento de turismo delatam a presença de relações de poder através do turismo.

As explorações apontarão ainda, que é nos campos da geografia e da antropologia que muitos estudos sobre turismo e religiões são desenvolvidos. Assim, este trabalho mobilizará conceitos bastante conhecidos – como o de turismo religioso e turismo cultural –, para tentar explicar as relações entre turismo e identidades religiosas. O contexto que moldou os conceitos de turismo religioso habitualmente pressupõe o alinhamento entre a fé do turista e a sacralidade do lugar visitado, como é o caso das grandes peregrinações no mundo<sup>2</sup>. No entanto, outros estudos<sup>3</sup> apontam que um número crescente de visitantes a templos sagrados não está ali devido à sua prática religiosa. São curiosos e interessados na diversidade religiosa, mais do que peregrinos mobilizados por suas crenças.

No caso do turismo na Bahia, o mesmo pode ser verificado. Turistas acessam elementos das três matrizes religiosas, seja porque assim o escolheram, ou porque simplesmente a expressão da diversidade religiosa aflora no cotidiano do lugar visitado, mas não necessariamente porque tenha existido prioritariamente qualquer motivação religiosa na escolha do destino turístico. As considerações intrínsecas aos conceitos disponíveis na literatura que relaciona turismo e identidades religiosas é que limitam as explicações para as inquietações originadas no caso do turismo na Bahia. Diante disto, este estudo enfrentará os desafios de esculpir um conceito próprio: o de **turismo em territórios de grande densidade religiosa**, que desassocia a necessária ligação entre a fé do turista e a sacralidade do local

---

<sup>2</sup> Conforme aponta Souden (2001).

<sup>3</sup> Silveira (2003).

visitado considerado nos conceitos de turismo religioso e peregrinação.

Conforme será apresentado, o conceito elaborado especialmente para este estudo ajudará a refinar e delimitar as inquietações colocadas anteriormente. Pretende-se responder efetivamente à seguinte questão: **Por que o turismo em territórios de grande densidade religiosa nem sempre se desenvolve em relação às identidades religiosas?** Desta forma ficará mais evidente que, ainda que a religiosidade com base em diversas matrizes religiosas seja muito expressiva no território da Bahia (e em outros territórios), e que grande parte do consumo turístico esteja naturalmente pautado nestas identidades religiosas, nem sempre a gestão do turismo ressalta estas características nas possibilidades desenhadas para promover o turismo e a vivência turística. O conceito proposto, além de permitir um refinamento das inquietações originadas nas percepções sobre o turismo na Bahia, direcionará a pesquisa para elementos de gestão da atividade, e resultará na abstração teórica que possibilitará investigar outros destinos turísticos que também poderão ser entendidos como ‘territórios de grande densidade religiosa’.

De posse destas considerações, o estudo partirá para a busca de outros casos semelhantes no mundo que possam iluminar as relações entre desenvolvimento do turismo e identidades religiosas no território. Recorrerá ao caso do turismo no Novo México, um dos estados da Região Sudoeste dos Estados Unidos da América. Conforme será apresentado, no Novo México, além do turismo ser uma das principais atividades econômicas, o estado é conhecido como um destino turístico que possui culturas bastantes ‘exóticas’<sup>4</sup>. Embora não seja um destino de turismo religioso, apresenta uma trajetória histórica de miscigenação complexa entre diversas religiões, especialmente as Nativas Indígenas e o Catolicismo. A intensa expressividade material e imaterial da cultura religiosa dos diferentes grupos sociais Nativo-Americanos, Espanhóis e Anglo-Saxões que ocuparam o território ao longo do tempo é vivenciada através do turismo (Anexo 13). São grandes encontros religiosos e rituais indígenas abertos à visitação, peregrinações católicas, festas populares inter-étnicas, mercados de arte, igrejas, catedrais, templos e ruínas ancestrais Nativas que revelam a densa religiosidade presente no Novo México. Mas ao contrário do caso da Bahia, no Novo México a vivência turística contempla as diversas matrizes religiosas. A preocupação com os efeitos do turismo sobre as religiões é constante.

Tendo encontrado outro território ‘de grande densidade religiosa’, mas onde o turismo desenvolve-se de forma diferente do caso da Bahia, cria-se a possibilidade de compreender

---

<sup>4</sup> muitas vezes associada ao mito do ‘velho-oeste’.

outras formas de relações entre desenvolvimento do turismo e identidades religiosas. As explicações que se pretende construir estarão orientadas para os seguintes pressupostos: 1) de que o turismo em territórios de grande densidade religiosa nem sempre desenvolve-se em relação às identidades religiosas porque nem sempre os organismos de gestão do turismo capturam a densidade religiosa do território, ignorando ou dispensando o potencial das culturas para promover uma melhor vivência turística; 2) de que o turismo em territórios de grande densidade religiosa nem sempre desenvolve-se em relação às identidades religiosas porque as dinâmicas de poder entre religiões interferem no desenvolvimento do turismo, nem sempre de forma a favorecer a expressão das diversas identidades religiosas, podendo limitar a vivência turística em relação ao reconhecimento da densidade religiosa que caracteriza o território.

O estudo do caso do Novo México atenderá ao objetivo de explicar o processo de desenvolvimento do turismo em relação às identidades religiosas nos territórios de grande densidade religiosa ao manter sob foco aquelas práticas de turismo que ocorrem no âmbito dos organismos locais de gestão, e que estão relacionadas às identidades religiosas do Novo México. Fortalecerá a tese que o desenvolvimento do turismo em territórios de grande densidade religiosa está relacionado à habilidade que seus organismos de gestão têm para capturar as formas de expressão das identidades religiosas, que foram modeladas na trajetória histórica através de formas de resistência às dinâmicas de afirmação de poder, e apresentá-las para o visitante.

Inicialmente a idéia era desenvolver simultaneamente, e de forma comparada, os casos da Bahia e do Novo México. Sendo o Novo México um caso extremamente bem sucedido na gestão de seus atrativos culturais religiosos em conjunto com as comunidades locais, imaginava-se, por contraste, poder explicar possíveis limitações do caso baiano. O caso do Novo México acabou demonstrando-se mais elucidativo e expressivo das relações entre desenvolvimento do turismo e identidades religiosas do que era esperado, e bastante adequado para a operacionalização e o aperfeiçoamento do conceito proposto. No entanto, com intuito de desvelar as complexas relações buscadas, demandou o empreendimento de maiores recursos de pesquisa para amparar as investigações que precisavam tornar-se cada vez mais profundas e detalhadas. Isto resultou na consolidação do turismo no Novo México como caso central a esta pesquisa, mas também na necessária exclusão do caso da Bahia de seu escopo. Possíveis análises sobre o desenvolvimento do turismo na Bahia serão apresentadas no capítulo conclusivo, e poderão ser retomadas num futuro próximo, como desdobramento, e à

luz dos resultados desta pesquisa.

### **1.1 Pertinência e delimitações da pesquisa**

Há algum tempo o turismo associado à idéia de experimentação cultural tem despontado no mundo como uma das modalidades mais dinâmicas do ponto de vista da demanda (SENTÍAS, 2006). Esta natureza de turismo, em tese, desenvolve-se sobre as bases do restabelecimento dos vínculos identitários territoriais e valorização cultural para diferenciação e posicionamento de um dado produto. No Brasil, contudo, país de proporções continentais, ainda é incipiente o processo de reconhecimento das diversas culturas existentes, das diversas possibilidades de interpretação dos territórios para o turismo.

A pertinência desta pesquisa justifica-se pela possibilidade de construir e aperfeiçoar através de estudos de caso (presente, e futuros), um conceito que sugere uma perspectiva renovada para a gestão do turismo: trata-se de uma abordagem desenvolvida a partir do olhar para o território, e que explicitará as relações de poder envolvidas na atividade turística, apontando também para as conseqüências da implicação da diversidade cultural religiosa nos discursos dos organismos de gestão para o desenvolvimento do turismo.

Esta pesquisa demonstrará que no caso do Novo México o reconhecimento das diversas matrizes religiosas pode ser um catalisador da atividade turística, além mostrar os possíveis benefícios (não restritos aos financeiros) para as populações locais. Apontará ainda como e porque os diferentes organismos de gestão do turismo possuem um papel central e inalienável neste sentido.

A compreensão sobre as relações entre turismo e identidades religiosas favorecerá ainda a compreensão de processos de transformação cultural através do turismo, o que pode fundamentar escolhas estratégicas mais eficazes no sentido de preservar culturas, ou compreendê-las para ponderar os impactos (como processos de descaracterização ou desaparecimento de culturas religiosas) gerados pela atividade turística. Decorrerá daí a importância de compreender concepções, mecanismos, instrumentos e contextos de gestão do turismo atentos para os subliminares traços de identidade territorial.

Por fim, o estudo do caso do turismo no Novo México inspirará reflexões sobre gestão do turismo na Bahia, inclusão e exclusão da diversidade cultural, e como isto está relacionado à própria trajetória histórica do território, e como os discursos institucionais podem ser um importante mecanismo de mitigação da possível exclusão cultural.

Portanto, em torno do eixo das relações entre turismo e identidades religiosas esta pesquisa mobilizará conhecimentos a respeito das relações de poder entre religiões, e também destas relações com os processos de planejamento e gestão do desenvolvimento do turismo. Desta forma, pretende contribuir para a ampliação e aprofundamento do corpo teórico no campo dos estudos sobre turismo e identidades religiosas apontando para elementos que substanciem processos de gestão para o desenvolvimento da atividade.

Embora muitas pesquisas e conceitos desenvolvam-se na esfera dos mercados turísticos, esta pesquisa optou por não realizar suas análises e interpretações a partir do olhar do marketing por alguns motivos. O primeiro vem da constatação de que esta é a abordagem mais recorrente, e já existem muitos trabalhos replicando modelos de análise e conceitos de marketing (conforme será apresentado no capítulo seguinte). Outro motivo tem raízes no entendimento de que os instrumentos de marketing para divulgação de um destino turístico devem estar amparados em uma construção reflexiva mais profunda. É esta reflexão que o estudo pretende desenvolver a partir do olhar para o território, anterior ao foco no desenvolvimento de um produto turístico. Além disto, os objetivos do campo do marketing são, de maneira geral, os estudos sobre segmentação de mercado, percepção do consumidor e desenvolvimento de instrumentos de coleta destes dados, o que se distancia dos objetivos desta pesquisa, focada nas relações entre turismo e identidades religiosas no território. De toda forma, o fato desta pesquisa pensar sobre os elementos de planejamento do turismo, naturalmente trará algumas informações que tangenciam o campo do marketing, o que é positivo para a interdisciplinaridade na qual a pesquisa navega.

## **1.2 Estrutura do trabalho**

Este estudo está estruturado em seis capítulos, além deste de natureza introdutória. O capítulo 2 consiste no capítulo de aportes teóricos para a tese. Inicialmente apresenta as explorações nos estudos já realizados na vertente entre turismo e religiões. Aponta tanto os principais campos do conhecimento que contribuem para as reflexões que serão desenvolvidas, como também lacunas teóricas nas reflexões sobre turismo e religiões. Dialoga com os conceitos de turismo religioso e peregrinação apresentados por Silveira (2003), Sentías (2006) e Burns (2002), e turismo cultural (SECALL, 2002; BRUNER, 2005; PHILLIPS e STEINER, 1999, MCKERSHER e DUCROS, 2002; GMELCH, 2004) evidenciando por que não são adequados ao estudo proposto. Agrega as reflexões de



Rosendahl (1999; 2002) e Claval (1999) que sistematizaram ainda na década de 1990 estudos sobre o sagrado e o espaço, colocando num mesmo corpo analítico as temáticas tradicionais dos campos da geografia e da antropologia. O capítulo finaliza-se apresentando a definição do conceito de turismo em territórios de grande densidade religiosa, bem como suas dimensões analíticas.

O capítulo 3 apresenta os aspectos metodológicos desta pesquisa. Além dos elementos estruturantes, evidencia afinidades paradigmáticas, os caminhos que apontaram para a escolha do estudo de caso único como estratégia principal, bem como detalhes sobre os procedimentos de pesquisa de campo.

Os três capítulos seguintes são eminentemente empíricos. O capítulo 4 Apresenta o turismo no Novo México mostrando as características do turismo em um território de grande densidade religiosa. Evidencia as particularidades dos atrativos turísticos relacionados às identidades religiosas no território e dos destinos turísticos constituídos por territórios tribais Nativo-Americanos – os *Pueblos*. A expressão material e imaterial das religiões católica e nativas amalgamadas em muitas esferas da vivência turística enseja a compreensão do conceito proposto.

O capítulo 5 aprofunda a compreensão sobre o turismo no Novo México. De caráter descritivo-analítico, apresenta a história do turismo moderno no Novo México, que se inicia com o mito do ‘velho-oeste’, passa pela transformação do imaginário sobre o Índio Americano, e resulta na conformação de alguns dos principais organismos de gestão do turismo em territórios tribais e não-tribais. Analisa as práticas de gestão e evidencia como os organismos de gestão capturam a densidade religiosa presente no território e acabam por constituir-se em mecanismos de educação para o turismo no Novo México.

O capítulo 6 também é de caráter descritivo-analítico e aprofunda ainda mais as investigações sobre as relações entre turismo e identidades religiosas. Realiza uma imersão na história das religiões no Novo México desde tempos imemoriais, antes mesmo da chegada dos conquistadores espanhóis, deixando mais claros os processos de sincretismo, de resistência, afirmação e expressão das religiões Indígenas Americanas e o Catolicismo no território. Transparece as dinâmicas de poder entre religiões, que são elo fundamental para a compreensão das relações entre turismo e identidades religiosas.

Finalmente, o sétimo capítulo é de natureza conclusiva. Recupera os principais achados de pesquisa apresentados ao longo do trabalho, e, retornando ao movimento de

abstração, aperfeiçoa o conceito de turismo em territórios de grande densidade religiosa desenvolvido na tese. Elabora representações de modelos teóricos a partir dos conhecimentos gerados através do estudo, especialmente sobre o conceito proposto e sobre a gestão do turismo. A tese do estudo é comentada, e são tecidas algumas ressalvas e possibilidades de desdobramentos em pesquisas futuras sobre turismo e identidades religiosas.

## 2 O Turismo em Territórios de Grande Densidade Religiosa

Mobilizada pelas inquietações em torno das relações entre turismo e as identidades religiosas, esta pesquisa buscou esclarecimentos teóricos em campos correlatos, como as idéias desenvolvidas sob o conceito de turismo cultural, turismo de peregrinação, e turismo religioso. Conforme será apresentado, estes conceitos demonstraram lacunas em relação às percepções sobre desenvolvimento turístico e religiões no território. Isto apontou para a necessidade de construir um conceito próprio, e mais elucidativo para esta pesquisa.

Diante disto, a evolução deste capítulo teórico ocorre num movimento cíclico que articula reflexões teóricas com algumas percepções empíricas. Retrata um amálgama de idéias cujas raízes estão situadas: a) no campo da geografia<sup>5</sup>, de cunho naquilo que foi denominado paradigma humanista do saber geográfico (marcos da geografia cultural), amparando as reflexões sobre espaço, território, e sacralidade; b) concepções de gestão na relação entre turismo e cultura; c) no campo da antropologia e o debate sobre turismo, cultura e patrimônio cultural. O capítulo é orientado para a construção do conceito de ‘turismo em territórios de grande densidade religiosa’, trazendo também idéias relacionadas à gestão do turismo nestes territórios.

O percurso do capítulo inicia com explorações iniciais nos estudos realizados nesta temática no Brasil e no mundo, para em seguida mobilizar aportes teóricos e proceder à esculptura do conceito próprio, apontando as insuficiências daqueles já existentes. Em seguida mobiliza diversos conteúdos que permitem o adensamento do conceito proposto e finaliza com o ensaio de um mapa conceitual modelado especialmente para esta pesquisa.

---

<sup>5</sup> A geografia mantém a tradição de trabalhar com escalas que valorizam algumas temáticas, por exemplo, a escala global valorizando uma geografia positivista que procurava grandes relações entre grandes ordens de fenômenos. A escala nacional, no momento em que se valorizavam os limites do Estado-nação, tratados como limites definitivos das diferenças de poder. A escala regional quando houve a necessidade de diferenciar espaços no interior dos Estados modernos. Neste caso, a geografia chegou a englobar descrições da relação entre cultura e solo dentro destas unidades regionais. Recentemente, a escala local passou a deter relevância na geografia de abordagem humanista e da compreensão que permite sobre a dimensão vivida no espaço. No entanto, o local não é equivalente ao ‘detalhe’, alerta o autor: “e tampouco a menor expressão possível de um mesmo fenômeno” (GOMES, 2001, p. 107).

## 2.1 Explorações iniciais

Conforme foi apresentado na introdução, o estudo do turismo na perspectiva deste trabalho estaria englobado na interface entre as temáticas do turismo religioso e turismo cultural. Uma exploração sobre a presença destes temas nos periódicos disponibilizados no Portal de Periódicos da Capes, e em periódicos de turismo de abrangência internacional foi realizada. Tal exploração teve a finalidade de apontar caminhos para o desenvolvimento desta pesquisa, bem como favorecer a delimitação do objeto de estudo, proporcionar um aprofundamento das reflexões sobre os possíveis enfoques teóricos, e trazer inspirações.

No portal de periódicos da Capes, pesquisando através dos termos conjuntos ‘turismo religioso’, encontraram-se 76 teses e dissertações defendidas, dentre as quais esta exploração destaca as publicadas mais recentemente, entre os anos de 2006 a 2008. Duas teses estudam casos de romarias, como a tese de Magalhães (2007) cujo objeto é a Romaria em homenagem à São Francisco das Chagas, em Canindé-CE, com o enfoque da vertente cultural nos estudos geográficos; e a tese de Pinto (2006) que trata de aspectos históricos, urbanos e o perfil do romeiro em Aparecida do Norte –SP com objetivo de compreender os elementos que fortalecem o turismo religioso nos territórios, uma tese cujo enfoque analítico está situado no campo da geografia. Também com seu objeto de estudo definido por santuário, encontra-se a tese de Marinho (2008), que estuda o turismo no santuário de São Severinho, no município de Paudalho – PE. Esta tese, cuja abordagem é da geografia humana, estuda os deslocamentos espaciais entendidos como parte de uma rede geográfica do sagrado, que interliga diversos centros de devoção naquele estado.

A tese de Freo (2007) tem cunho no campo da administração, entrelaçando as temáticas de planejamento estratégico, desenvolvimento territorial e turismo para estudar a região do médio alto Uruguai, evidenciando a necessidade de uma forma de planejamento regional que integre trade turístico, governo e comunidade, através de formas cooperativas para organização do segmento turístico.

As teses de Santos (2006) e Castro (2008) têm em comum o fato de estudarem territórios urbanos, especialmente os centros históricos, no primeiro caso, do município de Olinda – PE, e no segundo, da São Luiz do Paraitinga –SP. Enfocam uma aglomeração do que se denomina turismo histórico, artístico, religioso e cultural, e os impactos que estas atividades trazem para estes espaços urbanos.

As teses apresentadas até agora trazem algumas revelações como: a recorrência das

abordagens geográficas para tratar do turismo religioso; a possibilidade das contribuições do campo da gestão para o turismo religioso já que esta perspectiva ainda não é muito encontrada; a interdisciplinaridade entre cultura-geografia-gestão, como enfoque para o estudo do turismo nos territórios; a esfumada fronteira entre cultura e religião quando se estuda o turismo nestes territórios específicos.

Realizando nova pesquisa no banco de teses da Capes, agora com o conjunto de termos: ‘turismo cultural’, encontramos 575 teses e dissertações. Refinou-se a pesquisa através dos termos conjuntos: ‘turismo cultural desenvolvimento territorial’, a partir da qual foram encontrados 30 resultados. Destes resultados surgem duas novas constatações: a primeira é que foram encontrados alguns estudos sobre o desenvolvimento do turismo em territórios indígenas (JESUS, 2004; LACERDA, 2004; OLIVEIRA, 2007) e cujas temáticas perpassam: a degradação da cultura indígena relacionada à ocupação territorial e à presença do turismo como equivocado ideário da sustentabilidade entre etnias locais; os limites da estratégia de turismo para promoção do desenvolvimento territorial; as possibilidades de protagonismo das comunidades indígenas locais no desenvolvimento do turismo e do território; as manifestações culturais e os artefatos como produtos para o mercado turístico, e este mercado garantido a sobrevivência da cultura indígena; o mercado turístico construindo a elevação da auto-estima dos Índios para venda de artesanato e para constituição de multiterritorialidades turísticas. Os territórios de pesquisa foram as nações indígenas Guarani-Kayowá/Ñandeva e a Aruak-Terena no estado do Mato Grosso do Sul e o Tocantins com nação indígena Krahô.

A segunda constatação é sobre a ocorrência de três estudos, dentre os trinta, sobre turismo cultural na Bahia. A tese de Lessa (2007) enfoca ameaças à sociobiodiversidade da zona estuarina da Costa do Dendê, e cuja diversidade cultural é caracterizada pela presença de comunidades de pescadores artesanais e quilombolas. Análises cunhadas no campo da geografia apontaram a disputa por espaços e recursos entre comunidades tradicionais gerando conflitos culturais, e requerendo políticas públicas participativas e integradas para a gestão do território (LESSA, 2007). A tese de Sotratti (2005), também no campo da geografia, tece reflexões sobre as “As Ladeiras do Pelô” e a definição de produtos turísticos, abordando estratégias de requalificação urbana e sua associação com interesses de grupos econômicos e sociais situados nas escalas local e global. Foi constatada a reação da população local a este processo de turistificação incorrendo na formação de novas territorialidades imbuídas de dinâmicas sócio-espaciais com lógicas de conflitos próprias (SOTRATTI, 2005). O terceiro

estudo (PEREIRA, 2008) é um trabalho interdisciplinar que procura entender como a ampliação dos complexos hoteleiros na Costa dos Coqueiros associada às políticas públicas que trazem ‘um discurso’ da sustentabilidade modificam a paisagem no que se refere aos seus valores naturais e culturais.

Até então, a pesquisa exploratória vem revelando que: 1) ainda que timidamente, os territórios indígenas brasileiros estão vivenciando o turismo, e há algumas pesquisas neste sentido; 2) as abordagens da geografia parecem prevalecer nos estudos sobre turismo, cultura e desenvolvimento territorial; 3) embora a Bahia seja um território projetado no mercado turístico por sua riqueza na diversidade cultural, ainda há poucas reflexões sistemáticas neste binômio cultura-turismo no território da Bahia.

Realizada uma nova pesquisa neste mesmo banco de teses, desta vez com os termos: ‘turismo religioso Bahia’, foram encontrados cinco estudos (dentre os 76 sobre turismo religioso mencionados anteriormente). Dentre estes, dois relacionam elementos culturais da culinária baiana e turismo (JESUS, 2002; XAVIER, 2007), um sobre impactos sociais gerados pelo turismo (AMARAL JUNIOR, 2008), e duas teses efetivamente sobre a relação entre turismo e celebrações culturais de cunho religioso. ‘A Irmandade da Boa Morte: intervenção e turistização da festa em Cachoeira.’ (CASTRO, 2005), que tece reflexões sobre rupturas e justaposições causadas pelo diálogo entre o turismo e a celebração religiosa, verificando o desenvolvimento do turismo cultural em suas várias micro-segmentações: histórica, étnica, religiosa e científica. Já ‘Cultura e Turismo na Contemporaneidade: as festas populares religiosas baianas’ (COIMBRA DE SÁ, 2007), analisa de que forma a cultura é utilizada para promoção do produto turístico baiano, e qual o papel das festas populares religiosas neste processo.

A investigação que vem sendo apresentada até o momento revela alguns pontos inspiradores para esta pesquisa: que ainda são bastante escassos os estudos desenvolvidos no Brasil, sobre o turismo religioso, principalmente no território da Bahia, e que, quando ocorrem, trazem múltiplos focos, poucas vezes complementares, o que dificulta o desenvolvimento de uma densidade reflexiva sobre a temática. Também identifica-se uma tendência (nos estudos encontrados até agora) a prevalecerem estudos de caso em que o turismo religioso está associado às celebrações e rituais de matriz religiosa católica, tendo sido encontradas em pequeno número aqueles relativos às religiões de matriz indígena e africana.

As principais revistas internacionais de abordagem interdisciplinar, ou com foco nos

estudos sobre o turismo, poderão trazer novos elementos para a modelagem desta pesquisa. Uma exploração na revista *Cross Cultural Management*<sup>6</sup> com as palavras em conjunto: *tourism* e *religion* aponta como primeiros resultados as pesquisas relacionadas à peregrinações. Recorrendo ao site da *Science Direct* que disponibiliza alguns dos periódicos e artigos internacionais mais procurados no mundo, utiliza-se agora uma busca com os seguintes termos em conjunto: *'pilgrimage tourism culture territory development'*, encontrando-se algumas estatísticas interessantes: 46 artigos no periódico *Annals of Tourism Research*; 14 artigos no *Tourism Management*, 7 no *Political Geography*; 5 no *Journal of Historical Geography* e 4 no *Geoforum*. Quanto ao ano de publicação: 8 artigos em 2009; 3 em 2008; 6 em 2007; 6 em 2006 e 4 em 2005. O primeiro artigo apresentado (mais acessado) estuda o caso de Santiago de Compostela, e foi publicado em 1997. Dentre os cinco mais procurados, o mais recente, publicado no ano de 2007 (*Identity and community—Reflections on the development of mining heritage tourism in Southern Spain*), surpreendentemente também estuda o território espanhol<sup>7</sup> (BALLESTREROS e RAMÍREZ, 2007).

O periódico internacional *Tourism Management* apresentou em outubro de 2009 uma interessante lista contendo os 25 artigos mais acessados (*downloaded*) no período de um ano. Dentre os dez primeiros colocados, apenas um artigo trata da temática de turismo étnico, um sobre a relação do turismo e desenvolvimento territorial, e um sobre utilização de novas tecnologias. Todos os outros estão englobados pelo campo dos estudos de mercado (marketing, estratégia, risco e segmentação). Considerando os 25 mais acessados, continua restando apenas um com abordagem antropológica, enquanto aumenta para 17 os inseridos no campo dos estudos de mercado. Tal constatação sobre um dos principais periódicos internacionais da área desperta algumas inquietações: a escassez dos estudos que aproximam cultura e turismo que, por um lado, apontam uma importante lacuna a ser suprida, e por outro, a dificuldade de desenvolver esta perspectiva teórica na fronteira entre administração e turismo; a expressividade dos estudos de mercado, apontando uma saturação e repetitividade, e, ao mesmo tempo, a facilidade de replicar estudos de caso nesta perspectiva. Esta constatação motiva o distanciamento da pesquisa que se pretende empreender da análise de

---

<sup>6</sup> Desde já é importante mencionar que foi opção (ainda que temporariamente) não traduzir para o português: títulos de artigos, livros e periódicos, bem como citações longas. Inicialmente a preferência seria produzir um texto plenamente em português, já que a tese está sendo desenvolvida no Brasil. No entanto, entendeu-se que a tradução de alguns termos poderia mudar o verdadeiro sentido dado pelo autor, o que poderia implicar em vieses analíticos. Como o estudo foi desenvolvido parcialmente na University of New México, reforçou a escolha de manter trechos de textos nos seus idiomas originais.

<sup>7</sup> Além destes, dentre os cinco mais procurados, um estuda a peregrinação na Índia, e dois se constituem de revisões da literatura sobre a história do turismo.

mercado, e incentiva sua aproximação com as reflexões da antropologia e geografia em seu diálogo com o campo da gestão, pois, esta sim, aparentemente constitui uma lacuna.

O artigo sobre turismo étnico (YANG e WALL, 2008) foi o oitavo mais acessado pela comunidade acadêmica mundial, segundo a estatística do periódico *Tourism Management*, e parte do pressuposto que muitos países incentivam o turismo étnico como forma de preservar a identidade territorial e promover o desenvolvimento econômico, e que, embora uma ampla literatura tenha sido desenvolvida para avaliar os impactos na cultura, pouco tem sido realizado para efetivamente planejar este tipo de turismo. Os autores examinam aspectos sócio-culturais para propor estratégias para o desenvolvimento do turismo étnico, a partir do estudo do caso de Xishuangbanna, Yunnan Province na China. Para tanto desenvolvem uma estrutura conceitual própria que traduza as interações entre: governo, investidores do turismo, minorias étnicas e turistas. Concluem que as tensões entre interesses identificadas são sintomáticas nestas práticas de turismo, e que não podem ser eliminadas, mas podem ser entendidas, facilitando o planejamento e a gestão do turismo. Este artigo mantém uma forte analogia com o que está sendo modelado para esta pesquisa.

Em julho de 2010, dentre os 25 artigos mais acessados no periódico *Tourism Management*, apenas um artigo (CHOI E SIRACAYA, 2010) com temática correlata tratava de indicadores de sustentabilidade para gestão de turismo de base comunitária. Em dezembro de 2010 esta lista já não continha nenhum acesso a artigos relacionando turismo, identidades, cultura, ou desenvolvimento territorial. A ênfase passou a recair sobre a utilização de tecnologias de comunicação para gestão do turismo – como redes sociais virtuais –, e as sempre presentes perspectivas do marketing (TOURISM MANAGEMENT, 2010).

Complementando a exploração sobre as temáticas correlatas ao que este estudo propõe, realizou-se nova investigação – no *website* da *Science Direct*, que reúne os periódicos internacionais vinculados à Editora Elsevier e disponibiliza estatísticas sobre downloads nos seus artigos –, agora com os termos conjuntos: *religious tourism*. Encontraram-se 380 artigos no *Annals of Tourism Research*, 216 artigos no *Tourism Management*, 59 no *Futures*, 59 no *Geoforum* e 53 no *Cities*. Quanto ao ano de publicação, temos o seguinte:

Tabela 1: Breve análise das publicações internacionais sobre turismo religioso.

Ano	Quantidade de artigos publicados	percentual sobre o total de artigos no período 2000-2011	Crescimento percentual anual
2011 (até 15/02/2011)	97	6%	-
2010	278	18%	50%
2009	201	12%	9%



Ano	Quantidade de artigos publicados	percentual sobre o total de artigos no período 2000-2011	Crescimento percentual annual
2008	159	11%	22%
2007	150	9%	0%
2006	143	9%	29%
2005	112	7%	17%
2004	99	6%	0%
2003	94	6%	0%
2002	88	6%	20%
2001	79	5%	0%
2000	80	5%	-
Média de trabalhos entre 1991 e 1999	56	-	-

Elaboração Própria, 2009.

O número de trabalhos que tangenciam a temática de turismo e religião crescem a cada ano nos últimos 10 anos, o que aponta a relevância que o tema vem adquirindo. No entanto, quando organizados por relevância (segundo os critérios da editora), dos cinco primeiros artigos desta estatística, três foram publicados no ano de 1992 (os dois mais relevantes e o quarto mais relevante), um em 2005 e um em 2008. O primeiro mais relevante: *Religious sites as tourism attractions in Europe* (1992), identifica conflitos de interesse entre peregrinos devotos e turistas seculares na visitação de três tipos de atrativos: centros de devoção; atrativos que combinam história, arte, e belezas naturais; e festivais religiosos. A partir das análises desenvolvidas, o estudo discute estratégias para contornar problemas relativos a conflitos de interesses sugerindo algumas estratégias de gestão para minimizar estes conflitos. Mais uma vez encontram-se estudos de relevância que tratam da intersecção dos temas: conflitos de interesses; religião e grupos religiosos, e a presenç a do turismo – já percebidos em 1992, quando estudos nesta temática ainda eram menos frequentes.

O segundo artigo mais relevante, *Forms of Religious Tourism* (RINSCHEDI, 1992), traz a idéia (hoje corrente) de que a peregrinação constitui a forma mais antiga de turismo no mundo, ou seja, a motivação religiosa na história teria dado, senão origem, ao menos importância ao deslocamento hoje inscrito sob o conceito de turismo. Identifica como principais formas de turismo religioso tanto a peregrinação, como a freq entac o de conferências religiosas, ambas podendo ser de curta, média ou longa duração. As formas organizacionais deste tipo de turismo são descritas, então, a partir das características como: número de participantes; opções de transporte; sazonalidade; estrutura social. Acrescenta-se que este artigo representa bem o início das pesquisas sobre turismo religioso, mais fortemente marcadas pelas abordagens descritivas. Dentre os dez artigos mais relevantes apontados pela *Science Direct* nesta exploração, o mais recente  : *Religious Tourism and Pilgrimage*

*Management: an international perspective* (LEPPÄKARI, 2008). Mais uma vez temos as pesquisas em turismo religioso relacionadas com uma de suas manifestações: a peregrinação.

Acompanharam-se as publicações internacionais de turismo ao longo de 2009 através de *allerts*<sup>8</sup>, coletando informações sobre os estudos de casos e debates mais recentes sobre o campo interdisciplinar de intersecção entre turismo, religião, cultura e desenvolvimento territorial. Em novembro de 2009, o *Journal of Sustainable Tourism* publicou o artigo de David Weaver, intitulado: *Indigenous Tourism Stages and Their Implications for Sustainability*, que estuda a evolução da relação entre turismo e populações indígenas na Austrália, Canadá, Nova Zelândia e Estados Unidos. Define um modelo de seis estágios evolutivos: (1) controle indígena pré-europeu *in situ*; (2) exposição em estágios primordiais do colonialismo; (3) Abertura de espaços indígenas remanescentes como atrativos turísticos; (4) exibicionismo e exploração de artefatos indígenas *ex situ* representando o ponto mais baixo de controle do Índios, mas fomentando estratégias de resistência; (5) quase-empoderamento *in situ* enquanto a extensão de seus poderes em territórios previamente ocupados (6) quase-empoderamento *ex situ* e a presença de “*shadow indigenous tourism*.” O Autor discute ainda o empoderamento e a sustentabilidade bem como implicações do modelo analítico desenvolvido.

A exploração apresentada teve a finalidade de familiarização com o campo de estudo, bem como a busca de inspirações interdisciplinares, identificação de lacunas teóricas e analíticas, bem como estabelecimento do diálogo com as reflexões sobre gestão do turismo, territórios e religiões. Conforme apresentado, apontou os principais campos do conhecimento que vêm amparando o desenvolvimento de reflexões sobre turismo e culturas (geografia, antropologia), bem como a saturação de pesquisas orientadas para a compreensão do mercado turístico (no campo da gestão).

## 2.2 Familiarização com os conceitos disponíveis

As investigações preliminares motivaram a percepção de que muitos dos elementos culturais vivenciados através do turismo estavam fundamentados na religião<sup>9</sup>. Para iniciar as

---

<sup>8</sup> Os *allerts* são mecanismos disponibilizados nos referidos sítios que permitem o acompanhamento de novas publicações através de avisos recebidos por correio eletrônico.

<sup>9</sup> Os conceitos de religião e cultura mantêm relações inconstantes e mal definidas. Religião já foi entendida como cultura, como parte da cultura, como identidade, como símbolo e como condição humana. A evolução do conceito de religião e sua relação com a cultura pode ser encontrada em Montero (2006, p. 248). Neste trabalho, adota-se o entendimento de Geertz (1989): a religião como dimensão da cultura.

investigações sobre por que o turismo estaria desenvolvendo-se de forma desarticulada destes elementos culturais religiosos, recruta-se o conceito de turismo religioso, que, dentre as diversas categorizações da atividade turística, parece ser o mais pertinente para apontar a relação entre a atividade turística e as religiões.

### 2.2.1 Turismo religioso e peregrinação

Os territórios condensam construções sociais na qual a religião tem um papel importante: modela comportamentos de forma muito particular que são regulados por uma temporalidade específica, ou materializa-se através de templos, totens e artefatos que se destacam como patrimônio cultural. Em alguns destes territórios, o turismo ocorre valorizando, observando, usufruindo do patrimônio religioso, e acaba por imprimir novas dinâmicas sociais nestes lugares. Este tipo de turismo vem sendo compreendido sob o conceito de turismo religioso.

É uma forma de viagem na qual a motivação principal é a religiosa, no entanto, podem ocorrer outras motivações, tais como a curiosidade ou interesse cultural em compreender as manifestações tangíveis e intangíveis de determinada cultura religiosa. Turismo religioso é aquele empreendido por pessoas que se deslocam por motivações religiosas e/ou para participação em eventos de caráter religioso. Compreende romarias, peregrinações e visitas a espaços, festas, espetáculos e atividades religiosas (DIAS e SILVEIRA, 2003).

Neste primeiro conceito de turismo religioso o fator que diferencia esta modalidade de outras formas de turismo é a **motivação** para a viagem, de cunho religioso, seja pela adesão religiosa, seja pela curiosidade religiosa. As formas mais recorrentes pelas quais o turismo religioso se manifestaria seriam principalmente as peregrinações e participação em eventos religiosos. Andrade (1998) elabora outro conceito de turismo religioso mais amplo, e descompromissado da motivação religiosa:

É o conjunto de atividades com utilização parcial ou total de equipamentos e realização de visitas a receptivos que expressem sentimentos místicos ou suscitem fé, esperança e caridade aos crentes ou pessoas vinculadas às religiões (MEDEIROS, SILVA, A. e SILVA, V., 1998).

Neste segundo conceito a motivação da viagem importa menos do que o caráter religioso materializado nos equipamentos turísticos. É a expressão material da religião que vai despertar um sentimento de cunho religioso nos visitantes, seja porque partilham da mesma crença consubstanciada no atrativo, seja porque são sensibilizados pela expressão religiosa.

Outro conceito de turismo religioso é definido por Montaner, Antiach e Arcarons (1998), pautado na sacralidade do lugar com grande significado para uma religião:

É uma atividade turística que consiste em realizar viagens (peregrinações) ou estadas em lugares religiosos (retiros espirituais, atividades culturais e liturgias religiosas) que, para os praticantes de uma religião determinada, supõe um fervor religioso por serem lugares sagrados de veneração ou preceituais segundo sua crença (MONTANER, ANTIACH E ARCARONS, 1998).

Sob este conceito fica implícita a idéia de que o turista religioso frequenta os espaços religiosos de uma religião congruente com a sua identidade religiosa – e o deslocamento que ocorre por conta disto é que caracterizaria o fenômeno do turismo religioso.

Os conceitos de turismo religioso apresentados acima variam pouco quanto ao seu conteúdo, sempre associando a idéia de lugar sagrado, mobilidade de indivíduos e tradução da religião em elementos materiais. A idéia subliminar é a de que a motivação para o deslocamento está vinculada ao valor sagrado do destino turístico. Ou seja, os turistas fariam uma decisão sobre o destino a ser visitado, que está fundamentalmente pautada no sentimento de pertencimento a uma determinada religião, ou na curiosidade por uma religião, e o destino visitado seria a expressão desta religião.

Nestes conceitos, ficaria excluído do fenômeno do turismo religioso o deslocamento cuja motivação não foi religiosa, mas na qual o território visitado tem significado sagrado para o grupo social que lá vive. É o caso do turismo (considerado de aventura) no Himalaia. O visitante escolhe o destino pela possibilidade de realizar uma escalada nas montanhas mais altas, que são também, espaços sagrados para os aqueles que partilham do budismo. Alpinistas visitarão uma série de templos budistas, mesmo que esta não tenha sido a motivação da viagem. Comprarão bandeirinhas coloridas com mantras escritos e amarrarão junto a tantas outras no topo das montanhas, imitando o comportamento dos monges que lá vivem. Mas tais turistas não são praticantes do budismo, e não escolheram necessariamente o destino considerando (conscientemente) o valor sagrado do lugar. O conceito de turismo religioso não contempla este tipo de deslocamento.

Este seria, também, o caso de Salvador. Um grande número de turistas visita a cidade motivado pelo tipo de turismo que se denomina ‘de-sol-e-praia’, ou pelo que foi categorizado como turismo de negócios ou convenções. Embora a motivação não seja religiosa, este visitante irá contemplar as igrejas católicas, consumirá alimentos que tem significado sagrado

em outros contextos, comprará artefatos que são símbolos religiosos, ou participará de festejos de cunho afro-católico. Este deslocamento não pode ser entendido como turismo religioso.

Retomando a literatura disponível, reflexões mais amplas sobre turismo religioso são desenvolvidas a partir da observação do fenômeno da peregrinação como principal manifestação do turismo religioso. Tanto o turismo como as peregrinações religiosas são definidas pela mobilidade - pessoas em trânsito -, e, por isto, a peregrinação acabou por ser a identificação mais óbvia que inspirou os conceitos primordiais de turismo religioso.

A peregrinação é definida correntemente como uma viagem a lugares sagrados assumidas com intenção de conquistar o mérito espiritual, cura, ato de penitência ou agradecimento (HOGGART, 1992 *apud* BURNS, 2002). Inclui a idéia de que o peregrino deve incorporar certas etapas semelhantes aos ritos de passagem: 1) preparação para jornada; 2) a jornada em si; 3) permanência no templo onde o sagrado é encontrado; 4) volta para casa. As peregrinações são mecanismos de difusão e afirmação que fazem parte da ritualística de diversas religiões.

Alguns autores (McCANNEL, 1976; NASCH, 1981 *apud* BURNS, 2002) entendem que turismo e peregrinação são um mesmo fenômeno, por representarem uma busca pela autenticidade no “próprio eu”, e no “outro”. Argumentam que as etapas da peregrinação 1) preparação para jornada; 2) a jornada em si mesma; 3) permanência no templo onde o sagrado é encontrado; 4) volta para casa - seriam equivalentes às etapas de qualquer viagem turística: 1) afastamento das regras normais da vida cotidiana; 2) duração limitada; 3) relações sociais singulares (mistura entre classes sociais, inversões de papéis, conquista rápida de amigos); 4) volta para casa. Já outros autores (BOORSTIN, 1964; BARTHES, 1984 *apud* BURNS, 2002) defendem que não é possível associar turismo com peregrinação, pois o turismo seria um ‘pseudo-evento’ não autêntico característico da sociedade capitalista do final do século XX, e, portanto, não pode ser equivalente à peregrinação, cujo conteúdo religioso é primordial e indissociável da viagem.

Procurando traçar as diferenças e semelhanças entre turismo e peregrinação recorrendo à origem daquilo que teria sido considerado turismo religioso num primeiro momento, Secall (2002, p. 138) apresenta o argumento central de que “o primeiro deslocamento humano teve motivação religiosa, e a primeira peregrinação foi uma viagem turística”. Turismo e

peregrinação teriam uma origem em comum em tempos imemoriais<sup>10</sup>. O autor entende que desde uma primeira viagem, o turismo religioso teria sofrido muitas adaptações ao longo do tempo e espaço, mantendo esta essência. Sua viabilidade depende da existência de um tempo sagrado distinto do profano, de um tempo consagrado aos deuses frente a um tempo consagrado à matéria. Na atualidade, esta polaridade residiria na diferenciação do tempo de ócio do tempo de trabalho. Como o espaço sagrado é diferente do profano, e o tempo de ócio é diferente do tempo de trabalho, as viagens de turismo seriam imbuídas da mesma dualidade que sustenta a viagem religiosa. As férias corresponderiam ao tempo sagrado para a sociedade ocidental, bem como o lugar visitado adquiriria o caráter de espaço sagrado, em que são admitidos valores inaceitáveis em tempos-espacos profanos. O autor tece a crítica de que toda esta sacralidade teria sofrido em tempos mais recentes uma contaminação materialista (manifestada através do consumo) que entraria em contradição com a essência espiritual própria da sacralidade. Isto é que teria distanciado o fenômeno do turismo de sua origem como deslocamento religioso.

O autor esclarece sua crítica apontando que originalmente os homens peregrinariam para obter favores divinos, para trocar sacrifícios por benefícios materiais (SECALL, 2002). Rezariam em torno de imagens e relíquias esperando algum tipo de cura material ou espiritual. Entende que este tipo de peregrinação foi mais acentuada nas religiões de matriz cristã, nas quais as igrejas tiveram importante papel potencializador. Criou-se em torno dos santuários uma série de serviços de hospedagem, vias de acesso, alimentação e venda de artefatos que conferem as bases materiais à peregrinação, mobilizando, conseqüentemente, interesses econômicos. Em determinado momento, estes interesses teriam tornado-se até mais importantes de que a própria motivação religiosa.

Um olhar mais refinado deve ser dirigido às interpretações de Secall, ao tratar da peregrinação e do turismo. Para ele, as motivações da viagem religiosa traduzem a seguinte idéia: uma troca de sacrifícios por benefícios. Esta visão está pautada no utilitarismo característico da sociedade ocidental (no contexto capitalista contemporâneo cristão) e permeia as interpretações do autor – de que as relações de troca mobilizam um mercado do turismo religioso pautado na venda de relíquias/lembranças, de hospedagem, e de alimentação para proporcionar a experiência sagrada: a troca de penitências por benefícios materiais ou imateriais. Assim, o autor acaba por menosprezar outras concepções possíveis da relação

---

<sup>10</sup> Os deslocamentos para visitação de templos na Grécia antiga, para consulta de oráculos em Roma, para acessar conhecimentos privilegiados nas bibliotecas do Egito.

entre pessoas, ou entre pessoas e divindades, como as relações organizadas através do *kharmá*<sup>11</sup>, ou as relações de dádiva que não pressupõem a troca imbuída de interesse pessoal. Também desconsidera as diversas filosofias ou concepções que modelam as diferentes religiões no que tange seus entendimentos sobre o bem e o mal, sobre a vida e a morte, e sobre a vida linear ou cíclica. Não incorpora ainda motivações de peregrinação originadas no âmago do indivíduo, como uma profunda vontade de auto-conhecimento. Todo tipo de turismo religioso ficaria homogeneizado na concepção cristã-materialista. Por isto o autor entendeu que o ato do consumo seria o único elemento que ainda faz convergir turismo e religião na contemporaneidade<sup>12</sup>.

Secall defende ainda que as origens do turismo religioso estariam na origem da aglomeração social em cidades. As cidades teriam surgido a partir de lugares em que se acumulava um conhecimento privilegiado, um tradutor deste conhecimento, e o acúmulo do excedente proveniente da peregrinação a estes lugares privilegiados. Outras cidades ter-se-iam formado em torno destes lugares privilegiados/sagrados.

Ao imaginar o surgimento das cidades no oriente em torno de Lumbini, onde teria nascido Buda; Jerusalém, onde teria nascido Cristo; ou as cidades localizadas nas regiões onde predomina o islamismo ou o hinduísmo, a reflexão de Secall faz sentido. A própria enciclopédia “*Croyances et Religions du Monde*” (GIBBONS, 2007), valida esta concepção ao apresentar um mapa de difusão das religiões pelo mundo, estabelecendo nove religiões que seriam as originárias de todas as outras – e que ter-se-iam difundido pelo mundo: budismo, cristianismo, hinduismo, islamismo, jainismo, judaísmo, mithraísmo, sikhismo, e zoroastrismo. Todas elas difundiram-se a partir Ásia e da Península Arábica. O mapa desta enciclopédia não reconhece como religião ‘originária’ nenhuma daquelas situadas no Continente Africano ou no Continente Americano. Sendo assim, a concepção de Secall, bem como a de Gibbons, sobre formação das religiões e das cidades, parte de uma análise que menospreza a importância destes outros continentes na difusão das religiões pelo mundo. Seria o entendimento de que estas religiões foram secundárias no conjunto religioso existente nos dias atuais. Ignora também processos de surgimento e desenvolvimento de cidades (como as do ‘novo mundo’) diferentes daqueles relacionados às cidades em torno das nove religiões

---

<sup>11</sup> Concepção presente no budismo e hinduísmo que pressupõe a reencarnação, e, portanto, a vida cíclica. Através de novas encarnações o espírito evolui. O *kharmá* são ações e sentimentos aprisionados no espírito do homem regido pelo ciclo vida-morte-vida e pelo sistema da causalidade em que toda ação tem uma consequência.

<sup>12</sup> Segundo Burns (2002), nem todas as viagens de peregrinação adquirem um significado profundo. Pode ocorrer uma peregrinação, mas como uma vivência eminentemente passiva, sem possibilidade para o afastamento sagrado. Este é o caso das viagens em pacotes fechados para festivais onde o significado simbólico é limitado ou não manifesto (BURNS, 2002).

originárias. Secall não tece ainda considerações sobre diferentes possibilidades de concepções sobre lugar sagrado. Homogeneiza a formação das cidades sagradas a partir de uma única perspectiva, como se em todo o mundo, e em todos os tempos, o surgimento e a difusão dos aglomerados humanos, o surgimento das cidades, dos locais sagrados, e das religiões tivesse passado por uma mesma dinâmica de transformação.

As interpretações do turismo religioso que partilham destes fundamentos têm uma capacidade limitada para explicar o turismo religioso em regiões como o Brasil, em que dois terços da formação social e religiosa (católica, indígena e africana), sequer estão mapeadas no “mapa das crenças e religiões do mundo”. A perspectiva desenvolvida por Secall seria uma perspectiva euro-centrada, pautada fortemente no Catolicismo. Parece, no entanto, ter grande influência nas concepções brasileiras sobre turismo religioso, que concentram estudos nas relações de troca e comércio que ocorre nas peregrinações aos santuários brasileiros da religião cristã.

Estudos exploratórios revelam que os casos de peregrinação mais pesquisados no mundo são: O Santuário de Lourdes na França; O Caminho de Santiago de Compostela na Espanha, Portugal e França; a peregrinação a Jerusalém, em Israel; a peregrinação à Meca, na Arábia Saudita, e a escalada do Monte Kailash no Tibete (SOUDEN, 2007). Com relação ao território brasileiro, os casos mais pesquisados são: o Santuário de Nossa Senhora de Aparecida (SP); Procissão do Círio de Nazaré (PA); Peregrinação de Padre José de Anchieta (ES); Lavagem das escadaria da Igreja do Senhor do Bonfim (BA); Festa de Bom Jesus dos Navegantes (BA, ES, MA, RJ); Festa do Divino (diversos estados); Ternos de Reis (principalmente no nordeste); Festa de Nossa Senhora da Achirópita (SP).

Fica evidente como os estudos sobre as atividades turísticas relacionadas à religião e peregrinação no Brasil, estão em sua maioria relacionadas à religião católica. Embora a religião católica seja parte da composição social, não é a única matriz religiosa presente no território. Portanto, toda a concepção de turismo religioso e peregrinação com estes fundamentos não parece suficientemente explicativa para o turismo em territórios onde não existe uma religião hegemônica<sup>13</sup>, mas sim, complexos processos de sincretismo.

A revisão realizada até então, traz novas inquietações: por que prevaleceriam as pesquisas sobre turismo católico no território brasileiro e baiano? Estaria isto relacionado às trajetórias históricas e afirmação de poderes no território?

---

<sup>13</sup> Segundo Senna (1998), quanto mais ampla a perspectiva temporal, fica evidente que todas as religiões são resultado de sincretismos. Para este autor, religião e sincretismo são vocábulos sinônimos.



As investigações sobre turismo religioso (BURNS, 2002; SECALL, 2002; SILVEIRA, 2003) até então, apontam para alguns debates recorrentes: o turismo descaracterizando ritos sagrados e criando ‘simulacros’; os debates sobre aproximações e distanciamentos entre turismo religioso e a atividade de peregrinação; o dilema entre o foco no espaço e o foco na motivação do turismo; e turismo religioso e a necessidade de consumo.

Um outro enfoque dado ao entendimento do turismo e do turismo religioso é a leitura pós-moderna sobre o fenômeno. Silveira (2003) parte do entendimento de que o conceito de turismo religioso surgiu primeiramente no campo do *marketing*, como estratégia de segmentação de mercado, e foi apenas posteriormente encampado pelos debates teóricos sobre o turismo. Considerando as religiões brasileiras: nativa, africana, cristã, kardecista, umbandista, e toda a diversidade que surge a partir delas, bem como outras religiões como o judaísmo, budismo ou islamismo, enfatiza que não podem ser tomadas como “blocos monolíticos”, e, portanto, apresentam uma enorme variedade interna que merece atenção. Lembra que o significado das religiões não é um dado, e que é estabelecido nas relações históricas que resultam da ação social e dos agentes particulares a cada grupamento religioso.

Postula assim que, ao analisar os fenômenos que se situam na fronteira entre o turismo e a religião, devem ser consideradas duas dimensões distintas: a dimensão de referência institucional (regras, comportamentos) que chama de referência objetiva; a dimensão do sujeito (singularidade, sentimentos, ações e valores) que denomina subjetiva, ou não-institucional. As duas dimensões interpenetram-se, modificam-se mutuamente (SILVEIRA, 2003, p. 41). O autor incorpora a perspectiva individual/subjetiva, não atribuindo ao consumo a única explicação para o deslocamento no turismo religioso, e reconhece a diversidade religiosa. Acrescenta, finalmente, que o turismo religioso seria caracterizado pela mobilidade (de corpos, pessoas, crenças, imagens, e informações) que enlaça no tempo e no espaço vivências antagônicas: o turista e o devoto estão juntos, mas não compartilham da mesma estrutura de percepção na viagem (MOESCH, 2002 apud SILVEIRA, 2002).

De fato, Silveira foi feliz ao enfatizar que o fenômeno do turismo religioso não pode ser considerado homogêneo em termos de religião, e que isto implica em considerar referências objetivas e subjetivas construídas ao longo do tempo. Para fins desta pesquisa, no entanto, não será focada a perspectiva do turista, e seu sentimento de religiosidade na prática do turismo, mas a gestão do turismo em relação à religiosidade presente no território.

Conforme apresentado nesta parte, os conceitos de **turismo religioso** que se apresentam na literatura, pelo fato de associarem a identidade religiosa do turista à motivação

para deslocamento, acabam por limitar a capacidade explicativa do conceito, pois: 1) partem do entendimento de que o destino visitado tem significado sagrado primordialmente para uma religião (e não diversas religiões, ou sincretismos); 2) pressupõem a congruência da religião do visitante com o lugar visitado, excluindo do fenômeno os visitantes que visitam templos sagrados de religiões da qual não partilham; 3) suas construções teóricas estão embasadas, em grande maioria, na observação de fenômenos turístico-religiosos de cunho católico-cristão, minorizando a presença de outras matrizes religiosas nos territórios. Como alguns territórios condensam muitas matrizes religiosas, e recebem turistas que não procuram o destino turístico mobilizados por um particular sentimento de fé, mas ainda assim consomem elementos religiosos expressos no território, isto causa desconforto na operacionalização deste conceito para o presente estudo.

Por outro lado, embora o conceito de **peregrinação** e os debates sobre suas aproximações com o conceito de turismo (já que ambos presumem deslocamento humano) sejam interessantes e reveladores no que concerne ao indivíduo, não contribuem com os propósitos deste estudo de explicar as relações entre turismo e identidades religiosas para evidenciar processos de desenvolvimento do turismo e sua gestão na escala de grupos sociais maiores. Seria equivalente a imaginar que no Brasil existiria um Ministério da Peregrinação ao invés de um Ministério do Turismo, e programas para fomento das peregrinações, ao invés do fomento do turismo. Consolidar-se-ia ainda a Organização Mundial da Peregrinação, ao invés da Organização Mundial do Turismo (OMT). Fica evidente que os conceitos de peregrinação e turismo, ainda que com muitos elementos comuns (conforme defende Secall), foram mobilizados na história para diferentes interesses: o primeiro para difusão da fé, e estudo destas manifestações religiosas; o segundo para promover um mercado, e para explicar um contemporâneo fenômeno social desvinculado da religião. Fé e mercado não são necessariamente dissociados, e fazem parte dos tecidos sociais, mas o fato é que diferentes instituições foram criadas em torno de cada um dos fenômenos (peregrinação ou turismo), e isto não pode ser ignorado.

### **2.2.2 Turismo em espaços sagrados**

Como se observa, as idéias em torno do conceito de turismo religioso ou peregrinação não foram satisfatórias para compreender características da relação entre turismo e religião no território que motivou as reflexões para esta pesquisa. Retomando as inspirações nos estudos

mapeados sobre o tema no Brasil<sup>14</sup>, percebeu-se que grande parte deles recorrem a conceitos da geografia para tratar do binômio turismo-religião. Desenhou-se assim, a alternativa de ensaiar, com base nos conceitos do campo da geografia, um conceito adequado para relacionar turismo e identidades religiosas. O primeiro ensaio foi o conceito de turismo em espaços sagrados. Seria necessário compreender o que é espaço sagrado, para compreender o fenômeno do turismo neste espaço, e verificar se o conceito parece mais palatável do que os disponíveis na literatura.

O conceito de espaço sagrado foi inicialmente consolidado por Rosendahl nos marcos do paradigma humanista cultural, no campo que se denominou Nova Geografia Cultural<sup>15</sup>, conforme será apresentado. Qualquer concepção religiosa, segundo Rosendahl (1999, p. 231) implica em uma distinção entre o sagrado e o profano. O sagrado relaciona-se com a divindade, e pressupõe a separação e distinção entre as experiências que envolvem a divindade daquelas que não a envolvem – o que seria, então, o profano. “A experiência do sagrado remonta comportamentos individuais e coletivos bastante remotos na história da humanidade” (ROSENDAHL, 1999, p. 232), ao passo que o processo de secularização sempre esteve presente, fazendo com que os indivíduos vivenciem o mundo sem recorrer às interpretações religiosas.

Como exemplo pode-se citar o seguinte caso: quando uma determinada comunidade que vive em um território árido decide que o sistema de divisão da água, um bem escasso, deve ser igualitário, e não proporcional ao papel hierárquico de cada um no grupo, então o valor da preservação da coletividade (todos sofrem com a escassez da água em igual medida) é maior do que da preservação da individualidade (alguns sofrem mais e outros menos). Trata-se da experiência profana em relação à água. Quando esta comunidade festeja em conjunto a chegada da época das chuvas, atribuindo à chuva uma explicação divina, então este festejo reaviva a importância do valor coletivo através de um mecanismo de fortalecimento<sup>16</sup> que recorre à interpretação religiosa / sagrada.

O papel dos rituais, a partir desta leitura, seria o de fortalecer e garantir a sobrevivência de elementos que um determinado grupo entende como importantes. No caso

---

<sup>14</sup> Apresentados na primeira parte deste capítulo.

<sup>15</sup> A Nova Geografia Cultural é um campo da geografia que se desenvolveu a partir de 1950 substancialmente na França, e tem aderência ao paradigma da geografia humanista cultural. No Brasil seu corpo teórico foi adensado principalmente pelos estudos do Departamento de Geografia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), cujas investigações se centram na **geografia** da religião. Importantes autores deste campo são Paul Claval, Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa.

<sup>16</sup> Exemplo do sistema de irrigação por diques e *acequias*, encontrado no México e no sudoeste dos Estados Unidos (RODRÍGUEZ, 2006, p. 76).

dos rituais religiosos, pretende-se fortalecer um mito narrado, do qual se depreende uma aprendizagem importante para o grupo. Isto incita reflexões sobre o verdadeiro impacto da atividade turística na transformação do sentido destes rituais no que se refere à tensão entre ‘sagrado’ e ‘profano’.

Quando o turismo impulsiona modificações nos ritos, está atingindo todo um conjunto de elementos importantes para determinado grupo. Para que isto seja melhor compreendido, pode-se citar o caso em que um restaurante contrata um grupo ‘folclórico’ para realizar uma encenação de rituais de candomblé para turistas. O ritual adquire um caráter utilitário que não existia anteriormente, e, portanto já não é o mesmo ritual, o sentido sagrado dele é excluído da apresentação. Por outro lado, o turismo pode incentivar o resgate do significado originário deste ritual, quando já estava esquecido. Qual das duas conseqüências efetivamente ocorrerá, isto merece um olhar cuidadoso, e diferencia-se caso a caso<sup>17</sup>.

Para Rosendahl (1999), o sagrado refere-se à “alquimia que a sociedade tem que realizar para conservar os sentimentos coletivos em intervalos regulares, reforçando sua unidade e identidade” (p. 34). Reconhecem-se empreendimentos religiosos no espaço já que a vida religiosa coletiva se dá na existência de um lugar sagrado, e o espaço sagrado é o fundamento da vida religiosa. Daí infere-se que o sagrado envolve arranjos espaciais.

O espaço sagrado representa um campo de forças e valores que transporta o homem religioso para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. A escolha do lugar sagrado se dá pela **hierofania**, que é a manifestação direta da divindade em pessoas ou objetos. Os sinais de fé a uma hierofania são responsáveis pela articulação entre espaço e tempo. O tempo sagrado é marcado pelo calendário litúrgico eclesiástico de determinada religião. Espaço e tempo sagrados representam a força da coletividade de um grupo social e formam uma **identidade**. (ROSENDAHL, 1999, p. 29). Estes dois conceitos, de hierofania e de identidade religiosa de um grupo, relacionada ao espaço e tempo sagrados, devem ser mantidos em mente, pois são recorrentes em todo corpo da tese.

A tentativa de compreender o espaço sagrado incentivou no campo da geografia reflexões sobre: o que o diferenciaria de outros espaços; quais seriam as conseqüências que

---

<sup>17</sup> Gennep (1960, *apud* BURNS, 2002), avança explicando o papel dos ritos no contexto sagrado, e para a compreensão deste contexto. Os ritos promovem importantes e singulares eventos na vida do indivíduo, e consistem em três elementos principais: **separação** como remoção ritualística da “vida normal”; **liminaridade** como um período de isolamento que separa o estágio anterior do seguinte; **incorporação** que significa a reintegração da pessoa na sociedade com seu novo status. Existiriam dois tipos de ritos: os de passagem (visando mudança), e os de intensificação (visando renovação e reafirmação) na relação de uma pessoa com seu grupo. Os ritos ajudam, no entendimento de Burns (2002, p. 97), a reforçar o sentimento coletivo e a integração social.

esta diferenciação traria para uma determinada área; e quem seria passível da idéia do espaço sagrado. Examinou-se a partir destas questões, como o espaço profano converte-se em espaço sagrado, através de um processo simbólico que reflete as características emocionais associadas às características físicas do lugar. Explicou-se que a construção do espaço sagrado ocorre através de dois elementos (ROSENDAHL, 1999, p. 30): a hierofania (revelando o divino no espaço, um processo que envolve discriminação); e os rituais.

Dois elementos são fundamentais na definição do espaço sagrado: um ‘ponto fixo’, e um ‘entorno’, sendo que o ponto fixo é o lugar onde ocorreu a hierofania, e é reconhecido pelos devotos. O entorno é a área utilizada para a realização das práticas de devoção. Diante disto, define-se espaço sagrado como:

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. O espaço sagrado reflete a percepção do grupo religioso envolvido. O ritual pelo qual o homem sacraliza o espaço é eficiente à medida que ele reproduz a obra dos deuses (ROSENDAHL, 1999).

Para compreender o espaço mítico ou religioso, Capalbo (1999), aponta que “não há outro meio” a não ser despertar a percepção da relação entre o sujeito e o mundo. Alerta que é justamente esta relação que a análise pragmática faz desaparecer. Antes de reconhecer o espaço religioso como ‘atos de significação’, eles são ‘experiências expressivas’, e tem sentido expressivo que passa pelo sujeito situado no espaço.

A experiência do espaço sagrado não pode ser compreendida pelo positivismo, pois esta abordagem busca na experimentação uma explicação para o mundo que superará a religião (a explicação religiosa). A experiência espacial da religião é uma projeção existencial, uma expressão da condição humana que busca a superação da finitude. Nesta experiência, é impossível abandonar o mundo vivido, abandonar a tensão finitude-infinitude. A espacialidade religiosa é uma expressão do nosso modo de ser no mundo, e assim, o espaço **religioso é existencial**. A espacialidade religiosa coloca em confronto a pluralidade dos sujeitos na coexistência e no pertencimento a um mundo comum (CAPALBO, 1999, p. 228).

As diversas culturas e grupos sociais escolhem seus espaços sagrados de formas diversas, e muitas vezes inexplicáveis, assim como o são os ritos adotados. Mas na tentativa de organizar uma possível classificação sobre as características dos diversos espaços sagrados, Rosendahl (1999) sugere uma tipologia do espaço sagrado organizando os locais de sacralidade, em dois níveis: o fixo e o não fixo. No nível fixo, são englobados aqueles espaços

sagrados que possuem um lugar real de realização, como é o caso de Meca, no sopé dos Pirineus, ou em Lourdes, na França. No nível não-fixo, têm-se espaços sagrados que não necessariamente estão associados a uma extensão fixa. Neste caso, o espaço móvel substitui a perda do conteúdo simbólico ocorrida através do deslocamento dos grupos<sup>18</sup>.

O espaço sagrado também provoca reflexões sobre sua forma e função, especialmente no que tange o interesse pelo estudo da paisagem religiosa, ou os estudos sobre a peregrinação. O fato é que as atividades religiosas imprimem no espaço algumas transformações relacionadas aos elementos culturais da comunidade, de forma que estes espaços podem ser reconhecidos pelos valores simbólicos que ali estão representados (materialidade). Conforme destaca a autora, alguns espaços onde se manifestou determinada hierofania, e onde se construiu um santuário, são ampliados no futuro, devido ao crescente número de peregrinos, definindo espaços sagrados primários (onde ocorreu hierofania) e secundários (ampliação)<sup>19</sup>.

Outras vezes, os espaços sagrados são utilizados por mais de uma religião, como é o caso de Jerusalém<sup>20</sup>. No Brasil, além da convivência entre diversos sistemas de crenças, muitos indivíduos adotam filiações religiosas plurais no consumo dos espaços sagrados, e assim, o sincretismo religioso é vivenciado pelos devotos a partir de rituais celebrados em datas sagradas comuns<sup>21</sup>.

As peregrinações mais uma vez aparecem como fenômeno recorrente, quando se procura operacionalizar conceitos relacionados ao sagrado, e ao estudo de rituais que pertencem a diversas religiões. Para Rosendahl (1999) as trajetórias percorridas na peregrinação permitem que se reconheça os espaços sagrados e os profanos (ROSENDAHL,1999).

Definido o conceito de espaço sagrado, é necessário, por oposição, definir o que seria então o espaço profano. Os espaços profanos são definidos como “espaços desprovidos de sacralidade.” Os espaços profanos podem vincular-se aos espaços sagrados de forma direta ou

---

<sup>18</sup> Para o povo de Israel, o Torá assumia a função de reunir terra, povo e Deus, em um espaço sagrado móvel durante o tempo do exílio (ROSENDAHL, 1999, p. 235).

<sup>19</sup> O Santuário de Nossa Senhora de Lourdes (França) já está em sua terceira ampliação. A hierofania manifestou-se na nascente de água, que passou a ser considerada milagrosa, e em seguida construiu-se sobre o monte uma primeira catedral.

<sup>20</sup> Espaço sagrado que recebe peregrinos católicos, protestantes, judeus, e muçulmanos.

<sup>21</sup> Na Bahia ocorre a festa de Santa Bárbara no dia 4 de Dezembro, que ao mesmo tempo reverencia a santa católica e o orixá Iansã. Isto também ocorre nas religiões sincréticas presentes no México e na porção norte-americana com influência hispânica, como os festejos para Nossa Senhora de Guadalupe nas mesmas datas das celebrações ancestrais indígenas baseadas no solstício.

indireta. Aqueles com vínculo direto apresentam forte ligação com o espaço sagrado – é neles que se localizam comércio e serviços como: a casa do peregrino; estacionamentos; venda de artigos religiosos; bares e restaurantes. O espaço profano vinculado indiretamente ao espaço sagrado tem função de abrigar moradores da ‘hierópolis’, e não são totalmente excludentes de peregrinos. Representam as dimensões da sociedade local, marcada pela sua cultura. Há ainda os espaços remotamente vinculados ao espaço sagrado, que existem de forma independente do lugar sagrado e recebem em seu ordenamento pouca influência deste.

Além das relações entre o sagrado e o espaço, estudos têm apontado complexas relações entre três vetores: o sagrado, o tempo e o espaço. A organização do tempo através de períodos (calendário litúrgico) promove a reorganização espacial principalmente nos locais de peregrinação, sendo uma nova dimensão que acentua as formas como a religião modifica o espaço (ROSENDAHL, 1999, p. 238). Seja na escala local, regional ou internacional, o que vêm sendo descoberto é que fluxos de visitação do espaço sagrado, em maior ou menor intervalo, têm afetado o comércio, o intercâmbio de hábitos culturais, integra o política, propagado doenças, e exigido infra-estruturas.

A convergência dos peregrinos ocorre no espaço denominado santuário. Estes podem estar localizados em núcleos rurais ou urbanos, ou nas periferias urbanas (ROSENDAHL, 1999, p. 241). Segundo a autora, os santuários podem ser classificados em: antigos (surgidos na Idade Média), e recentes (criados nos séculos XVIII e XIX). Esta defini o de Rosendahl acaba excluindo a possibilidade de considerar-se como santuários os templos religiosos construídos antes da Idade Média, ou fora da referência de Idade Média. Provavelmente a categoriza o da autora considerou os casos de peregrina o mais estudados, como os Santuários Europeus Católicos, e não considerou, naquele momento, santuários como aqueles da antiguidade budista ou hinduísta, ou santuários não materiais como os do xamanismo indígena americano, relacionados a espaços naturais intocados, surgidos em tempos imemoriais, para os quais também não há registros escritos.

Um dos campos de estudo da geografia da religião se at m   realiza o de inventários sobre os santuários das diversas religiões, procurando identificar quais fatores foram mais responsáveis pela escolha dos lugares onde se situam os santuários, que podem estar relacionados à história de vida de seus líderes ou fundador religioso; aos lugares que reafirmam narrativas tradicionais sobre efeitos sobrenaturais;   reutiliza o contemporânea de espaços sagrados pr -históricos (ROSENDAHL, 1999, p. 241).

Compreendido mais a fundo o conceito de espaço sagrado, definido no contexto dos

debates do campo da geografia, e retomando o caso do turismo na Bahia, onde a religiosidade se manifesta, poder-se-ia recorrer ao conceito de ‘turismo em espaços sagrados’. Com este artifício, ficaria superada a necessária ligação entre o sentimento de pertencimento do turista a uma religião, ligação esta presente no conceito de turismo religioso. O turismo em espaços sagrados seria aquele praticado em espaços que são sagrados para um determinado grupo, mas não necessariamente sagrados em relação à fé do turista. O conceito de espaço sagrado foi amplamente desenvolvido por Rosendahl, que definiu uma categorização que relaciona espaços sagrados e profanos no fenômeno turístico.

Esta categorização é bastante didática para ampliar a compreensão sobre turismo e religião. Pensando, porém, na possibilidade de operacionalizá-la em contextos não católicos, constata-se que a mesma apresenta também algumas limitações. De fato, para algumas sociedades (tradicionais) a separação entre sagrado (prática religiosa) e profano (cotidiano) é impossível. Este é o caso dos xamanismos indígenas<sup>22</sup> e do hinduísmo<sup>23</sup>, por exemplo, cujo principal fundamento religioso é o de que a religião é uma dimensão da própria vida, e, portanto, o espaço sagrado é todo e qualquer espaço, a sacralidade estaria presente em tudo, em tempo integral. A dissociação destas dimensões, nestes grupos não faz sentido. Sendo assim, uma separação entre espaço sagrado e profano não faria sentido para as reflexões sobre turismo, pois, em alguns casos, feriria importantes valores daqueles grupos sob estudo. A tentativa do conceito de turismo em espaço sagrado pretendia desvincular a referência de sacralidade na relação entre turista (que se desloca) e espaço visitado, mas não entre espaço e o próprio habitante do espaço (a que pertence), e que nele constrói o valor de sacralidade de forma existencial.

### **2.3 Turismo e territórios**

As limitações no conceito de turismo religioso e de turismo em espaços sagrados vão reforçando a necessidade de ensaiar um conceito próprio para esta pesquisa, que possa contemplar referências subjetivas locais na percepção sobre espaço, sacralidade e turismo, e que ao mesmo tempo contemple a existências de múltiplas matrizes religiosas no território onde ocorre o turismo. Além disto, a ênfase encontrada na religião católica para

---

<sup>22</sup> (PARSONS,1996; WALTERS, 1989). Montero (2006) aponta que a distinção entre fato religioso de outras ordens de fato é um fenômeno originado no “cristianismo primordial, que estabeleceu a verdadeira fé e o verdadeiro deus” – objetivando a religião como diferença cultural. À margem do evento cristianismo, não existiria o fato religioso como categoria independente (p.249-251).

<sup>23</sup> (JUNG, 2009)



operacionalizar conceitos que relacionam turismo e religião vai trazendo desconforto, e revelando que aí pode estar implicada uma subliminar relação de poder (entre religiões?).

O conceito de turismo foi apresentado em diferentes perspectivas ao longo do tempo. MacCannel (1976, p. 8) definiu turismo como expressão sociológica da sociedade pós-industrial/moderna, onde sociedades não industriais/ou pré-modernas não desaparecem, mas passam a sofrer uma reconstrução ou preservação **artificial** para entretenimento e lazer. Já Graburn (1977, 1983 *apud* BURNS, 2002), entendendo o turismo como **experiência, assemelha-se à peregrinação e ritual**. Jafari (1974 *apud* BURNS, 2002); Kent (1983 *apud* BURNS, 2002); Kottke (1998 *apud* BURNS, 2002); e Dann, Nash e Pearce (1988 *apud* BURNS, 2002) estudaram o impacto do turismo no desenvolvimento de comunidades locais. A classificação do turismo como sendo: histórico, recreativo, de meio ambiente, cultural e étnico foi definida por Smith (1977), e futuramente desenvolvida por Cohen (1979). Na perspectiva antropológica, o turismo pode ser entendido como experiência étnica (RODRIGUEZ, 1989), onde a atração primária é o ‘exótico’ cultural da população local e dos seus artefatos. Esta parece ser uma perspectiva bastante adequada para este trabalho, pois permite compreender o turismo como um **caso específico de relações étnicas** que ocorrem como resultado de deslocamentos humanos temporários.

Definida a contribuição da antropologia para o presente estudo, apresenta-se o conceito de território, que até então veio sendo utilizado de maneira intuitiva. Neste momento é necessário diferenciá-lo do conceito de espaço, ainda que sensatamente reconhecendo ser impossível contemplar todo o debate sobre o ‘espaço’ e o ‘território’ existente no campo da geografia.

O espaço é objeto de estudo de diversas ciências como a matemática, a geografia, e filosofia, ou a sociologia. Na geografia, o conceito é elemento de grandes debates que vem evoluindo à luz de diversos paradigmas<sup>24</sup>. A partir do fortalecimento das perspectivas críticas na geografia, fortaleceu-se o conceito de território. Identificavam-se novas formas de afirmação da diversidade e identidade de grupos que não poderiam continuar sendo ignoradas. As populações, ao perceberem que suas técnicas de produção estavam homogeneizando-se, e

---

<sup>24</sup> Nos marcos da geografia tradicional (1850 a 1950) o espaço foi entendido como espaço vital, base indispensável para a vida do homem, e quadro referente dos fenômenos. Já na geografia teórico-quantitativa (a partir de 1950) o espaço foi compreendido como planície isotrópica, sob a ação de mecanismos econômicos que transformam a homogeneidade do espaço. Na geografia crítica, o espaço é concebido como locus da reprodução das relações sociais de produção, como fenômeno materializado, como materialização das relações existentes entre homens. Na geografia humanística e cultural o espaço é percebido como reflexo da sociedade que se transforma nele. Para conhecer os principais autores de cada vertente do pensamento geográfico, ver CORRÊA (1995) e DUARTE e MATIAS (2005).

que produtos e tipos de vida iam padronizando-se resultando na dissolução das suas identidades, passam a procurar novas formas de expressão e reafirmação de suas identidades. (CLAVAL, 1999, p. 62). Este movimento foi captado pelos estudos conduzidos através da perspectiva geográfica.

Com o passar do tempo a crítica positivista tornar-se-ia mais profunda, permitindo a compreensão de que a natureza do homem, da sociedade e do espaço são realidades variáveis. Sua natureza é ao mesmo tempo material, histórica e geográfica. É contextualizada. No entendimento da geografia tradicional, a cultura seria uma entidade abstrata que se impunha do exterior sobre cada indivíduo (geógrafos da Escola de Berkeley e antropólogos americanos, até a década de 1960). Já para aqueles geógrafos que incorporaram a crítica pós-moderna, a cultura designaria um conjunto de práticas, conhecimentos e idéias que cada indivíduo recebe, interioriza, transforma e elabora no decorrer de sua vida. A cada geração os conteúdos mudam – muda o meio físico e a forma como ele é apreendido, explorado e organizado; as formas sociais também se transformam: normas diferentes passam a ser aceitas; tradições e centros de interesse diferem. Entendeu-se que “a cultura não é uma realidade existente, mas um conjunto diversificado ao infinito e em constante evolução” (CLAVAL, 1999, p. 64).

Dentre muitas conseqüências, este movimento na geografia resultou na substituição do conceito de espaço, pelo de território, que envolve culturas, poderes disputados, ameaçados, e explorados. Integra-se assim àquela dimensão natural (espaço), uma outra de natureza sociopolítica (sistemas de poder e controle) e também uma dimensão cultural (carga simbólica que captura a totalidade da identidade de grupo). É possível conhecer, através da idéia de território, as interações que se verificam entre os homens e seu meio ambiente material, a modelagem da paisagem por forças físicas, e todo o conjunto vivo e reflexo da organização social de que trata (CLAVAL, 1999).

O conceito de território vem sendo utilizado não apenas na geografia, mas também na ciência política, com relação ao Estado, e na antropologia, com relação às sociedades tradicionais (territórios tribais). As diversas concepções são agrupadas por Haesbaert em duas vertentes teóricas: 1) aquela que pontua o binômio materialismo / idealismo, e que se desdobra em: vínculo sociedade-natureza; e dimensões sociais privilegiadas; 2) aquela que privilegia a historicidade do conceito: com relação à sua abrangência histórica; ou quanto ao

seu caráter absoluto ou relacional.<sup>25</sup>

Hissa (2009) ao refletir sobre a complexidade do conceito de território e sua natureza híbrida e contextualizada em diferentes concepções, recorre a Santos (2000, p.26, conforme citado em HISSA, 2009, p. 61) para sintetizar que território é um “domínio, campo de poder, propriedade, produto do exercício político e socioespacial”. Território seria o espaço que, quando utilizado, transforma-se em território, e por isto pode ser interpretado como manifestação dos processos de utilização que mobilizam interesses. A utilização do espaço pode ser de natureza econômica, política, ou a expressão de um processo social e cultural.

Este entendimento de território molda a construção desta pesquisa. É com aderência à esta concepção que o conceito de ‘turismo em territórios sagrados’ talvez traduza melhor as inquietações sobre a prevalência dos estudos sobre turismo de cunho católico, além de superar as limitações dos conceitos de turismo religioso, e turismo em espaços sagrados, que foram apresentadas. O conceito de ‘turismo em territórios sagrados’, implicaria a idéia de que as identidades religiosas presentes no território também manifestam relações de poder entre si, e no diálogo com o turismo. Traduziria a idéia da sacralidade como algo pertencente a uma totalidade sócio-territorial temporalmente contextualizada.

Rosendahl, em um trabalho mais recente (2001), incorporou em suas reflexões, antes pautadas no conceito de espaço sagrado, a noção de território. Suas reflexões foram construídas a partir do estudo da igreja católica, quando entendeu que seria um território demarcado cujo acesso é controlado, e dentro do qual a autoridade é exercida por um profissional religioso. A organização interna deste território seria dinâmica e móvel no

---

<sup>25</sup> Para Haesbaert (2007), as posições filosóficas dos pesquisadores determinam a adesão a um ou outro referencial. Assim os marxistas enfatizariam uma perspectiva histórica dialética privilegiando a dimensão material econômica, e definindo o território a partir das relações sociais nas quais se encontra inserido (relacional). Contudo, atualmente, e principalmente com o legado do pós-modernismo, constata-se um cruzamento entre muitas posições teóricas que levam a superar dicotomias: o conceito passa a envolver outras dimensões como o conjunto de representações sobre o espaço, e o imaginário geográfico. As perspectivas podem ser descritas como: A **perspectiva materialista** (território e natureza) é a predominante, ainda que se desvincule de uma leitura marxista mais ortodoxa, entendendo que o território não é obrigatoriamente determinado pelas relações econômicas. **Perspectiva idealista** (território e cultura) possibilita a incorporação da dimensão simbólica ao conceito de território, pois o território seria a reivindicação de uma sociedade pelo acesso, controle e uso tanto das realidades visíveis como invisíveis, já que definem a condição de existência e reprodução da vida dos homens (GODELIER, 1984, *apud* HAESBAERT, 2007, p. 49). **Perspectiva histórica** (território e história) na qual o território pode ser amplo e generalizável a ponto de abranger toda história humana, ou restrito a determinados contextos histórico-sociais. De toda forma, o território define-se com referência às relações sociais (ou culturais) e de poder, relações estas em que está mergulhado. **Perspectiva do território no sentido absoluto ou relacional.** O sentido absoluto é aquele em que o território é uma ‘coisa’, enquanto que o relacional entende o território como fruto das relações sociais, e, principalmente, como um campo de forças que delimita e referencia relações de poder. O território é relacional no sentido de que envolve processos sociais e espaços materiais que venham a facilitar a percepção de que não significa apenas enraizamento, estabilidade ou fronteira, mas inclui também movimento, fluidez, e conexões

espaço, explicando que os espaços religiosos se modificam há vários séculos de acordo com “o que melhor corresponde à afirmação do poder” (ROSENDAHL, p.10). A visibilidade da transformação seria obtida na medida em que se estudam relatos sobre retrocedimentos ou deslocamentos de fronteiras, ou a criação e desaparecimento dos territórios da igreja. Os arranjos territoriais ocorreriam em função de eventos sociais e econômicos, situações demográficas e fatos históricos relevantes. Avançou explicando que os profissionais religiosos têm importante papel neste arranjo territorial, vez que organizam a vida religiosa de forma que favoreça o exercício da fé, assegurando a permanência do sagrado, e como consequência, a estabilidade da instituição religiosa.

A partir do caso da igreja católica, a autora tece as reflexões de que o território religioso favorece as relações entre o sagrado e o profano. A política espacial da instituição religiosa caminha no sentido de satisfazer o sentimento religioso de seus afiliados, e para tanto, cria formas de organização do território, como por exemplo, a divisão da França em paróquias a partir do processo de cristianização iniciado no século IV. Como resultado desta organização religiosa do território, surgiram no século XVIII as comunas francesas, que mais tarde foram as primeiras unidades administrativas do Estado (DUPRONT, *apud* ROSENDAHL, 2001, p. 14). Nesta perspectiva a organização religiosa do território se dá “como uma malha fina” colocada sobre um território. Mesmo com a separação entre Igreja e Estado após a Revolução Francesa, a comunidade religiosa não se dissociou da comunidade civil, e a igreja passou a refletir “sobretudo o sinal sensível que materializa o pertencimento à cristandade de um terreno ou comunidade” (idem, p.14).

Ampliando esta reflexão para o território brasileiro, a autora afirma que a criação de novos santuários também ocorreram em épocas históricas distintas vinculadas ao aumento demográfico e à dificuldade de se realizarem peregrinações aos distantes santuários existentes. Esta reflexão é pertinente principalmente para os santuários católicos localizados nas regiões Norte e Nordeste do Brasil. No entanto, os santuários criados a partir destas novas demandas, e em novos territórios, definem o que a autora entende como um espaço sagrado secundário.

Para a autora, a reorganização espacial de um território ocorre de forma diferente em cada região, e as instituições religiosas não ignoram em suas decisões políticas a transformação demográfica ou os modos de vida dos fiéis ali presentes como os processos de povoamento e despovoamento urbano e rural (ROSENDAHL, 2001, p. 16). Pode-se inferir daí, que a igreja tampouco ignora os fluxos turísticos, desenvolvendo formas próprias de

dialogar com esta atividade, seja para reverter benefícios para as próprias instituições religiosas, seja para minorar consequências que julgam inapropriadas através do turismo.

Rosendahl, (2001) aponta que, ao mesmo tempo que as transformações no território resultam em transformações nas instituições religiosas, as transformações internas das instituições religiosas também trazem implicações para a organização dos territórios onde elas inserem-se. Este foi o caso do envelhecimento do clero na região da Galícia. A não-renovação do clérigo gerou uma falta de padres, sobretudo nas regiões rurais, colocando a política pastoral católica frente a novos problemas como a falta do serviço religioso ou a substituição dos padres por monjas. Estes fatos incorreram em atitudes reativas por parte dos paroquianos, como relatam Luna e Villa (1999 *apud* ROSENDAHL, 2001, p. 18). As transformações nas instituições religiosas e as transformações no território estão inter-relacionadas. Considerando que o turismo é uma das atividades que interfere na transformação dos territórios, interferindo, também, na transformação das instituições religiosas, imagina-se que em determinado momento, instituições turísticas e religiosas estabelecem diálogos.

Isto elucidava novos caminhos para exploração das diversas relações que são desenhadas entre turismo e religião nos territórios. Vai afirmando também, a possibilidade de tratar o caso de turismo na Bahia, ou em territórios onde ocorre o sincretismo entre religiões, como ‘turismo em território sagrado’, onde diversas religiões manifestam relações de poder que transformam o território, transformando as próprias instituições e religiões.

Permaneceria, contudo, a questão do sujeito: para quem é sagrado determinado território onde ocorre o turismo e quais instituições estão implicadas nisto? Seria estudada a presença da atividade turística neste território sagrado, então? O que diferenciaria a gestão do turismo no território sagrado, da gestão do turismo no território profano, quando existe a presença de mais de uma religião, e que estabelecem diferentes relações de sacralidade com o território?

A questão da ótica da sacralidade, da perspectiva do sujeito quanto à religião na presença do turismo, até então veio apontando limitações na possibilidade de adoção dos conceitos de turismo religioso, turismo em espaços sagrados, ou turismo em territórios sagrados. Na tentativa de superar a subjetividade implicada no conceito de território sagrado, propõe-se que esta subjetividade não seja negada, mas sim, assumida. Não pelo olhar de sujeito implicado em determinada religião, mas por um olhar distanciado, quem sabe, de gestor do turismo. Para esclarecer este ponto, que é fundamental nesta tese, ocorreria o seguinte movimento reflexivo:

Ao invés manter o ponto central na tentativa de diferenciar para quais indivíduos ou grupos determinado território seria sagrado e outro profano, retira-se a importância atribuída à diferenciação, transformando-a numa constatação: trata-se de um território onde determinado grupo social, que partilha de valores religiosos, construiu um sentido sagrado no território. Neste território insere-se a atividade turística. Ou então: trata-se de um território onde diversos grupos construíram relações de sacralidade em uma dinâmica de interação complexa (de afirmação, negação e resistência), e neste território insere-se a atividade turística.

Desta forma, este estudo define que o movimento reflexivo acima descrito está melhor traduzido através do conceito de '**turismo em territórios de densidade religiosa**'. O termo 'densidade religiosa' refere-se à expressão da sacralidade no território, para um, ou diversos grupos. Este conceito sinalizaria que nestes territórios, a sacralidade manifesta-se, expressa-se através de artefatos, comportamentos, e rituais de maneira intensa. Quando o turista visita este território, é a estas manifestações de sacralidade, a esta densidade religiosa que tem acesso, ainda que não partilhe da religião que dá sentido e que disputa poderes de afirmação neste território, e que esta não tenha sido a motivação para a viagem. Alguns territórios diferenciar-se-iam de outros pelo fato desta densidade religiosa 'ebulir' de forma muito intensa, sendo necessariamente absorvida na vivência dos visitantes. Propõe-se então para o turismo praticado nestes territórios, um atributo que traduza esta intensidade: 'turismo em territórios de **grande** densidade religiosa'.

Percorrida esta trajetória, que em grande medida pautou-se na explicitação das limitações dos conceitos disponíveis na literatura, propõe-se o conceito<sup>26</sup> de turismo em territórios de grande densidade religiosa nos seguintes termos:

É uma forma de deslocamento turístico no qual, independentemente da motivação para viagem, ou da crença religiosa do turista, visitam-se territórios nos quais as identidades religiosas locais imprimem suas formas de expressão nas diversas dimensões sociais com tal evidência, que é impossível que o turista passe por estes territórios sem que ocorra uma sensibilização, ainda que involuntária, para os elementos da religiosidade local, ou que ocorra a vivência das identidades religiosas ali presentes.

Este conceito pauta-se na abstração de que a densidade religiosa é a expressão das religiões através de manifestações materiais (adornos, artefatos, danças, cerâmicas, vestimentas, templos, amuletos, instrumentos musicais) e imateriais. Nestes territórios de

---

<sup>26</sup> Conceito está sendo entendido como um instrumento teórico susceptível de responder a um conjunto de problemas abstratamente construídos (TEIXEIRA e MENEZES, 2006).

grande densidade religiosa principalmente os elementos materiais sensibilizam os visitantes, ainda que sua visita não tenha sido motivada pela religiosidade<sup>27</sup> ali presente. O conceito ora definido pressupõe ainda a coincidência da expressão de múltiplas religiões, sincretismos, ou até uma única religião hegemônica no território. Cada uma das religiões define seus espaços sagrados, seus templos, e o turismo interage com a sacralidade traduzida, revelada. A gestão do turismo nestes territórios que se particularizam pela sua densidade religiosa implicaria em conhecer e reconhecer esta densidade. Implica em reconhecer as limitações dos próprios mecanismos de planejamento em um contexto cultural sempre em transformação.

Enfrentando o desafio de aperfeiçoar a escultura de um conceito próprio para esta pesquisa, mobilizaram-se conceitos correlatos encontrados na literatura sobre o tema, conforme será esclarecido a seguir. Alguns, embora contivessem concepções que foram questionadas, trouxeram inspirações para a modelagem do conceito. Este é o caso do conceito de turismo cultural. Como será apresentado, o conceito apresenta limitações para a pesquisa, e ao mesmo tempo, contribui com algumas idéias que se desenvolveram sob este conceito, especialmente no que tange a compreensão da transformação cultural, e no que tange a **gestão** do turismo cultural.

## **2.4 Turismo, culturas e identidades religiosas**

Ao contrário dos conceitos refutados até então (turismo religioso e turismo em espaço sagrado), turismo cultural não está sendo entendido como um conceito que traz limitações, mas como vazio de sentido para as bases de reflexão desta pesquisa. No entanto, algumas idéias desenvolvidas sob este conceito são pertinentes para aquele que está sendo modelado – de turismo em territórios de grande densidade religiosa. Para entender a ausência do sentido do conceito de turismo cultural, será necessário tomar um caminho tangente, e compreender o que é cultura, um conceito complexo, objeto de amplo debate no campo da antropologia.

O conceito de turismo cultural surgiu da tentativa de organizar o fenômeno turístico através de tipologias. Turismo cultural, ao lado do turismo étnico, recreacional, ambiental e histórico, surge na classificação por tipo de lazer escolhido. Ainda na década de 1970 foi sistematizado por Smith (1992) como: “turismo cuja motivação valoriza o pitoresco e os estilos de vida tradicionais.” Em outra tipologia, centrada, não no lazer, mas na principal

---

<sup>27</sup> Religiões instituídas ou profissões de fé na qual o indivíduo toma parte em ritos e celebrações originadas em prática coletivas culturais. ‘Religiosidade’ tende a denotar um sentido mais estrito, vinculado à religião institucional (XAVIER, 2006).

atividade realizada em viagem, coloca o conceito de turismo cultural ao lado do turismo de saúde, de conferências, recreacional e desportivo, e a curiosidade mobilizadora para o deslocamento seria aquela por países, gentes e lugares - pelo 'exótico'<sup>28</sup>, (SMITH, 1992). Nos últimos 30 anos, criaram-se inúmeros conceitos de turismo cultural, menos amparados em discussões teóricas ou no conceito de cultura definido na antropologia, e mais amparados na percepção de que em alguns destinos turísticos, a viagem era motivada pela busca de algo considerado culturalmente diferente, ainda que não fosse explicado precisamente o que é diferente e o que é igual, e a partir de qual olhar<sup>29</sup>.

As discussões mais consistentes sobre turismo e cultura ocorrem quando são agregados os instrumentos analíticos da antropologia para o estudo do turismo. Busca-se entender a cultura em relação à dinâmica do turismo. A antropologia tem importantes contribuições para o estudo do turismo especialmente através do método (etnográfico), pelos modelos de aculturação, e pela consciência de que o turismo é apenas um dos elementos na mudança da cultura (BURNS, 2002, p. 92-93). A cultura está sempre em transformação.

Na perspectiva antropológica, é a interação humana - e não os instrumentos de marketing ou os produtos turísticos -, que se torna fator-chave na compreensão dos paradoxos do turismo. A antropologia contribui para a análise do turismo através de alguns instrumentais analíticos: a) sua tradição de base comparativa que analisa uma série de fenômenos em diferentes locais; b) o enfoque holístico; c) e a busca de um nível de análise mais profundo (as raízes das relações que se estabelecem 'no turismo'). O turismo envolveria o **encontro** entre as culturas e as transações sociais decorrentes deste encontro, a variação na intensidade deste encontro, e o fato de que enquanto um grupo está de férias, outro está trabalhando (BURNS, 2001, P. 106). No estudo antropológico do turismo emergem quatro temas importantes: o paradoxo local/global; turismo e ritual; turismo como aventura mitológica; turismo e mudança social.

Os estudos de turismo cultural parecem cada vez mais divididos entre uma vertente que enfoca o mercado, e outra que enfoca o discurso, a cultura, e as representações simbólicas. Adquirem relevância as abordagens críticas envolvendo questões de poder, desigualdade e processos de desenvolvimento territorial (BURNS, 2001). Nestas dinâmicas

---

<sup>28</sup> Este vocábulo será utilizado entre aspas simples, pois este estudo não concorda com seu sentido equivalente à estranho, esquisito, por entender que esta qualificação dependerá da perspectiva/naturalidade do observador/turista.

<sup>29</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre turismo cultural, considerado "o mais antigo dos tipos de turismo no fenômeno turístico contemporâneo", suas vertentes analíticas, e evolução conceitual, ver McKersher e DuCross (2002).



territoriais ressalta-se a importância das identidades e da diversidade cultural. Isto aponta que as idéias sobre território que surgem no campo da geografia, especialmente aquelas sob o paradigma humanista cultural, são convocadas para a discussão de turismo cultural, que se torna transdisciplinar. Bianchi (2009) sugere que a valorização da cultura no âmbito dos estudos do turismo está surgindo como uma subdisciplina, exigindo a reformulação de bases conceituais, e ao fazê-lo, emite novos *insights* sobre os campos simbólicos e vivenciais do turismo. Assim, as dimensões sociais e culturais ganham matizes mais fortes (BIANCHI, 2009).

Uma das premissas que fundamenta as reflexões sobre gestão do turismo e cultura é a de que o turismo não é uma atividade aleatória, mas ao contrário, é uma estratégia de desenvolvimento territorial, e, portanto, pode ser planejado com a finalidade de fortalecer os vínculos de identidade, bem como fortalecer outras dinâmicas sociais presentes no território. Por outro lado, pode gerar profundos processos de descaracterização da cultura no território, e a perda da identidade cultural. Segundo Sentías (2006), há ampla literatura que entende que o turismo cultural (na concepção antropológica) possui um grande potencial para promover o desenvolvimento local, tanto em sua dimensão econômica, como para a valorização do patrimônio e da identidade cultural. Aponta, contudo, que faltam estudos que apresentem casos que demonstrem como a atenção a um contexto que se transforma é uma **condição** necessária para a tomada de decisão sobre o planejamento do turismo<sup>30</sup> (SENTÍAS, 2006, p. 23).

O autor inicia sua argumentação entendendo que um dos principais efeitos da globalização teria sido a criação de um sistema mundial que prescindia das especificidades culturais e das diferenças. No caminho contrário, a Declaração Universal da UNESCO sobre a diversidade cultural adotada em outubro de 2001, na 31ª edição de sua Conferência Geral, assina um manifesto em favor da diversidade cultural e do diálogo intercultural, o que se tornou um referencial para elaboração de políticas públicas de desenvolvimento turístico com base no respeito e valorização da identidade.

A cultura, no campo do turismo, é entendida como um fenômeno em permanente transformação, não sendo reduzida às suas expressões arquitetônicas, folclóricas, ou fixas nos museus. A cultura é um processo dinâmico que através dos contatos entre culturas sofre adaptações no nível coletivo (SENTÍAS, 2006, p. 15). De posse do conceito de ‘turismo em

---

<sup>30</sup> Muitos casos englobados nos estudos de turismo e cultura trazem a riqueza descritiva, mas não avançando em proposições analíticas ou explicativas.

territórios de grande densidade religiosa’, e sendo a religião uma dimensão da cultura, faz-se necessário compreender como operam as dinâmicas de transformação cultural no território – compreensão que deve sustentar o conceito proposto, permitindo explorar possíveis pontos de contato entre turismo e identidades culturais, bem como a natureza destas relações.

Portanto, será importante mobilizar o entendimento mais minucioso sobre a evolução do conceito de ‘cultura’, bem como das dinâmicas culturais no território a partir das idéias que foram desenvolvidas na interdisciplinaridade dos campos da antropologia e da geografia. Em seguida o estudo retomará os debates construídos no campo convencionalmente denominado turismo cultural.

Gupta e Ferguson (2001, p.1) consideram que o campo da antropologia cultural americana construiu-se através dos vários conceitos de cultura ao longo do tempo. A inflexão teórica mais importante teria sido a separação da idéia de cultura da determinação biológica e racial do grupo (GUPTA e FERGUSON, 2001, p. 1). Além do conceito de cultura, a noção de ‘culturas’ é central: a idéia de que o mundo de diferenças humanas deve ser concebido, bem como a diversidade que separa sociedades, cada uma com sua cultura.

Foram estas idéias que permitiram que no início do século XX fosse falado de cultura, e **da cultura**: uma entidade separada, individuada, tipicamente associada com uma gente, uma tribo<sup>31</sup>, uma nação. Foi esta entidade que proveu a base teórica para comparações “cross-culturais”, bem como para a descrição etnográfica. A premissa de que o mundo é um mosaico de culturas separadas permitiu procurar a generalização a partir de uma multiplicidade de casos separados estudados através do método etnográfico (GUPTA e FERGUSON, 2001).

Mais tarde, o desenvolvimento da idéia de cultura como conteúdo formador de um sistema de sentidos foi enfatizada. Seja a cultura definida como um sistema semiótico a ser decifrado (SAHLINS, 1978), ou como um texto a ser interpretado (GEERTZ, 1989), exigiria a análise de uma totalidade integrada. Como universo de sentidos compartilhados, cada cultura seria radicalmente entendida à parte de outras culturas, que, por sua vez, teriam seus próprios sentidos e sua lógica holística.

Gupta e Ferguson (2001, p. 2) argumentam que, transcorrido quase um século, ficou difícil conduzir pesquisas antropológicas nestes termos. Os resultados de estudos etnográficos não se enquadravam mais no modelo de estudo de ‘uma cultura’ e os estereótipos descritivos

---

<sup>31</sup> “The word ‘tribe’ was used at an early point to denote a relatively well-bounded group with its own language, culture, history, territory etc. As opposed to peasant societies, tribes have little or no regular contact with the larger society. Tribes are self-sufficient in most meanings of the word”(BARFIELD, 2000).

não permitiam o desenvolvimento do campo. No debate teórico, a perspectiva de ‘pessoas e suas culturas’ que antes era rara, torna-se a principal preocupação na disciplina.

Duas contribuições à antropologia teriam conduzido a esta transformação: primeiramente pesquisadores que empregavam perspectivas da economia política insistiam em investigar relações locais e globais, rejeitando concepções de segregação e isolamento implícitas na idéia de ‘cultura’. Assim, a economia política transformava a idéia de ‘totalidades de processos interconectados’ na idéia de ‘sistemas culturais integrados’, e o campo da antropologia direcionou-se para a investigação de processos sociais e econômicos que conectam mesmo os mais remotos e isolados lugares do mundo (GUPTA e FERGUSON, 2001, p. 2).

Mais recentemente uma profunda crítica às representações diminuiu a tradicional certeza do campo da antropologia sobre seu objeto de estudo: culturas. Estudos de escrita etnográfica viriam revelar que a ligação e a coerência da cultura seriam muito mais ‘algo criado’ do que ‘algo desvendado’. A plenitude do objeto (cultura) seria então um mecanismo narrativo ao invés de uma verdade empiricamente comprovada. Esta crítica teria feito com que as culturas fossem entendidas de forma menos unitária/total, e mais fragmentada – teria implicado na substituição do conceito de cultura pelo conceito mais apropriado de ‘culturas’ que traduziria as diversas vozes possíveis. As consequências disto recaíram sobre duas temáticas: aquelas que abordavam questões de lugar e a forma como a cultura é espacializada; as questões que emergem na relação entre cultura e poder (GUPTA e FERGUSON, 2001, p. 3). Para este estudo, que levanta a suspeita de que os poderes entre religiões interferem na forma como o turismo desenvolve-se em relação às identidades religiosas, encontrar os fundamentos das perspectivas que apontam as relações entre cultura, poder e território é um marco teórico relevante.

A idéia implícita de que a antropologia seria um mapeamento de culturas territorializadas – de que a cultura é a característica de um povo espacialmente localizado, e de que a forma de estudar esta cultura implica em ir ‘para lá’ foi durante muito tempo senso comum na prática antropológica. Uma vez questionada, esta crença dissolve-se em uma série de desafios e temas importantes que contestam as relações entre diferença, identidade e lugar. Quando a diferença cultural torna-se desterritorializada por conta das massas de imigração, e dos fluxos transnacionais de cultura no mundo pós-colonial capitalista, nasce o interesse em compreender em profundidade as questões de como a identidade e a diferença cultural são espacializadas em novas formas (GUPTA e FERGUSON, 2001, p.3). Estas idéias estão em

consonância com o presente estudo, que concorda com a premissa de que o turismo também é uma forma de interferência na espacialização das culturas.

Mas segundo os autores, o principal ponto não é o fato de que as culturas não estão mais espacializadas (onde eram) de forma fixa no lugar, mas sim, o fato de que toda associação de lugar, pessoas e cultura são criações históricas e sociais a serem explicadas, e não dadas como fatos naturais. Cultura não pode ser tomada como ponto de partida: territorialização cultural deve ser compreendida como um resultado complexo e contingente de **processos históricos e políticos contínuos** (GUPTA e FERGUSON, 2001, p. 4).

Uma segunda crítica que moveu as discussões sobre “*difference beyond the idea of cultures*” na antropologia foi a corrente que questionou a idéia clássica de cultura como ordem (CLAVAL, 1999), e enfatizou questões como parcialidade, perspectiva, e poder. Segundo os autores, a idéia de cultura como ordem é recorrente na literatura ocidental <sup>32</sup>, e modela postulados de autores de leitura funcionalista/durkheimniana; ou estruturalista que entendem cultura como código abstrato; ou ainda interpretativista/geertziana/weberiana enfatizando a ordem partilhada. (GUPTA e FERGUSON, 2001, p. 4)<sup>33</sup>.

Mais recentemente, sob a rubrica do pós-estruturalismo, concepções complexas foram incorporadas ao entendimento da cultura. Etnógrafos emprestaram as idéias Foucaultianas de que as relações de poder permeiam todos os níveis da sociedade, coexistindo com a resistência. Somando as idéias de Bourdieu (1977) e Certeau (1984), etnógrafos passaram a pontuar, segundo Gupta e Ferguson (2001, p. 5) que as práticas ativas de agentes sociais não apenas reproduzem regras culturais, mas sim, reinterpretam e reapropriam-nas à sua própria conveniência. Por fim, a inspiração em Gramsci (1971) voltou o foco para a parcialidade e a eternamente incompleta natureza da hegemonia que tem implicações para a cultura como algo contestado, politicamente contingente – “*the battlefield in an ongoing war of position*” (GUPTA e FERGUSON, 2001, p. 5). Conforme descrito, abandona-se a idéia de cultura como espaço de ordem onde o sentido é compartilhado, e desenvolve-se a perspectiva de cultura como lugar de diferença e de contestação, base e alavanca para práticas político-culturais.

*Seek to trace the ways in which dominant cultural forms may be picked up and used – and significantly transformed – in the midst of the Field of Power*

---

<sup>32</sup> Por exemplo as idéias de Claval (1999), que defende que a formação dos grupos nos territórios não ocorre de maneira caótica, aleatória, ou por mero acaso. Existiria uma lógica que orienta a formação dos indivíduos, a construção de grupos e a configuração dos lugares – a cultura.

<sup>33</sup> Já as leituras de inspiração marxista ou feminista colocam questões de dominação, procurando entender como as “regras culturais do jogo” são estabelecidas, por quem, e para quem (GUPTA E FERGUSON, 2001).

*relations that links localities to a wider world. The emphasis is on the complex and sometimes ironic political processes through which cultural forms are imposed, invented, reworked, and transformed (GUPTA E FERGUSON, 2001, p. 5).*

Buscam traçar as maneiras pelas quais as formas culturais dominantes podem ser captadas e utilizadas - e significativamente transformadas - no meio campo entre as relações de poder que ligam as localidades a um mundo mais amplo. A ênfase é sobre os complexos, e muitas vezes, irônicos processos políticos através do qual as formas culturais são impostas, inventadas, reformuladas e transformadas (tradução própria).

O entendimento mais profundo sobre a evolução do conceito de cultura coloca este estudo mais próximo aos marcos do pós-estruturalismo (importância das narrativas e dos poderes contestados), e reorienta-se para a questão norteadora: sobre o desenvolvimento do turismo em relação às identidades culturais religiosas presentes no território. A contribuição teórica permite e fortalece a construção do conceito de turismo em **territórios** de grande densidade religiosa, no qual fica evidente que a perspectiva deste estudo incorpora a crítica antropológica em seu olhar sobre a realidade estudada – e o termo ‘território’ é reflexo da premissa de dinâmicas de poder no conceito que está sendo esculpido. Assim, deixa de ser estranho pensar que o fato da expressividade de estudos sobre peregrinações católicas em detrimento de estudos sobre expressões religiosas indígenas ou afro-descendentes no turismo é reflexo da constante afirmação de uma narrativa cultural, institucionalizada ao longo de 500 anos, desde a colonização européia.

Mas antes de prosseguir o debate sobre turismo cultural, embora ainda criando substrato para adensá-lo, é necessário definir dois outros conceitos correlatos que tornar-se-ão cada vez mais frequentes na tese: resistência e identidade. Conforme a perspectiva teórica adotada, convivem com as formas de poder, as formas de resistência para preservação das identidades.

O conceito de identidade vem sendo explorado por inúmeras perspectivas multidisciplinares nos últimos anos, principalmente por conta da possibilidade de desenvolver diversos projetos políticos e analíticos sob este conceito (GUPTA e FERGUSON, 2001, p. 12). Para fins deste estudo, identidade é:

*Something that one ‘has’ and can manipulate, that one can ‘choose’; or inversely, it is something that acts as a source of ‘constraint’ on the individual, as an ascribed rather than a chosen feature of life. In both cases, the individual subject is taken as a pre-given entity, identities as so may be masks or cages it may inhabit (GUPTA E FERGUSON, 2001, p. 12).*

Algo que se “possui” e que se pode “manipular”, que se pode “escolher”; ou inversamente, é algo que age como uma fonte de “constrangimento” sobre o indivíduo, mais como algo atribuído do que uma característica de vida escolhida. Em ambos os casos, o indivíduo é tido como uma entidade pré-existente, e as identidades são máscaras ou gaiolas na qual (o indivíduo) habita (tradução própria).

As identidades, bem como os conteúdos culturais em si, são historicamente situados. No entanto, não são apenas afetados pela mudança de modelos de categorização ou discursos de diferença no tempo, mas na verdade, são constituídos e interpretados por eles. Conforme sugere Hall (1992, *apud* GUPTA e FERGUSON, 2001, p. 13) mais do que afirmar a essência de permanência e continuidade temporal da identidade, ela deve ser considerada como um “*meeting point*” (p.13), um ponto de convergência temporária de identificação que constitui e remodela o sujeito, permitindo, também, sua ação. Este é o sentido do vínculo entre os conceitos de ‘identidade’ e ‘sujeito ativo’ na perspectiva crítica.

A idéia sublinha o vasto campo de estudo da política de identidade, e aponta para a contribuição da compreensão de relações específicas entre territorialização e identidade. Existe certa tensão entre a idéia mais comum de que o ‘local’ é espacialmente enraizado nos quais as comunidades desenvolvem seu senso de identidade de grupo, e a idéia de que a identidade está fundamentada na soberania de indivíduos hegemônicos – o que implica em escolhas não-essenciais, instrumentais, e estratégicas (racionais) feitas por atores sociais. Considerando o fato de que a territorialização sempre envolve uma construção, mais do que simples descoberta da diferença, fica evidente que a identidade não “nasce” de comunidades enraizadas no território, nem é algo possuído por indivíduos ou por coletividades sociais. Ao contrário, é uma relação móvel, muitas vezes instável, da diferença (GUPTA e FERGUSON, 2001, p. 13).

Identidade e alteridade são produzidos simultaneamente na formação da territorialidade e da comunidade. Portanto, o conceito de comunidade não estaria baseado no reconhecimento de similaridade cultural ou contingência social, mas sim, como categorias de identidade postuladas através de várias formas de exclusão e construção do outro (“*otherness*”)<sup>34</sup>. Desta forma, a questão não é se a identidade está situada no sujeito ou na coletividade, **mas quais são os processos de exclusão que definem como sujeitos individuais e coletivos são formados**. Em relação à territorialidade e identidade, não se trata

---

<sup>34</sup> Para Tilley (1990, p. 76), a constituição antropológica e histórica do “outro” sempre foi uma traiçoeira arma ideológica. Se por um lado pode reforçar uma prioridade e superioridade etnocêntrica do ocidente, ao mesmo tempo serve sistematicamente para demolir estas crenças.

de entender onde indivíduos e grupos se localizam, mas como determinados territórios estão à margem ou em oposição à outros (GUPTA e FERGUSON, 2001, p. 14; RODRIGUEZ, 2006). Assim, a construção da diferença não é o reconhecimento de uma dada realidade, e nem a invenção de uma identidade, mas o efeito de relações estruturais de poder e desigualdade que estão tecidas no território. “*Rather than following straightforwardly from sharing the same culture, community, or place, identity emerges as a continually contested domain*” (GUPTA e FERGUSON, 2001, p. 14).

A partir desta concepção, o termo ‘identidades religiosas’ neste estudo é utilizado como um estágio presente (um recorte temporal) que reflete uma construção histórica resultante da constante disputa pela afirmação de valores relacionados às diferentes percepções do sagrado daqueles grupos sociais presentes - ou que interagem - no território. Quando a identidade religiosa de matriz católica (no caso do Brasil, mas poderia ser qualquer outra religião prevalente em outro contexto) sobressai em determinado território, isto é tão somente o resultado de um maior poder de afirmação, e não ‘a identidade religiosa’ que descreve o lugar.

Diante deste marco teórico é pertinente o questionamento sobre as razões que levariam os homens a construir sistemas simbólicos que reconhecem ou negam semelhanças e diferenças<sup>35</sup>. Ou então, se o turismo se dá com base na afirmação ou na negação das culturas (religiosas) locais, quais as consequências disto para o turista - em termos de qualidade da vivência turística em uma totalidade territorial -, e para o grupo no território - em termos de afirmação ou negação de suas identidades.

Por fim, outro conceito relacionado às idéias de poder e identidades, é o conceito de resistência. A relação entre identidade e território ilumina processos de construção subjetiva onde opera o jogo das diferenças. Gupta e Ferguson (2001, p. 17) partindo do entendimento de que as identidades não se dão livremente nos territórios, e que sua permanência e estabilidade são questionáveis, apontam que a contestação e reformulação são importantes mecanismos que a antropologia passa a englobar em seu campo. Embora o conceito de resistência tenha ampla literatura, os autores assumem sua inspiração em Foucault para explorá-lo.

Poder, no entendimento de Foucault (1978) não é uma substância ou uma força essencial que o indivíduo possui, mas o nome atribuído a um complexo de situações

---

<sup>35</sup> Por exemplo, quando em um determinado território o anti-semitismo é reconhecido, ou negado, e como os comportamentos vão de encontro a este reconhecimento ou negação.

estratégicas em uma sociedade particular. Segundo os autores, resistência seria um conceito cujo sentido existe apenas em oposição a estas situações estratégicas: “*resistance can exist only in relation to a strategy of power, and such strategies are shifting, mobile and multiple*” (GUPTA E FERGUSON, 2001, p. 18).

Os autores explicam que não há um discurso de poder, e em oposição, outro discurso contra o poder. Mas os **discursos** são blocos de elementos operando no campo de forças, e podem até existir discursos contraditórios numa mesma estratégia, ou ainda, um mesmo discurso pode circular sem mudar de forma, por diferentes estratégias de poder. No entanto, **práticas** que resistem a uma certa forma de poder não são inocentes quanto ao poder, mas podem ser taticamente apropriadas e implementadas dentro de diferentes estratégias de poder sempre deslizando entre resistência a uma estratégia e cumplicidade a outra. É, segundo os autores, uma necessidade teórica que a resistência apareça sempre vinculada à processos de cooptação, cumplicidade, e até à reciclagem de pontos de resistência anteriores (p. 19).

Gupta e Ferguson (2001, p. 19) entendem ser pertinente conceituar resistência na sua relação com identidade e territorialização. Isto implica em pensar a resistência como uma experiência que constrói e desconstrói a identidade dos sujeitos. Se por um lado a experimentação de resistência pode ser transformativa no sujeito, por outro, pode re-conformar ou acentuar identidades existentes, ironicamente contribuindo para a permanência. Para estes autores, resistência é uma experiência: algo que não pretende ser verdadeiro ou falso, mas uma ficção construída que existe apenas após ser vivida, após tornar-se realidade (p. 19). A experiência da resistência implica em processos de representação.

Para a transformação que ocorre na identidade através da resistência, é preciso considerar que ‘resistência’ está vinculada às práticas coletivas. Isto, por sua vez, implica em compreender as representações em si. Para os autores, as representações da resistência tem um papel importante na legitimação de conflitos em torno da autenticidade de identidades. Considerando que uma das formas de operação do poder é através do estabelecimento de ligação entre identidade e sujeito, e da ligação entre sujeitos à identidade de grupo através do processo de auto-conhecimento, a resistência funcionaria como o mecanismo que interfere nesta ligação, e remodelaria sujeitos desatando estas relações criadas como forma de poder. Sua unidade identitária seria fraturada através da resistência impulsionando reorganizações e reagrupamentos entre indivíduos e grupos.

É neste sentido que a resistência implica em uma experiência transformadora (p. 20) que resulta na descontinuidade do sujeito. Ainda que o sujeito tente minorar nas suas práticas



o efeito de noções pré-concebidas ao longo de sua trajetória de vida, segundo os autores, ele falharia ao tentar desconstruir narrativas de identidade. Nestes casos, a resistência se traduz não apenas como reconfiguração das relações entre sujeito e suas identidades, mas também como possibilidade de desmantelamento completo destas relações (GUPTA e FERGUSON, 2001, p. 20). Assim como as redes de relações de poder formam uma densa teia que perpassa aparatos e instituições sem serem exatamente localizadas nelas, os pontos de resistência estão incrustados nestas mesmas teias atravessando estratificações sociais e unidades individuais (p. 20). Portanto, experiências como a identidade não são algo que o sujeito possui, mas o sujeito em si precisa ser concebido como resultado instável ou até imprevisível da experiência.

Até então, esta compreensão sobre a consolidação e transformação cultural, sobre continuidade e ruptura, afirmação e resistência, permite compreender que, sendo o turismo planejado para valorizar rituais culturais, interfere e modifica-os (já não são ‘originais’, são simulações). No entanto, se o turismo é planejado para não interferir nos elementos culturais no território, ao promover fluxos de visitantes que trazem suas próprias culturas, estaria contribuindo para a transformação / descaracterização de elementos da cultura local. Portanto, se a atividade turística resulta necessariamente em interferência no movimento que associa continuidade e ruptura nas identidades presentes no território, então talvez seja melhor que esta relação passe a ser assumida, implicada no planejamento do turismo – que estas interferências sejam explicitadas, e que permita o diálogo aberto entre os grupos interessados/envolvidos nesta relação.

Sobre a apimentada discussão – se o turismo é o ‘vilão’ que descaracteriza a cultura local, ou o ‘herói’ que promove o resgate da cultura dando novo sentido a ela em lugares esquecidos, Wrobel e Long (2001) tecem uma pertinente crítica a este reducionismo: de que subestimaria a capacidade dos grupos de “se fazerem escutar” nos territórios onde ocorre turismo, de manifestarem seus desejos de diálogo, seus interesses, ou sua vontade de omissão e desprezo com relação ao turismo. Este autor enfatiza que, nem vilão, nem herói, o turismo é mais uma dentre as diversas dinâmicas que vem transformando a cultura desde que se deram os primeiros agrupamentos sociais no território. E que se uma cultura avivada e reconhecida no território é algo importante, o é para seus habitantes, e apenas secundariamente para o turismo, atividade esta entendida pelos autores, como mais uma forma de catalisar interesses de determinados grupos sob um discurso do resgate cultural.

De posse do entendimento de que cultura é parte integrante e indissociável do tecido social no território, e que necessariamente transforma-se no tempo, resultado de dinâmicas de

afirmação e resistência – uma construção sócio-historicizada que opera através de narrativas ou outras formas de expressão, e considerando, portanto, que todo território tem sua cultura originada na própria origem do tecido social, e que toda forma de turismo promove o encontro de culturas/etnias/identidades em um território aferventando a transformação cultural, então o termo turismo cultural, para esta pesquisa, fica esvaziado de sentido. Tanto o conceito de território, como a prática de turismo já trazem implícita a idéia de cultura – turismo cultural é, portanto, redundante. Assim, ‘turismo cultural’ é um conceito vago, não ajuda a traçar fronteiras ou realizar movimento de foco em termos de abstração nesta pesquisa.

Ainda que o termo turismo cultural não faça sentido nesta perspectiva, o fato é que a maior parte dos estudos sobre a relação entre turismo e cultura estudam territórios onde existe uma riqueza histórica arquitetônica, ou uma manifestação dita tradicional. Vai afirmando-se a idéia de que cultura é aquilo que é ‘exótico’, e estudam-se apenas os mecanismos de gestão daquilo que se convencionou chamar de turismo cultural nestes territórios. No entanto, a cultura é um elemento da dinâmica social que está presente em todos os territórios, mesmo naqueles em que o turismo cultural não se fez expressivo.

Parece, então, que o fato de alguns territórios destacarem-se sob o vago conceito de ‘turismo cultural’ não é por particularizarem-se ‘culturalmente’ (como ‘exóticos’), ou possuírem uma cultura e outros destinos não possuírem, mas pelo fato de **reconhecerem sua própria cultura, e dominarem, mais do que outros, a arte de afirmar esta cultura para si mesmos**<sup>36</sup>, criando a possibilidade de comunicar esta cultura para os eventuais turistas. Sem a capacidade de reconhecer a própria cultura no território, também seria limitado o esforço de pensar o turismo em relação à cultura, e criar instrumentos apropriados de gestão do turismo. Quando é lembrado que a construção identitária religiosa brasileira é múltipla, e que para objetivos do turismo ‘religioso’ apenas uma prevalece – a católica -, isto parece apontar que: ou a capacidade de reconhecer a própria cultura está limitada; ou as dinâmicas de poder estão operando no território através da gestão do turismo. Esta reflexão teórica fundamenta um dos pressupostos da presente pesquisa, que será sistematizado no próximo capítulo.

É importante lembrar que em algumas abordagens o propósito do turismo pautado na cultura<sup>37</sup> é o de **ser um mecanismo com potencial para dinamizar o desenvolvimento local**

---

<sup>36</sup> ou inventando uma cultura (Weigle, 1989; Rodriguez, 1997).

<sup>37</sup> A instituição norte-americana *National Trust for Historic Preservation* adota o termo *heritage tourism* – ‘turismo de herança’: “*heritage tourism is traveling to experience the places, artifacts and activities that authentically represent the stories and people of the past and present. It includes cultural, historic and natural resources.*” (NATIONAL TRUST, 2011). Este conceito não é adotado nesta tese pois, como fundamenta o

**integral**, e deve ser planejado com o objetivo de fortalecer e respeitar as identidades no território. Para o estudo que ora apresenta-se, esta idéia subliminar faz sentido para o conceito de ‘turismo em territórios de grande densidade religiosa’, já que as religiões são parte integrante e expressões das identidades no território. Mas é conveniente implicar também a idéia de que o turismo, além de ser um mecanismo com potencial para impulsionar o desenvolvimento do território, também desenvolve-se a partir das identidades no território – o mecanismo fortalece-se ao fortalecer as identidades e outras dinâmicas locais (desenvolvimento integral).

Assim, a gestão do turismo em territórios de grande densidade religiosa seria definida como: a arte de reconhecer a densidade religiosa no território, e de estabelecer diálogo com os diversos grupos identitários, definindo e explicitando pactos de interesse na afirmação da religiosidade, arte esta que recorre ao turismo como um mecanismo para promover a aprendizagem sobre a diversidade religiosa para todos os indivíduos em interação no território, inclusive turistas.

#### **2.4.1 Culturas e patrimônio**

Nos estudos que se agregam em torno das idéias de turismo e cultura, algumas perspectivas são recorrentes: 1) análises e debates sobre a relação entre diversidade cultural e turismo; 2) importância do equilíbrio entre cultura e turismo, e os desafios deste equilíbrio; 3) narrativas de boas práticas de turismo respeitando os postulados da UNESCO. Estas perspectivas vêm sendo orientadas pelas seguintes questões: o recurso do turismo pode contribuir para preservação do patrimônio histórico-cultural? Como administrar o risco do turismo para que não incorra no risco físico ao patrimônio ou degradação cultural? Como envolver as populações locais no desenvolvimento dos lugares turísticos e acontecimentos culturais? Como salvaguardar a autenticidade do patrimônio real ante as reconstituições superficiais para o turismo? Quais são os maiores desafios, as estratégias, os agentes, as vantagens e os riscos do turismo pautado na cultura local, no que tange seu processo de desenvolvimento?

Outra idéia recorrente é a de que a vivência cultural através do turismo ocorre em cidades com rico patrimônio histórico e arquitetônico. As questões levantadas sobre turismo e

---

direcionamento de recursos públicos para diferentes destinos turísticos nos Estados Unidos, é um conceito intencionalmente muito amplo (no território, tudo pode ser considerado herança de algum tempo e de algum grupo social, de alguma conjuntura natural). Muitos estudos de caso são desenvolvidos sob este conceito, mas não foram encontradas abordagens teóricas com objetivo de refinar o conceito.

cultura apontam que existe uma interface entre cultura e patrimônio material ou imaterial (SENTÍAS, 2006, p. 15). Tendo a religião uma relevância especial para este estudo, e cuja expressão material ocorre através da construção de templos e artefatos, materialidade esta que ajuda a expressar a densidade religiosa no território, pretende-se compreender um pouco mais a fundo o conceito de patrimônio.

Nunca se falou tanto sobre a preservação do patrimônio e da memória, nunca tantos estiveram envolvidos em atividades ligadas a ele, nunca se forjaram tantos instrumentos para se lidar com as preexistências culturais (CASTRIOTA, 2009).

No século XXI o patrimônio passou a ocupar um papel central na reflexão sobre a cultura. Se antes o patrimônio era associado com obras monumentais históricas, a ampliação da abrangência de seu campo esteve, de certa forma, associada à mundialização. A Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível da UNESCO, aprovada em 2003, anunciava que a globalização criava condições para um diálogo renovado entre as comunidades, ao passo que trazia riscos de desaparecimento e destruição do patrimônio, a uniformização do mundo, dos valores, dos comportamentos e estilos de vida, passando a ameaçar as diferenças regionais e a tradição. (CASTRIOTA, 2009, p. 12).

No entanto, paradoxalmente, percebeu-se a insurgência de um movimento de asserção das próprias identidades e culturas locais - uma resistência à homogeneização cultural. Assiste-se ao ressurgimento e à valorização de tradições culturais aparentemente desaparecidas como festivais, danças, e formas tradicionais de viver e produzir. “Na esteira da globalização avassaladora, surpreendentemente a tradição reaparece renovada, e se reafirma como uma força viva” (CASTRIOTA, 2009, p. 12). Renova-se também a antiga idéia de patrimônio. Aquilo que antes referia-se a monumentos históricos, passou a envolver todo um conjunto de bens culturais relativos às identidades e coletividades.

A constituição brasileira de 1988, conforme aponta Castriota (2009), já incorpora esta expansão definindo no seu Artigo 216, como Patrimônio Cultural Brasileiro

os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, incluindo as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver, as criações científicas, artísticas e tecnológicas, das obras, objetos, documentos, edificações, e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais, e os conjuntos urbanos e sítios de valores histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (CASTRIOTA, 2009, p.12).

A expansão do conceito na Constituição Brasileira acompanha a tendência mundial, que também se ancorou na idéia do patrimônio imaterial ou intangível que emergiu na UNESCO nos anos 1990. Ao invés de enfatizar características técnicas ou estéticas dos artefatos, o patrimônio intangível engloba artefatos e espaços que expressam práticas, processos e representações que as comunidades reconhecem como parte de sua identidade. A visão do sujeito, em quem reside o sentimento de pertencimento ao espaço, é que porta a cultura viva, e passa a ter relevância.

Como explica Castriota, (2009), não se trata de uma simples expansão do conceito resultando em novos desdobramentos, mas de um campo que se colocou em diálogo com outros campos do conhecimento. O conceito de patrimônio se afasta da noção de monumento incorporando a dinâmica complexa da cultura:

A extensão da tutela e proteção do monumento como objeto individual e singular, até os centros históricos e, daí, até o território culturalmente significativo, é, com efeito, uma das facetas mais sugestivas do pensamento internacional sobre os bens culturais (GONZÁLEZ-VARAS, citado por CASTIOTA, 2009, p. 13).

Este autor, cuja sistematização é significativa para atualizar os debates sobre patrimônio, entende que a idéia do patrimônio só pode aparecer na modernidade a partir da relação muito peculiar que se estabelece com as três dimensões temporais (passado, presente e futuro). No momento em que a lógica passa a ser da substituição de referências materiais, é que surge a necessidade de pensar sistematicamente a preservação da tradição, forjando políticas institucionais de patrimônio. **A idéia de patrimônio se corporifica em ações públicas.** Na visão de Castriota (2009), as políticas não são algo dado, mas derivadas de construções sociais com enraizamento temporal e social. Assim, as decisões sobre preservação do patrimônio (explicitadas ou implícitas) são uma atribuição de valor (julgamento) realizado por uma comunidade ou por órgãos oficiais, sobre aquilo que deve ser preservado como representativo de uma cultura. Isto influencia diretamente quais elementos culturais materiais permanecem para um tempo futuro, e quais não permanecerão. A escolha daquilo que deve ser preservado não é neutra, e sim, pautada em valores de um contexto. Os critérios de escolha passam por instâncias estéticas e históricas. Para tanto, é necessária uma compreensão sobre quais são os valores pelos quais os diversos agentes que definem as ações de preservação denotam importância ao patrimônio a ser preservado. É neste sentido que implica uma relação de poder.

Outra noção correlata à de patrimônio, é aquela que se consubstanciou no conceito de tradição, um conceito que também mudou ao longo do tempo. Inicialmente englobava-se no bojo da tradição, os aspectos do comportamento, costumes, rituais e artefatos herdados de gerações anteriores. A tradição teria uma natureza de conservação: repetiria no presente aquilo que herdou do passado, e por isto foi durante muito tempo entendida como uma estrutura social inerte, uma sobrevivência do passado, uma dimensão imóvel da cultura (CASTRIOTA, 2009, p. 21).

No entanto, mais recentemente, a idéia de tradição passou a ser compreendida de forma mais complexa. Sendo constituída das permanências do passado no presente, para cumprir tal função, ela é eminentemente seletiva – seleciona e modela elementos do passado para estabelecer um presente pré-modelado. Isto constitui o processo de identificação social e cultural. Neste sentido, uma sociedade tradicional seria aquela que recorre à autoridade de suas tradições para afirmar pensamentos e ações no presente. Ao mesmo tempo, na tradição manifesta-se uma força ativamente modeladora que lhe garante plasticidade/adaptação.

As perspectivas antropológicas e da geografia humanista já trouxeram fundamentos para o entendimento de que os sistemas culturais estão em constante processo de modificação. Não existiria uma cultura estática, e o próprio processo de transmissão da tradição incorporaria possibilidades de mudança para absorver transformações inevitáveis (CASTRIOTA, 2009, p. 22).

O autor aponta dois processos de transformação da cultura com reflexos para o patrimônio: aquele que resulta de um processo interno do grupo social; e aquele que resulta de um contato com outra cultura. No primeiro processo, ocorre uma transformação que deriva de um novo conhecimento, de uma nova forma de resolver um problema, encontrada pelo próprio grupo. Trata-se de um desenvolvimento que leva a um novo estágio cultural. O motor deste desenvolvimento cultural seria a curiosidade e o desejo de novidade que mobiliza o grupo.

Já o segundo tipo de transformação é aquele que ocorre através do contato com outro grupo. No diálogo com outras culturas, é possível incorporar conhecimentos novos que haviam sido criados em contextos diferentes, totalizando um conjunto complexo de invenções de todas as ordens, às vezes de forma involuntária.

As formas da história mais cumulativas nunca seriam resultado de processos isolados, mas de culturas que combinam, voluntária ou involuntariamente, os

seus jogos respectivos, e realizam por meios variados (migrações, empréstimos, trocas comerciais, guerras) estas coligações (CASTRIOTA, 2009, p. 23).

O autor alerta para o fato de que nem sempre estas coligações são positivas, podendo levar, ao contrário, a resultados catastróficos do ponto de vista do patrimônio cultural. Neste último caso, pode ocorrer o desaparecimento cultural seguido de extermínio físico do grupo<sup>38</sup>.

Diversos mecanismos de transmissão da cultura se desenvolveram, sendo mais efetivos aqueles associados à preservação de bens materiais que consubstanciam a memória cultural, e os registros escritos. Para as sociedades sem escrita, a memória se ordena em torno de três grandes interesses: identidade coletiva do grupo fundada nos **mitos** (especialmente da origem de ‘todas as coisas’); prestígio das famílias dominantes (genealogia); saber técnico transmitido por fórmulas práticas penetradas de magia religiosa (CASTIOTA, 2009, p. 29-30). É diante destes interesses que se reafirma a narrativa como principal mecanismo de preservação das tradições nas sociedades sem escrita<sup>39</sup>.

O entendimento do conceito de patrimônio cultural ajuda a compreender a materialidade dos grupos sociais no território, bem como a transformação desta materialidade, que ocorre em função da afirmação de poderes e de processos de seleção que não são neutros. Sobre religião-território-turismo, permite analisar quais elementos da religiosidade presente no território estão se transportando do tempo passado para o tempo futuro, num movimento de permanência e resistência, e sob quais interesses.

Compreendidos a dinâmica de transformação da cultura no território e o conceito de patrimônio que alicerça a tradução material que confere parte da densidade às religiões nos territórios onde ocorre o turismo, retomam-se discussões sobre turismo e cultura para agregar reflexões sobre a pertinência do conceito que está sendo esculpido.

Segundo Russo (2006), as cidades históricas representam desafios de gestão do turismo particularmente críticos para os governos, já que ocorrem muitos confrontos entre grupos de interesse marcadamente divergentes (residentes, protecionistas dos recursos, operadoras turísticas, etc.). Ao mesmo tempo, possuem alguns elementos especialmente favoráveis ao desenvolvimento da atividade turística, como uma atmosfera ‘tradicional’ e seu

---

<sup>38</sup> O exemplo mais explícito é o caso da extinção de tribos indígenas no Brasil, seja pela ocupação de territórios por fazendeiros, mineradores, construção de estradas, usinas hidrelétricas e cidades. Castriota (2009) ressalva, contudo, que mesmo submetida a um impacto brutal, a tradição indígena vai conseguindo desenvolver estratégias de sobrevivência absorvendo mecanismos da cultura dominante.

<sup>39</sup> Para debate mais amplo sobre tradição oral, ver GUTJAHR (2008).

caráter ‘genuíno’ (na percepção dos visitantes). O autor define que o turismo nestes territórios é “praticamente insustentável” (RUSSO, 2006, p. 59), pois está sujeito a um ciclo de vida turbulento, já que a sustentabilidade implica na capacidade de implementar mudanças políticas que antecipem ou contrapesem a tendência de cada novo estágio da transformação cultural<sup>40</sup>. Neste contexto de decisões complexas, um governo ineficaz traria conseqüências, segundo o autor.

Ao estudar o caso de *Brujas*, na região de Flandres - Bélgica, este autor enfoca a capacidade dos diferentes grupos de interesse em utilizar, para obter vantagem para si mesmos, procedimentos, informações, e expectativas para a racionalização do poder no que tange o bem comum. Define o conceito de **capacidade organizacional** para este ambiente complexo, cujos elementos centrais são uma forte liderança comunitária e um apoio social e político para as iniciativas de desenvolvimento territorial (RUSSO, 2006, p. 60).

O autor apresenta pontos fortes e fracos do modelo de concentração que foi adotado para desenvolver o turismo no entorno histórico de *Brujas* na década de 1980. Este modelo foi escolhido devido à competição entre habitantes locais e turistas pela fruição dos espaços públicos, e sua principal diretriz era limitar a expansão da atividade turística nas áreas mais centrais do município, onde se localizava a maior parte dos atrativos histórico-culturais. As restrições impostas à instalação de negócios de turismo confinou estes negócios – e os fluxos que geravam –, a uma pequena área da cidade. Dentre as vantagens desta política de ordenamento, o autor destaca a garantia de uma boa qualidade de vida para os moradores destas regiões onde não chegava o fluxo turístico, mantendo-se também a oportunidade de existência de mercados menos rentáveis que o turístico, também essenciais para a dinâmica da cidade. Se esta política de ordenamento teve bons resultados ao longo das primeiras décadas, com o inevitável aumento do fluxo turístico, e o pequeno espaço para expansão dos ofertantes de serviços correlacionados ao turismo, criaram-se lógicas monopolistas.

Assim, Russo (2006) avalia que, se a política de turismo através da adoção do modelo de concentração fez sentido no momento em que foi concebida, passados dez anos, ela precisou ser revista diante de um novo contexto no qual o fluxo turístico não pôde ser contido, mas dava-se em uma estrutura de gestão enrijecida, e num espaço delimitado. Embora o patrimônio histórico ficasse preservado, e também aquilo que foi entendido como qualidade de vida dos moradores locais, o resultado disto foi a trivialização das zonas turísticas, e a

---

<sup>40</sup> O caso aqui estudado, que será apresentado a partir do capítulo 4, é um exemplo de como isto ocorre.



piora da qualidade da experiência turística<sup>41</sup>, comprometendo a sustentabilidade do destino, avalia ele. Concluiu que a estratégia de concentração, não só não garantiu o desenvolvimento ótimo do turismo, como também, num segundo momento, precisou ser revista para minimizar os efeitos indesejados do turismo (RUSSO, 2006, p.66).

A interpretação de Russo permite alimentar as reflexões sobre o planejamento do turismo: de que precisaria considerar contextos complexos, e que se transformam ao longo do tempo – não são estáticos. Também sobre o desenvolvimento do que chamou de ‘capacidade organizacional’ nestes contextos. Se a cultura pressupõe certa estabilidade, e certa instabilidade/transformação, o turismo pautado na valorização da cultura embebe-se ainda mais dos contextos dinâmicos exigindo formas de planejamento capazes de lidar com esta característica da mutabilidade. Assim, qualquer que seja o modelo de gestão do turismo ou as estratégias de desenvolvimento turístico implementadas no território (no que está relacionado à cultura), inserem-se em contextos que mantêm-se em transformação, e, portanto, tais modelos requerem constantes avaliações / revisões / reorientações.

No caso de Brujas isto foi percebido. Num segundo momento, ocorreu o reconhecimento das limitações da estratégia de desenvolvimento turístico adotada no passado, fazendo com que se pensasse a possibilidade de uma estratégia integral de desenvolvimento territorial, envolvendo a oferta dos principais acontecimentos culturais para turistas e também para moradores da cidade. Esta estratégia deveria encontrar soluções para: (1) o perigo de se criar um clichê de cidade ‘Capital Cultural – Medieval Romântica’ para turistas, enquanto os moradores locais se deslocavam para outras cidades no entorno para usufruir da ‘verdadeira’ cultura local; (2) requalificação do patrimônio cultural; (3) planos de regeneração econômica; conversão dos territórios rurais em fontes de produtos turísticos inovadores. Todos estes pontos apontavam a necessidade de se pensar uma nova política cultural baseada

*Em una utilización viva y estimulante de su patrimonio cultural, y para una articulación más completa de su oferta. El objetivo era asociar a los contenidos simbólicos tradicionales una serie de atracciones y temas contemporáneos, propuestos estratégicamente para atraer jóvenes y talentos creativos, ya sea como visitantes de un perfil cultural y económico interesante, o como grupos de interés urbanos (RUSSO, 2006, p. 67).*

Este caso de Brujas é interessante por apontar que houve um momento no qual ficou explícito que o turismo deveria ser pensado de forma integrada com toda uma densidade

---

<sup>41</sup> Aumento dos preços de serviços turísticos; venda de *souvenirs* caros e falsificados; dificuldade de encontrar restaurantes de comida caseira regional; dificuldade de encontrar vagas nos hotéis.

social local, sem afirmar fronteiras entre “os de dentro” e “os de fora”. Além disto, o turismo, entendido desta forma integrada, poderia ser um poderoso mecanismo de reforçar para a própria comunidade local, elementos de sua identidade. Idéias estas que vão sendo agregadas ao conceito de gestão do turismo em territórios de grande densidade religiosa.

No caso, a afirmação (e não negação) das identidades religiosas, além de ser sensata, quando originada no diálogo entre os diversos grupos, é também uma oportunidade estratégica para o planejamento do turismo, no sentido de que garantiria a possibilidade de afirmação e permanência de identidades territoriais que são exatamente aquilo que particulariza o destino turístico, garantindo também a possibilidade de continuidade da aprendizagem sobre a diversidade religiosa. O sistema cultural religioso de diversas matrizes mantém-se vivo em sua dinâmica de transformação com a presença do turismo, e não à margem do fenômeno turismo<sup>42</sup>.

André (2006, p. 159) também defende que o turismo não deve ser entendido como uma finalidade em si mesma, mas sim, como um instrumento que permita o desenvolvimento ótimo da atividade econômica, e social nos territórios em questão. Para ele o turismo com bases na valorização cultural tem se revelado uma das modalidades mais dinâmicas, e identifica que neste processo ainda restam muitos desafios, principalmente aquele que se localiza no diálogo entre a cultura e o turismo. O auge da demanda pelo turismo baseado na vivência cultural teria levado muitos destinos tradicionalmente centrados em outras modalidades de turismo a revalorizar seus recursos culturais e desenhar modelos de dinamização e potencialização dos mesmos como pontos fortes para a atração de visitantes. Dentre os desafios enfrentados, uma questão relevante seria a necessidade de um novo diálogo entre agentes em favor do benefício coletivo (vez que a cultura é algo naturalmente de cunho coletivo, modelada na coletividade para a coletividade). O autor aponta que a premissa do desenvolvimento do turismo é que o êxito das políticas de gestão local perpassa a concepção do destino de forma integral, ou seja:

*incorporando todos los recursos y/o productos existentes a una oferta global, articulada en el territorio y acorde con el tejido social y económico presente em el mismo; y sobre todo, contando con el propio residente como principal beneficiario de la política y actuación turística desarrollada (ANDRÉ, 2006, p. 160).*

---

<sup>42</sup> Pode-se entender que o candomblé ainda está à margem do turismo em Salvador, que possui 19 terreiros de candomblé tombados pelo IPHAN e pelo IPAC, o maior número de templos desta religião tombados no Brasil, e que pouco dialogam com o turismo oficial (IPHAN, 2010).

Dentre as diversas formas de turismo, este autor estuda casos em que a presença de um atrativo cultural particular articula em torno de si os fluxos de turismo, trazendo diversas consequências negativas (saturação, necessidade de infra-estruturas, congestionamentos) quando este não é pensado de maneira articulada no conjunto do município. Assim, um dos elementos centrais no planejamento do turismo e da cultura é a gestão na esfera local do território. Para André (2006) o turismo afeta especialmente pequenos municípios no qual o turismo ocorre devido à presença de atrativos culturais como museus, conjuntos arquitetônicos específicos ou monumentos de valor histórico. As visitas a estes atrativos são, em sua maioria, breves, pontuais, e não trazem necessariamente impactos econômicos positivos para a população visitada, mas pode gerar situações que incomodam estas populações. Nestes casos, o turista deixa de perceber o município como destino, e visita somente alguns atrativos específicos, porque os próprios organismos de gestão municipal não concebem o turismo de forma integral, deixando de aproveitar o que as visitas podem representar para o local. Postula que os atrativos devem deixar de ser produtos desvinculados do entorno, para tornarem-se complementos de uma totalidade territorial<sup>43</sup>. Destaca-se assim a importância do planejamento de forma adequada e particularizada a cada situação específica de turismo em consonância com seu contexto geográfico e cultural. Este contexto geográfico e cultural pode ser também a expressão material que as religiões adquirem no território.

Seguindo com a investigação sobre modelos de gestão de turismo para extrair deles algumas importantes considerações, apresenta-se outro modelo de gestão adotado no binômio turismo-cultura, cuja modelagem se deu a partir do instrumental da geografia econômica. Trimarchi (2006) constrói o conceito de distritos culturais (uma analogia aos distritos industriais), pressupondo a possibilidade da cultura como uma indústria (TRIMARCHI, 2006, p. 111). O conceito de distritos culturais tem sido desenvolvido a partir de 2004, e representa, segundo Trimarchi (2006), um avançado horizonte da organização de uma atividade de produção cultural (como é o turismo) no âmbito territorial, definido pela coexistência de múltiplas instituições. O termo ‘distrito cultural’ foi mais amplamente utilizado para os estudos na Itália, derivando uma série de fatores que mostram a capacidade para “fertilizar com eficácia recursos específicos de um determinado território onde a vocação criativa e produtiva são perceptíveis nas sua identidade, obtendo produtos impossíveis de se reproduzir”

---

<sup>43</sup> O método estudado por André (2006) constituiu-se nas seguintes etapas: inventário dos recursos e produtos de atração turística; oferta de recursos complementares; análise da demanda; diagnóstico de forças, fraquezas ameaças e oportunidades; definição de linhas de atuação para dinamização turística do município.

– obras de arte (TRIMARCHI, 2006, p. 112). Este território nasceria de uma rede de relações espontâneas que vão se articulando com o tempo produzindo uma série de dinâmicas flexíveis e informais gerando linhas de produção de arte cujo valor reside na qualidade dos processos e dos produtos. Num distrito industrial, diferenciar o componente tecnológico do componente criativo é bastante difícil, devido à “osmose” de competências e recursos. Trata-se, segundo Trimarchi (2006), da industrialização de processos artesanais sem a perda das especificidades dos produtos, mas garantido elevada qualidade e uniformidade.

As possíveis analogias entre distritos industriais e culturais se dão, para o autor, quanto aos processos criativos que determinam a qualidade para os consumidores finais, relacionados à capacidade decorativa da inovação tecnológica, ou seja, a capacidade de traduzir em elementos estéticos os aspectos e particularidades da técnica de produção<sup>44</sup> (TRIMARCHI, 2006, p. 112). Muitos distritos industriais podem ser considerados culturais quando o que produzem tem uma função em grande medida decorativa, e que, a partir disto, impulsionam outras funções culturais naqueles territórios (como bens, serviços, costumes, modos de vida e rituais).

O distrito industrial se caracteriza pela presença de tecidos de pequenas e médias empresas vinculadas por relações de trabalho comuns. Também pelo elevado grau de especialização em uma atividade produtiva, com processos de inovação contínua; elevada flexibilidade de divisão do trabalho e dos tipos de contrato; competência horizontal e cooperação vertical criadas pela concentração espacial e pela complementaridade das unidades produtivas; baixos custos de transação na transmissão de informações; prevalência do valor imaterial da produção. Quanto à imbricação da cultura nestes distritos, os elementos recorrentes são: a identificação territorial do produto; uma comunidade residente que compartilha um sistema de valores capaz de criar um sentido de pertencimento ao lugar; a presença ativa de uma comunidade em um território historicamente delimitado; a importância atribuída aos vínculos familiares e de solidariedade social gerando influente comunicação para difusão de conhecimentos obtidos através da prática; presença de relações de negócios flexíveis com as administrações públicas locais.

Segundo Trimarchi (2006, p. 114-116) com a presença destes elementos, os distritos culturais se diferenciam dos industriais pois, além das particularidades de sua gênese e dinâmica, têm a capacidade de desfrutar de vantagens competitivas que um simples agregado

---

<sup>44</sup> Por exemplo os distritos em que ocorre ampla produção de cerâmica, em que as técnicas de cocção definem o exterior do produto, agregando valor decorativo e para consumo.

de empresas produtivas não pode conseguir na mesma medida e eficácia.

Retomando a idéia central de distrito cultural: **a capacidade de traduzir em elementos estéticos os aspectos e particularidades da técnica de produção**, - e adaptando para religiosidade ao invés de produção de artefatos, chegar-se-ia à seguinte idéia: **a capacidade de traduzir em elementos estéticos os aspectos e particularidades das religiões**. Esta é a idéia que estaria muito próxima daquela de ‘densidade religiosa’.

Conforme apresentado até então, sob o binômio turismo-cultura desenvolvem-se uma série de análises sempre pautadas nos diferentes modelos e concepções para o turismo. A literatura sobre gestão do turismo e da cultura é bastante ampla<sup>45</sup>. O campo teórico da gestão tem contribuído enormemente para a caracterização, análise, interpretação e explicação das diversas facetas do fenômeno turístico. A partir do olhar da gestão em interlocução com as demais perspectivas teóricas é que se pode planejar o desenvolvimento do turismo aproveitando seu potencial de melhorar as diversas dinâmicas sócio-territoriais (SENTÍAS, 2006). Gestores do turismo têm utilizado os diversos instrumentos definidos no campo da gestão como: instrumentos de marketing; finanças; desenvolvimento de pessoas; modelos de planejamento estratégico; sistemas de informação; arranjos organizacionais; com o propósito de dinamizar esta atividade.

Se por um lado o campo da gestão tem trazido aportes para planejar o desenvolvimento do turismo, por outro, os estudos de casos sobre gestão do turismo pautado na cultura tem ampliado as reflexões sobre a gestão turística a partir das práticas e das particularidades que adquire. Neste sentido, Sentías (2006) sintetiza - a partir do estudo de diversos casos de turismo que analisam diferentes estágios do processo de gestão em países da Europa -, algumas categorias analíticas recorrentes: o desenvolvimento de metodologias para planejamento estratégico do turismo; a revisão do posicionamento do destino e do produto turístico; a proposta de mecanismos de tomada de decisões; a criação de produtos e a comunicação do destino turístico; a análise do envolvimento de diversos agentes públicos e privados.

## 2.5 Mapa conceitual

A revisão da literatura sobre os campos de conhecimento que integram a interdisciplinaridade necessária à natureza da pesquisa sugerem categorias teóricas que

---

<sup>45</sup> BENI (2006); BEZERRA (2003); DENCKER (2004); BAPTISTA (2003); FIRMINO (2007).

amparam a definição e operacionalização do conceito de turismo em territórios de grande densidade religiosa. Portanto, permitiram modelar o mapa analítico que ampara o conceito de turismo em territórios de grande densidade religiosa e é apresentado no Quadro 1.

O conceito em elaboração está traduzido nos seguintes termos:

Turismo em **territórios de grande densidade religiosa (1)** é uma forma de deslocamento turístico no qual, independentemente da motivação para viagem, ou da crença religiosa do turista, visitam-se territórios nos quais as **identidades religiosas (2)** locais imprimem suas formas de expressão nas diversas dimensões sociais com tal evidência, que é impossível que o turista passe por estes territórios sem que ocorra uma **sensibilização (3)**, ainda que involuntária, para os elementos da religiosidade local, ou que ocorra a vivência das identidades religiosas ali presentes.

e que a **gestão (4)** do turismo nestes territórios seria:

A arte de reconhecer a **densidade religiosa no território (5)**, e de estabelecer diálogo com os diversos grupos identitários, definindo e explicitando pactos de **interesse (6)** na **afirmação da religiosidade (7)**, arte esta que recorre ao turismo como um mecanismo para promover a **aprendizagem (8)** sobre a diversidade religiosa para todos os indivíduos em interação no território, inclusive turistas,

O quadro abaixo apresenta as dimensões analíticas que pareceram mais significativas para a exploração conduzida por esta pesquisa (numeradas). A área mantida em branco simboliza o campo de exploração do conceito em construção, onde a natureza das relações entre as categorias analíticas da gestão do turismo e dos territórios de grande densidade religiosa foram investigados.

Quadro 1: Mapa Conceitual elaborado para pesquisa.

Conceitos Mobilizados	Gestão do Turismo (4)				
	Dimensões analíticas	Práticas dos organismos de gestão (4)	Interesses envolvidos (6)	Sensibilidade para capturar as identidades culturais (3)	Processos de aprendizagem (8)
(1) Territórios de grande densidade religiosa	Identidades religiosas (2)				
	Processos de afirmação / expressão e resistência (7)				
	Mecanismos de poder (5)				
	Construção histórica (5)				

Elaboração própria.

Esta matriz analítica foi o primeiro ensaio sobre as possibilidades de compreensão do turismo em territórios de grande densidade religiosa e orientou a operacionalização dos conceitos na pesquisa de campo. A partir dela foram definidos ainda os elementos estruturantes da pesquisa, conforme será apresentado no capítulo metodológico. Esta fragmentação do conceito em dimensões analíticas, embora didática, não pretende representar uma totalidade do turismo em territórios de grande densidade religiosa – mas tão somente revelar algumas das possíveis categorias analíticas de maior interesse que orientam a exploração e operacionalização do conceito de turismo em territórios de grande densidade religiosa. No capítulo conclusivo estas categorias serão retomadas, e suas relações melhor definidas a partir dos resultados da pesquisa.

### **3 Aspectos Metodológicos**

Este estudo, que tem suas reflexões esquadrihadas no polinômio gestão do turismo – culturas – identidades religiosas – territórios procura compreender as relações entre gestão do turismo e identidades religiosas. Após imersão teórica que apontou para a definição de um conceito próprio para a pesquisa, esta inquietação pôde ser refinada recorrendo ao conceito proposto. Toda esta trajetória será apresentada neste capítulo.

Esta parte explicitará, num primeiro momento, paradigmas que orientam a pesquisa: são aspectos menos tangíveis como as concepções sobre a realidade e a natureza do conhecimento, que, naturalmente estão amparadas nos desafios das perspectivas teóricas adotadas, e também, na trajetória de vida e na visão de mundo do pesquisador. Tais concepções farão voluntaria- e involuntariamente parte da construção do texto, das análises e das possibilidades e limitações desta pesquisa, e, portanto, considera-se apropriado explicitá-las. Num segundo momento, apresentar-se-á como estas concepções e percepções do mundo são traduzidas em linhas mestras da pesquisa, nas quais os pressupostos orientaram o tecido de uma tese, que é entrelaçado nos próximos capítulos descritivos, argumentativos e analíticos que compõem este trabalho. Em um último momento, o instrumental metodológico desenvolvido e utilizado para elaborar este tecido teórico-argumentativo é apresentado no nível de detalhamento considerado suficiente. Desta forma, este capítulo sobre os aspectos metodológicos apresenta os elementos estruturantes da pesquisa conduzida, partindo daqueles situados numa esfera mais abstrata (das concepções) para uma esfera bastante concreta (dos instrumentos de coleta de dados).

#### **3.1 Considerações metodológicas iniciais**

As delimitações do estudo estão ancoradas em suas características intrínsecas: a) a abordagem transdisciplinar; b) a importância que a religião adquire no estudo como uma das principais dimensões das identidades culturais; c) as relações entre religiões, identidades, territórios, organizações e desenvolvimento. Tais características sugerem escolhas metodológicas cuja tônica é qualitativa exploratória, apontando para um método de estudo de caso com objetivo de permitir operacionalizar o conceito para compreender uma dada



realidade e, assim, aperfeiçoá-lo no campo abstrato.

### **3.1.1 Afinidades paradigmáticas**

O espectro etéreo, subjetivo, cuja presença está posta em todas as reflexões presentes neste estudo, é traduzido a partir da escolha de um paradigma que melhor define as fronteiras e os impulsos inspiradores deste trabalho. A atitude de pesquisa que melhor traduz as crenças que impulsionaram a ‘aventura’ da ampliação no conhecimento, enquadra-se melhor naquele conjunto de reflexões que se agrupa sob o paradigma interpretativista, segundo a classificação de Morgan (2007). Esta concepção fundamental está ancorada na idéia de que o mundo social possui uma situação ontológica duvidosa, e de que a realidade social não é concreta, mas sim, um produto da experiência subjetiva e intersubjetiva dos indivíduos (MORGAN, 2007). Fica reconhecido, assim, que é possível conhecer a sociedade e as diversas dinâmicas que nela operam a partir de um ponto de vista, não de observador neutro, mas de participante em ação e interação com a realidade social, temporal e espacialmente situada. Isto resulta em um amplo esforço de compreender processos pelos quais as múltiplas realidades surgem, sustentam-se e modificam-se. Nesta pesquisa, cuja pretensão é de compreender o desenvolvimento de um tipo específico de turismo (dinâmica social) em um determinado território (de densidade religiosa), os esforços serão empreendidos no sentido de compreender como o diálogo entre turismo e as identidades religiosas ali presentes surge, sustenta-se ao longo do tempo, e modifica-se. Pretende identificar, assim, elementos de sustentação e de rompimento, de continuidade e descontinuidade, relações de causa e efeito do turismo nestes territórios caracterizados pela sua densidade religiosa. Identificar estes elementos, bem como a operação das suas dinâmicas de transformação, requer, sobretudo, o exercício da interpretação, que não pode ocorrer de forma desvinculada, neutralizada do ‘observador’ que realiza esta pesquisa.

Ainda que as bases, até então, pareçam bastante líquidas, a abordagem interpretativista aproxima-se da funcionalista no entendimento de que há uma ordem e um padrão mínimo implícito no mundo social. Há certo relativismo, e há certa homogeneidade. O exercício interpretativo (neste caso facilitado pelo estudo de caso, como será apresentado a seguir) permitirá identificar parte destes padrões, contudo, sem o compromisso de estabelecer uma ciência objetiva, ou encontrar uma verdade estática. A pesquisa encontra sua zona de conforto ao assumir que a subjetividade na escolha e modelagem dos conceitos e na observação e análises dos dados é tão complexa e contraditória, como o são a própria sociedade e a vida

ordinária. O conhecimento que o estudo pretende produzir passa a ser, então, não um conhecimento completo, mas a sugestão de uma forma (dentre as infinitas possíveis), de compreender um fenômeno. Tal nova compreensão pode apontar outras perspectivas para a reflexão e avaliação a respeito das atuais práticas de gestão do turismo, e pode contribuir no sentido de facilitar a implementação de transformações nela.

Se o paradigma interpretativista lança olhar sobre uma sociedade não concreta, o paradigma humanista radical (MORGAN, 2007) compartilha desta perspectiva, diferenciando-se do anterior por centrar seu interesse naquelas ‘patologias da consciência’ que se sustentam, e que ‘aprisionam’ os indivíduos (prisões psíquicas). A prisão seria modelada pela existência de ideologias dominantes que limitariam a liberdade humana. Assim, a crítica radical enfoca os aspectos alienadores dos modos de pensamento e ação que caracterizariam a vida na sociedade industrial. Embora este paradigma não reflita da melhor maneira as concepções que sustentam a pesquisa, em um ou outro momento a crítica radical veio a inspirar algumas reflexões sobre poder e formas de dominação nos diálogos entre organismos de planejamento de turismo, e instituições religiosas no território. Desta forma, este estudo enquadra-se na perspectiva interpretativista cuja fronteira aproxima-se da perspectiva humanista radical.

Algumas escolas de pensamento tiveram destaque na perspectiva interpretativista: a hermenêutica; etnometodologia; e o interacionismo simbólico e fenomenológico. Nestas escolas, a análise da produção de textos que revelam jogos de linguagem e atribuição de sentidos têm se destacado como foco de pesquisa. Vejamos algumas características destas escolas, as características comuns a elas, e como ajudaram a modelar aproximações ao objeto de estudo desta pesquisa.

Segundo Macedo (2006), na escola fenomenológica a realidade corresponde àquilo que é compreendido, interpretado e comunicado. Não existe uma só realidade, mas tantas quantas forem suas interpretações. A fenomenologia invoca o caráter da ‘provisoriedade’, mutabilidade e relatividade da verdade, e assume a impossibilidade de pleitear conhecimento fora dos âmbitos existenciais: o pensar se estabelece sobre o ser. A fenomenologia opõe-se de modo direto ao positivismo, mas adota o rigor com que o positivismo interpela a realidade. Torna-se também uma prática rigorosa de conhecer a realidade.

Esta abordagem prescinde de um exercício de desvencilhamento dos pré-conceitos do pesquisador para abrir-se ao fenômeno contextualizado. Realiza-se um esforço de compreender o mais autenticamente possível, suspendendo conceitos prévios que possam

estabelecer ‘o que é pra ser visto’. A ingenuidade de que o pesquisador não tem uma perspectiva própria e experiências prévias que tragam implicações para pesquisa não é cultivada, mas sim, estas experiências modelam o momento pré-reflexivo, e constituirão um *a posteriori* na pesquisa a partir de intensa flexibilidade sobre os achados.

A percepção do fenômeno é sempre uma co-percepção, modelada pela interação entre sujeito e fenômeno, e outros sujeitos. Os diversos sujeitos, com suas percepções vividas, partilham compreensões, interpretações, comunicações e conflitos, e com isto, uma ‘realidade’ contextualizada vai se modelando.

A essência do fenômeno não pode ser entendida como pureza última e definitivamente dada, mas apenas como aquilo possível de ser alcançado através das raízes daquilo que é vivenciado. A essência não é abstrata e não pode ser separada das práticas – ela se mostra no próprio fazer reflexivo. Ao desvendar a essência, a consciência, em um movimento reflexivo realiza a experiência de percebê-la, abarcando-a compreensivamente. Este é o movimento de redução fenomenológica, um procedimento de aproximação do fenômeno pesquisado no qual através de um processo de inclusão e exclusão de conteúdos dá se a subjetivação do que se pretende conhecer a seu respeito.

Na fenomenologia, o conceito de *a priori* é dado como histórico vivido – daí a pertinência do amplo levantamento historiográfico que contextualiza o fenômeno –, e as *categorias analíticas* são, ao invés de pontos fixos observáveis, grandes regiões de generalidade compreendidas e interpretadas no âmbito do estudo e das reflexões do pesquisador (isto está retratado na área em branco no Quadro 1) História e movimento não podem sair de vista na fenomenologia. O pesquisador interroga sujeitos contextualizados, dirigindo-se para o mundo vivenciado destes sujeitos (região de inquérito). O pesquisador *descreve para compreender*. Pretende, assim, compreender o fenômeno de forma situada. Evita afirmações pré-concebidas. Sua atitude é a interrogação dirigida às relações comunicadas; e seu instrumento é, fundamentalmente a disposição para correr o risco de interpretar.

Diante desta perspectiva, a análise de conteúdos no conjunto do estudo de caso não é a escolha aleatória de uma técnica de analisar dados, mas uma técnica que emerge do olhar fenomenológico. No caso estudado, a análise dos conteúdos de textos será apropriada para a interpretação de dados primários, e, também, conteúdos textuais disponibilizados na internet, e conteúdos dos programas e planos de desenvolvimento do turismo, bem como conteúdos dos discursos coletados através de entrevistas.

A etnometodologia configurou-se como uma teoria social interessada em compreender como a ordem social se estabelece mediante ações cotidianas (MACEDO, 2006). Surge diante do descontentamento com as ortodoxias dominantes nas ciências (teoria e metodologia) antropológicas. Ajudou a fortalecer o argumento de que a constituição social não pode ser analisada independentemente do **contexto** da atividade institucionalizada que o produz e o mantém. A etnometodologia assume uma visão fenomenológica local da ação humana.

Ocorre a percepção de que os etnométodos desenvolviam-se nas práticas cotidianas dos processos de interação rotineiros, mas que não seriam enquadrados na noção de constância do objeto, mas que seriam, eles mesmos, os organizadores das ordens socioculturais. Desta forma, o objeto sob estudo na etnometodologia são as pessoas e a vida ordinária delas, as situações que definem suas ações, que ordenam suas atividades, suas tomadas de decisão, que revelam condutas racionais, regulares e típicas. O objeto são os procedimentos intersubjetivamente construídos que as pessoas empregam para construir sua realidade.

Com o tempo, uma série de termos que vão constituindo o *corpus* teórico da etnometodologia e que se transformam em idéias-força da forma de ‘ver o social fazendo-se’. A etnometodologia segundo Jules-Rosette (1986) situa-se entre a tradição fenomenológica e a filosofia da linguagem, e seus principais aspectos são: indexalidade; reflexibilidade; e descritibilidade. As práticas sociais não devem ser observadas de forma descontextualizada, e o **contexto** é definido pelo conjunto de: **membros da sociedade; práticas das ações socializadas; competências únicas; abordagens de ação nas cenas sociais.**

Na etnometodologia, bem como na fenomenologia, não há separação entre o observado e o observador, pois os achados de pesquisa estão centrados na capacidade interpretativa do pesquisador. Já que o pesquisador é indissociável de sua história e contexto, é melhor assumir e explicitar sua trajetória de vida para compreender as implicações disto na pesquisa. Ocorre o desnudamento das inspirações que orientam as ações do pesquisador.

Os métodos em etnopesquisa lutam pelo acolhimento da natureza do mundo empírico habitado por seres humanos culturalmente situados e situantes, e pela organização de procedimentos metodológicos que reflitam este acolhimento. Os ‘sítios de pertencimento’ são fontes inelimináveis para que a construção do conhecimento indexalizado seja possível. Este tipo de pesquisa sugere o trabalho de campo *in loco / in vivo*, pois descrever é um imperativo, estar *in situ* é ineliminável, e compreender a singularidade das ações e realizações humanas é fundante, bem como a ordem sociocultural que aí se realiza. Sobre a necessidade de suspender

pré-concepções, Rosette (1986) reforça que é preciso tê-los explícitos, já que é impossível desfazer-se deles, bem como de uma trajetória de vida.

Esta abordagem de pesquisa pode ser traduzida como uma aventura pensada. Aventura no sentido de que o pesquisador lança-se num campo desconhecido, preparado para encontrar informações que obrigam-no a inventar soluções e interpretações *in loco*. O pesquisador não vai a um campo conhecido e previsível, com intuito de confirmar dados e observar com neutralidade.

Algumas limitações são apontadas nesta perspectiva: a simpatia que o pesquisador cultiva pela realidade que estuda faz com que os estudos de caso às vezes não mostrem as contradições, os paradoxos, e as ambivalências. O objeto é tão assimilado pelo contexto em que imerge, que fica reduzida a capacidade de captar e discernir o que é diferente, e o que, na sua homogeneidade, é significativo.

Tanto a etnometodologia, como a fenomenologia, estão fundamentadas sobre algumas bases comuns: não é possível captar uma realidade completa, mas apenas fragmentos da realidade construídos a partir de **perspectivas temporal e socialmente contextualizadas**; a existência da interação entre sujeito e objeto para decifrar a essência da realidade; a necessidade de assumir que o pesquisador implica sua trajetória de vida em suas pesquisas, e que é importante que isto fique explícito; a importância do contexto como revelador do fenômeno; o olhar atento aos conteúdos como tradutores de valores sociais contextualizados, interessados, não neutros e significativos.

Dentre as diferenças entre as duas escolas de pensamento, percebemos que na etnometodologia o **cotidiano** é o elemento mais revelador da ordem social, enquanto na fenomenologia o conhecimento é **existencial** e centrado no ser. Na etnometodologia o objeto de pesquisa são as pessoas, a vida delas, e os **processos de interação** entre elas. Na fenomenologia, é impossível ter um objeto dissociado da prática, o objeto só pode revelar-se através da prática – fazer e refletir estão tão absolutamente entrelaçados, que desfazer este enlace com finalidade didática compromete a percepção sobre o objeto – só é possível **compreender aquilo que é vivenciado**. Na fenomenologia, a tônica do estudo está muito mais centrada no sujeito e sua complexidade existencial. Na etnometodologia, ainda que faça parte de um mesmo paradigma, percebe-se que é um corpo reflexivo cujo cunho está nos métodos de estudo da antropologia, ou seja, o foco está mais centrado na relação / interação entre sujeitos.

Tais características sugerem métodos de pesquisa que acomodem múltiplas formas de coleta de dados que permitam a composição de uma profunda compreensão multiperspectiva, e que permitam refinadas verificações de percepções, reveladoras de como as coisas são, por que são, por que as pessoas percebem como o são, e como transformam ou aceitam como são. Neste sentido, os estudos de caso com profundas imersões em campo permitem descobertas sobre minúcias do contexto, e das relações do fenômeno com o contexto. Dentre as técnicas de coleta de dados que apresentam maior adequação para a abordagem interpretativista, temos a observação participante, a análise de documentos como fixadores de experiências, as entrevistas de profundidade, histórias de vida, grupos focais e técnicas projetivas (MACEDO, 2006, p. 101).

Não existe neste estudo a preocupação de estabelecer um compromisso com a filiação cega à etnometodologia ou à fenomenologia, mas, muito mais, com as orientações englobadas sob o paradigma interpretativista. As considerações que surgem nestas escolas são bem vindas no sentido de apontarem caminhos e escolhas sobre o método, e por traduzirem, de maneira mais ampla e sistemática, as concepções de que partiu a pesquisa. A escolha do estudo de caso adere às inspirações interpretativistas, vez que o estudo de caso pode trazer *insights* de interpretação: percebem-se coerências e difusões, homogeneidade e heterogeneidade nas relações de causa e consequência que sugere.

Prosseguindo com a apresentação das características estruturais do estudo, trata-se de uma pesquisa qualitativa exploratória, mobilizada pelo intuito de ensaiar um novo conceito, o do turismo em territórios de grande densidade religiosa, e verificar sua pertinência, seu poder explicativo e suas limitações para a compreensão de um fenômeno – a relação entre turismo, território e religião. Esta exploração pretende ampliar e aprofundar a compreensão do fenômeno turístico de forma que venha a permitir idealizar novas formas de gestão do turismo nestes territórios, considerando a complexidade da densidade religiosa envolvida.

Dado que os territórios que mobilizam este estudo são dotados de grande densidade religiosa, a complexidade envolvida pode ser traduzida através de alguns elementos como: as organizações envolvidas no planejamento e gestão do turismo; as trajetórias históricas de ocupação dos territórios e conformação das sociedades que neles se fazem presentes atualmente; a dimensão política, no que tange parcerias e conflitos entre instituições religiosas e civis nas diversas dinâmicas sociais presentes nestes territórios.

Certa complexidade analítica reside no fato da pesquisa necessariamente perpassar a temática da religião. É importante ressaltar neste ponto, que o olhar lançado sobre a religião é

o olhar antropológico. Procura-se ao máximo o desnudamento do juízo de valor naquelas interpretações que estão pautadas diretamente sobre elementos religiosos. Em parte, isto é facilitado pelo fato de que a pesquisadora não é praticante de qualquer ritualística religiosa, mantendo sobre as religiões o olhar curioso sobre a forma como os indivíduos atribuem significados e dão sentido à suas vidas, recorrendo às distintas mitologias para tanto. Por outro lado, o fato de ter nascido e crescido em um contexto católico, e não muçulmano ou budista, ou xamanista, certamente modelou um olhar enviesado, do qual é impossível desfazer-se plenamente. Assim, fica estabelecido o compromisso ético do máximo distanciamento do juízo de valor cunhado em crenças religiosas, ao mesmo tempo que é impossível um desligamento completo.

Além do fato de estar explorando novos conceitos, a necessidade de manter a flexibilidade da pesquisa, entendida como ‘aventura pensada’, também aponta para sua natureza qualitativa. Enveredou-se pelos ocultos campos dos conflitos tácitos entre instituições religiosas e organismos de planejamento do território e do turismo, ao passo que foram modelados pressupostos embasados inicialmente em percepções, desconfianças e interpretações amplas – não restritas ao conteúdo da pesquisa em si.

Este foi o caso da percepção de que a expressão material e imaterial das identidades religiosas seria resultado da necessidade de afirmação de poderes no território onde ocorre o turismo. Neste sentido a trajetória de pesquisa solicitou um método que comportasse flexibilidade: seria impossível, e contraproducente, restringir as possibilidades de respostas que poderiam ser encontradas. Isto, mais uma vez, amparou a opção por modelar inicialmente uma mapa conceitual ao invés de definir categorias analíticas pontuais/estáticas, e uma pergunta norteadora ampla, ao lado de questões correlatas.

A característica qualitativa da pesquisa lançou alguns desafios: exigiu enorme capacidade interpretativa (e o risco implicado nisto) para compreender o fenômeno situado; exigiu, portanto, a facilidade para introjetar detalhes de um contexto desconhecido; exigiu competência para lidar com técnicas de coleta de dados diversas, complementares, e disponíveis; e a capacidade de descrever em profundidade de modo a permitir interpretações significativas. Todas estas escolhas serão explicitadas na próxima parte, após apresentação da estrutura da tese.

### **3.2 Colocação do problema de pesquisa**

A definição do problema desta pesquisa decorre do seguinte percurso investigativo: o desenvolvimento do turismo na Bahia incitou a inquietação a respeito das relações entre turismo e identidades religiosas: por que turismo e identidades territoriais estariam desvinculados? Esta questão inicial mobilizou a busca de respostas nos debates estabelecidos em torno do turismo, apontando a existência de lacunas e a necessidade de agregar conhecimentos de outros campos de reflexão. Diante disto, este estudo modelou o conceito de turismo em territórios de grande densidade religiosa, a partir do qual é possível refinar a pergunta norteadora para a seguinte forma:

Por que o turismo em territórios de grande densidade religiosa nem sempre desenvolve-se em relação às identidades religiosas?

Esta questão implica assumir que: ainda que as identidades religiosas estejam expressas nas diversas dimensões sociais com intensidade, que os visitantes consumam estas expressões independentemente de suas próprias crenças e fé, e que a densidade religiosa seja um potencial para o desenvolvimento do turismo a partir do território, as formas de gestão não estariam implicando estas características - disto decorreriam desdobramentos para o turismo e para as identidades no território.

Portanto, para compreender por que o turismo em alguns casos ignora a densidade religiosa do território, e entender possíveis desdobramentos, é preciso compreender alternativamente, por que, em outros casos, a gestão do turismo recorre à densidade religiosa presente no território, e quais consequências gera. Definem-se, assim, as características exploratória e explanatória do estudo, a necessidade de um caso de turismo em território de grande densidade religiosa, e a necessidade de estabelecer algumas questões correlatas.

#### **3.2.1 Questões correlatas**

As questões apresentadas abaixo foram elaboradas com intuito de favorecer o processo de construção das possíveis respostas para a pergunta que orienta esta pesquisa. Estão amparadas nas revisões teóricas realizadas, que apontaram alguns elementos a serem tangenciados, como possíveis particularidades de gestão do turismo, processos de transformação das identidades culturais, interesses e poderes entre religiões e turismo. Diante disto, as perguntas abaixo tem a função de balizar as explorações concernentes ao estudo.

Inicialmente é preciso descrever o turismo que recorre às identidades religiosas no



território:

**Como** ocorre o turismo nos territórios de grande densidade religiosa quando desenvolve-se em relação às identidades religiosas?

Também é necessário compreender as implicações disto para a gestão do turismo:

O que significa implicar as identidades religiosas no processo de gestão? Quais são as **particularidades da gestão** do turismo que ocorre em territórios de grande densidade religiosa?

E, por fim, compreender como as dinâmicas de poder envolvem turismo e identidades religiosas no território:

Quais são as possíveis relações entre o turismo e afirmação, transformação, resistência e sobrevivência das identidades religiosas?

### 3.2.2 Premissas

A questão norteadora da pesquisa, bem como as questões correlatas contém algumas idéias prévias imbricadas em sua concepção. Estas premissas permeiam o estudo, e serão explicitadas nesta parte.

Uma primeira premissa está relacionada à idéia de desenvolvimento do turismo. O conceito de desenvolvimento é polissêmico, interdisciplinar, e varia conforme o paradigma em que é definido<sup>46</sup>. Para este estudo, desenvolvimento do turismo não é uma trajetória linear, tão menos pautada em modelos pré-estabelecidos, mas sim um aglomerado de transformações contínuas, no qual uma situação posterior é diferente daquela anterior, e que deve ser compreendido de forma contextualizada no território. Amparado nos paradigmas explicitados anteriormente, desenvolvimento para este estudo é um processo plural resultado das construções sociais, econômicas, culturais e políticas articuladas de forma complexa no território. Portanto, o entendimento prévio implicado na pergunta norteadora é de que sempre existirá alguma forma de desenvolvimento turístico nos territórios de grande densidade religiosa, mas, por motivos que se pretende encontrar, nem sempre está pautado nestas características de religiosidade bastante intensas no território.

Desta primeira premissa, decorre outro entendimento subliminar, que é o seguinte: se a expressão das identidades religiosas no território é intensa, e o desenvolvimento do turismo

---

<sup>46</sup> Ampla discussão sobre desenvolvimento e território pode ser encontrada em Ribeiro e Milani (2009), Sachs (2005);

não implica isto, então o potencial de experimentação ou vivência do território promovido através do turismo fica limitado. Ou seja, este estudo parte da premissa de que o desenvolvimento do turismo deveria estar orientado para proporcionar o melhor contexto possível de aprendizagem sobre as particularidades do território, sejam elas relacionadas à religião, ou outras características naturais e dinâmicas sociais.

Além destas colocações, esta pesquisa adota a premissa de que, na relação entre desenvolvimento do turismo e identidades religiosas, as ações de planejamento e a gestão do turismo, realizadas por qualquer forma organizacional disponível, detém um papel de articulação entre turismo e identidades religiosas que é fundamental. Portanto, a compreensão das relações que este estudo enfoca perpassa a compreensão das práticas de gestão que ocorrem a partir de uma estrutura organizacional. O presente estudo utilizará o termo ‘organismos de gestão’ quando referir-se a estas estruturas que serão investigadas, rejeitando assim ambos os conceitos disponíveis na literatura: o de instituições de gestão do turismo e o de organizações. São conceitos controversos, que devem ser compreendidos no desenvolvimento dos corpos teóricos<sup>47</sup> em que foram cunhados. Portanto, este estudo adotará o termo ‘organismos de gestão’, que compreende qualquer forma organizacional pública, privada, ou tribal<sup>48</sup> que consolida ações de planejamento e gestão, definidas por um grupo, e direcionadas para atividade de turismo, seja promovendo, ordenando ou restringindo a visitação em relação aos objetivos estabelecidos para o território onde atuam. O termo ‘instituição’ será utilizado quando originado de outra fonte (entrevistas, documentos, referências), ou em relação à ‘instituição religiosa católica’.

### 3.3 Delimitações do estudo

#### 3.3.1 Objetivos da pesquisa

De acordo com a pergunta norteadora desta pesquisa: **Por que o turismo em territórios de grande densidade religiosa nem sempre desenvolve-se em relação às identidades religiosas**, e as questões correlacionadas a ela, os objetivos do estudo foram sistematizados da seguinte maneira:

---

<sup>47</sup> Retomar os debates sobre o conceito de instituição, o corpo teórico institucionalista, os avanços para o neo-institucionalismo, suas interdisciplinaridades, ou o conceito de organização na teoria das organizações, desdobramentos destes conceitos, bem como críticas a eles - tudo isto foge ao escopo desta tese.

<sup>48</sup> O estudo de caso aponta para organismos de gestão que dificilmente enquadram-se no binômio público-privado, conforme será apresentado.

**Objetivo Geral:** Explicar o processo de desenvolvimento do turismo em relação às identidades religiosas nos territórios de grande densidade religiosa.

Objetivos Específicos:

- a) Descrever o turismo nos territórios de grande densidade religiosa apresentando fatores de desenvolvimento da atividade;
- b) Compreender as concepções que orientam os processos de planejamento e gestão do turismo nestes territórios particularizados pela densidade religiosa; compreender as particularidades da gestão do turismo e como implicam as identidades religiosas;
- c) Explicitar as possíveis relações entre turismo e processos de afirmação, transformação, resistência e sobrevivência das identidades religiosas presentes no território.

### 3.3.2 Objeto de estudo

O objeto deste estudo são as **práticas de gestão do turismo** nestes territórios de grande densidade religiosa. As práticas de gestão são esforços realizados por todos atores envolvidos no turismo, excluindo-se os turistas: organizações de turismo como agências, receptivos locais, empresas de transporte, organismos de gestão pública do turismo, população local, expressões culturais, instituições religiosas, etc. Como o objeto é muito vasto, um novo recorte é necessário. A presente pesquisa, embora mantenha olhar atento para os diversos elementos indissociáveis do turismo, coloca sob **foco especial aquelas práticas dos organismos locais de gestão do turismo relacionadas às identidades religiosas no território**. Este é o foco necessário para amparar os pressupostos elaborados para a pesquisa.

### 3.4 Matriz de planejamento da pesquisa

Para explicitar a matriz de planejamento é necessário retomar o mapa conceitual que orienta as idéias desenvolvidas nesta tese, rerepresentado no quadro abaixo. A área mantida em branco teve a função de sinalizar o campo de investigação, ou seja, embora algumas categorias de análise tenham sido selecionadas a partir da revisão teórica, e tenham orientado a coleta de dados, as possíveis relações entre estas categorias não foram pré-definidas nesta pesquisa.

Quadro 2: Área de investigação sobre Turismo em Territórios de Grande Densidade Religiosa.

Conceitos Mobilizados	Gestão do Turismo				
	Dimensões analíticas	Práticas dos organismos de gestão	Interesses envolvidos	Sensibilidade para capturar as identidades culturais	Processos de aprendizagem
<b>Territórios de grande densidade religiosa</b>	Identidades religiosas	Relações em constante transformação.			
	Processos de afirmação / expressão e resistência				
	Mecanismos de poder				
	Construção histórica				

Elaboração própria.

O capítulo conclusivo retomará estas categorias analíticas apontando possíveis relações que resultam da interpretação dos dados obtidos. O Quadro 3 traz a matriz de planejamento da pesquisa, que apresenta como os conceitos mobilizados, e as dimensões analíticas articularam-se e transformaram-se em indicadores a serem investigados. Esta matriz serviu de base para a elaboração de questionários e demais formas de coletar dados de campo.

Quadro 3: Matriz de Planejamento da Pesquisa.

Contexto	Conceito proposto	Objeto de estudo	Foco	Unidade de análise	Componentes alinhados com pressupostos de pesquisa	Categorias analíticas	Indicadores
territórios de grande densidade religiosa	turismo em territórios de grande densidade religiosa	práticas de gestão do turismo	práticas dos organismos locais de gestão do turismo relacionadas às identidades religiosas	discurso sobre identidades religiosas	Conteúdo dos discursos referentes à presença das identidades religiosas nos discursos dos organismos de gestão do turismo.	Interesses, sensibilidade e aprendizagem	Concepções e diretrizes
							narrativas sobre identidades religiosas
							Fatos vivenciados na história dos organismos de gestão
							Benefícios e consequências do turismo mencionados
					Estrutura do discurso pautada nas dinâmicas de poder.	Identidades religiosas	Expressão do patrimônio material
							Expressão do Patrimônio imaterial
						Afirmação, Resistência	Diferentes narrativas sobre passagens históricas
							Quantidade e intensidade da expressão religiosa

### 3.4.1 Pressupostos

Os pressupostos desenvolvidos neste estudo são de cunho teórico-empírico: foram concebidos e desenvolvidos através de observações e percepções obtidas em pesquisas de campo preliminares – e ganharam densidade a partir das revisões de literatura. Têm a finalidade de orientar a pesquisa, mas sem o compromisso de representarem verdades totalizantes a serem testadas com intuito de confirmação ou refutação. Os pressupostos foram elaborados como respostas diretas à questão norteadora: **Por que o turismo em territórios de grande densidade religiosa nem sempre desenvolve-se em relação às identidades religiosas?** Na matriz analítica fica evidente que os componentes da unidade de análise que foram escolhidos para estudo estão alinhados com os pressupostos descritos abaixo.

Pressuposto 1:

Porque nem sempre os organismos de gestão do turismo capturam a densidade religiosa do território, ignorando ou dispensando o potencial das culturas para promover uma melhor vivência turística.

Pressuposto 2:

Porque as dinâmicas de poder entre religiões interferem no desenvolvimento do turismo, nem sempre de forma a favorecer a expressão das diversas identidades religiosas, podendo limitar a vivência turística em relação ao reconhecimento da densidade religiosa que caracteriza o território.

Conforme apresentado, os pressupostos elaborados recaem sobre dois componentes centrais (Quadro 3): a capacidade dos organismos de gestão do turismo para capturar a riqueza da presença de diversas identidades religiosas no território; e as dinâmicas de poder entre as religiões construídas no transcorrer da história dos territórios.

### 3.4.2 Tese

A partir deste conjunto de considerações consolida-se a tese deste estudo:

O desenvolvimento do turismo em territórios de grande densidade religiosa está relacionado à habilidade que seus organismos de gestão têm para capturar as formas de

expressão das identidades religiosas, que foram modeladas na trajetória histórica através de formas de resistência às dinâmicas de afirmação de poder, e apresentá-las para o visitante.

### 3.5 Estratégias de pesquisa

Conforme apresentado, este estudo exploratório transdisciplinar é modelado pela perspectiva consubstanciada no paradigma interpretativista, inspirando olhares transversais ao saber geográfico e antropológico para a definição de instrumentos de coleta e análise de dados. A seguir serão apresentados os elementos metodológicos de caráter bastante concreto que traduzem como as idéias mais abstratas (teóricas e metodológicas) foram operacionalizadas na pesquisa.

A estratégia de pesquisa adotada foi o estudo de caso único, de natureza explanatória, através da abordagem qualitativa interpretativa.

O estudo de caso é uma investigação empírica que investiga um **fenômeno** contemporâneo dentro de seu **contexto** da vida real, especialmente quando os limites entre o fenômeno e o contexto não estão claramente definidos. A investigação de estudo de caso enfrenta uma situação tecnicamente única em que haverá muito mais variáveis de interesse do que pontos de dados, e como resultado, baseia-se em várias fontes de evidência com os dados precisando convergir em formato de triângulo, e, como outro resultado, beneficia-se do desenvolvimento prévio de proposições teóricas para conduzir a coleta e análise de dados (YIN, 2005, p.32-33, grifo próprio).

Etimologicamente o termo contexto nasce do latim, do verbo *contexture*, com o significado de entrelaçar, reunir tecendo. Mais tarde o termo foi encontrado como advérbio significando: continuamente, sem interrupção (MACEDO, 2006, p. 33). Malinowski utilizou o conceito de contexto concebido como um conjunto de todos os elementos que formam uma cultura, elementos estes tecidos ‘relacionalmente’ e ‘conjuntamente’. Analisar um objeto diante de um contexto significa, segundo Macedo (2006) que o objeto é apanhado em sua densidade local, em sua transformação, de modo que supera o simples dado para atingir “os nexos de relação que se encontram em permanente movimento e que, portanto, recriam-se e transformam-se em sua temporalidade” (p. 33).

Neste estudo, o contexto é o território considerado como “de grande densidade religiosa” que modela o fenômeno do turismo, fazendo emergir formas de gestão do turismo constrictas às particularidades destes territórios. A forte imbricação entre contexto e fenômeno a que Yin se refere, equivale à imbricação entre o contexto de sacralidade, existência de

identidades religiosas, e o fenômeno do turismo nestes territórios requerendo formas de gestão apropriadas.

Segundo Yin (2005), o estudo de caso surge como possibilidade de estratégia de pesquisa quando existe a necessidade de compreender fenômenos sociais complexos, seja nos campos de estudo da psicologia, sociologia, ciência política, e mesmo na economia de uma determinada indústria ou região. O estudo de caso permite “que se preservem características holísticas e significativas dos acontecimentos da vida real” (YIN, 2005, p.20) como ciclos de vida, processos organizacionais e maturação de setores econômicos. Neste estudo, a complexidade do fenômeno consiste no poder subliminar de afirmação e resistência da religiosidade como identidades territoriais, e sua relação com o desenvolvimento do turismo, demandando um olhar holístico que consiga captar, da melhor forma, a totalidade existente no território. Na tipologia de Yin (2005), este trabalho é um estudo de caso único em que foi pesquisado um destino turístico considerado como território de grande densidade religiosa. A justificativa para um estudo de caso único é o fato de representar um caso raro ou extremo, decisivo para testar uma teoria, confirmando, contestando, ou estendendo-a (p. 63).

A escolha do caso foi proposital. Buscou-se um território que fosse particularizado pela densidade religiosa, mas onde as relações entre desenvolvimento do turismo e identidades religiosas fossem mais evidentes, e que pudessem elucidar elementos da complexidade envolvida no planejamento e na gestão do turismo nestes territórios.

O estudo de caso conduzido no bojo dos paradigmas interpretativos, como o é este estudo explanatório qualitativo, deve observar algumas particularidades (MACEDO, 2006, p. 89). Não são estudos pontuais com preocupações meramente factuais, mas visam a descoberta de um **conhecimento ainda inacabado**, que se faz e refaz constantemente. Buscam-se sempre novas respostas e novas indagações para o trabalho valorizando a interpretação do contexto para elucidar os achados de pesquisa, e retratando assim, de forma densa, refinada e profunda, as relações entre o objeto pesquisado e as múltiplas referências presentes nas diversas situações. No estudo de caso, o pesquisador utiliza uma variedade de dados coletados em diversas situações, e com uma variedade de tipos de informante. Apresenta os diversos pontos de vista e ações que encontra, mesmo que conflitantes e contraditórios. Cultiva o ponto de vista de que a realidade social pode ser construída através de diferentes perspectivas.

Segundo Macedo (2006) o estudo de caso tem a preocupação principal de compreender uma **instância singular**, especial. O objeto é tratado como único, consubstanciando-se numa totalidade complexa que compõe outros âmbitos e realidades. “A



questão sobre se o caso é ou não típico, isto é, empiricamente representativo de uma população determinada, torna-se inadequada” (MACEDO, 2006, p. 90). Os casos estudados vão constituir uma teoria em ato, impregnada de aspectos inerentes à temporalidade da complexidade das realidades estudadas. O estudo de caso de caráter ‘fenomenográfico’ é marcado pelo detalhe e pela singularidade, sem cair no ‘formismo’ da perspectiva positivista. Quanto mais de uma realidade é estudada, preocupa-se em guardar a natureza relacional destes estudos, evitando-se a comparação simples, e construindo-se relações contrastantes, cujas totalizações no contexto é que são a principal característica reveladora. Esta é a ‘aventura pensada’ que impulsionou o estudo que aqui se apresenta.

Para possibilitar a percepção mais refinada daquilo que é singular; para facilitar o desnudamento de pré-concepções; para criar um contexto mais favorável aos *insights* interpretativos de cunho etnográfico; julgou-se pertinente experimentar realidades ‘estranhas’. A possibilidade de realizar o doutorado interinstitucional na Universidade do Novo México contribuiu de duas formas: permitiu a vivência de um contexto novo, não brasileiro, cujo olhar de ‘estranhamento’ é ativado, ao passo que a vivência do contexto diferente facilita a elaboração de novo olhar sobre aquilo que antes era familiar.

### **3.6 O caso do turismo no Novo México**

A conjunção de alguns motivos levou à escolha do caso do turismo no Novo México. Não foi uma escolha aleatória, de um caso que ilustrasse um corpo teórico já consolidado para permitir sua confirmação ou expansão. A partir das lacunas teóricas identificadas, ficou explícita a necessidade de elaborar de um novo conceito (‘turismo em territórios de grande densidade religiosa’) e ampliar o corpo teórico existente sobre turismo e religião. Em seguida ficou evidente a importância de um caso que permitisse a operacionalização do conceito, ou seja, um território de grande densidade religiosa que parecesse suficientemente elucidativo das fronteiras e aplicabilidade do conceito em construção.

Inicialmente pensou-se no caso de Santiago de Compostela, na Espanha (de matriz católica), e no caso de Sagarmatha, no Nepal (matriz budista e hinduísta). Estes, contudo, mostraram-se limitados. No caso de Santiago de Compostela a limitação ocorre por conta da hegemonia de uma matriz religiosa no território - a católica -, o que traria lacunas para a compreensão do caso baiano, onde persistem fortes processos de sincretismo religioso. Já no caso de Sagarmatha, o sincretismo estava presente entre as religiões budista e hinduísta. No

entanto, estas matrizes religiosas têm um cunho filosófico muito distante das religiões do território baiano, incorrendo no risco de os achados da pesquisa refletirem muito mais distanciamentos filosóficos, do que pontos de convergência sobre gestão do turismo. Embora pesquisas de campo preliminares já tivessem sido realizadas, estudar este caso na profundidade requerida sofreria também limitações de recursos para pesquisa.

Após investigação de outros casos<sup>49</sup> e realização de novas pesquisas de campo e de literatura preliminares, finalmente o caso do turismo no Novo México demonstrou-se pertinente para lançar novos olhares sobre o turismo e identidades religiosas, pois este território, que está localizado no sudoeste dos Estados Unidos, possui construção sócio-cultural pautada na miscigenação das culturas indígenas e européias (saxônica e espanhola). Este caso foi mais aderente aos pressupostos desta pesquisa e pareceu deter potencial elucidativo de maior amplitude pelo fato de apresentar o fenômeno de miscigenação de três sociedades (duas delas ‘imigrantes’): Índios Nativos, Hispânicos e Anglo-Saxões. Conforme será apresentado nos capítulos que seguem, o Novo México pode ser considerado um território de grande densidade religiosa. Sua trajetória histórica apresenta processos de construção social e de sincretismos religiosos resultantes da confluência de diferentes grupos, e na qual o estudo do desenvolvimento do turismo fornece parâmetros para aprofundamento das análises e reflexões aglutinadas sob o conceito esculpido para esta tese.

Algumas características foram consideradas para a confirmação da adequação do caso do turismo no Novo México: o fato de estar localizado na América, e portanto, partilhar da história de colonização européia do século XV; a capital do estado é a mais antiga capital permanente dos Estados Unidos; trata-se de um dos estados mais pobres do país; tem sua formação social tri-étnica composta por Índios Nativos, ‘Hispanos’ e ‘Anglos’<sup>50</sup>; o estado não é propriamente considerado um destino de turismo religioso, o que dá mais liberdade para testar o conceito desta tese; diversas identidades religiosas estão expressas no território, e são consumidas por turistas; o turismo considerado como indústria é uma das maiores geradoras de renda do estado; a forte presença do Estado nas atividades econômicas, ao contrário do que é mais comum no restante do país.

---

<sup>49</sup> Santuário de Lourdes na França; Nepal e o sincretismo entre hinduísmo e budismo; Percurso da Trilha Inca, Peru; Peregrinação à Meca, Arábia; ou à Jerusalém, Israel.

<sup>50</sup> Esta nomenclatura será validada mais à frente.

### 3.7 Unidade de análise

Para explicar por que o turismo desenvolve-se em territórios de grande densidade religiosa, e relembrando que os pressupostos deste estudo exploratório foram construídos com base: 1) na habilidade dos organismos de gestão da atividade de capturar aspectos das identidades religiosas; 2) nas dinâmicas de afirmação de poderes entre religiões, este estudo definiu como unidade de análise **os discursos sobre as identidades religiosas que estão disponíveis para os turistas**, o que envolve compreender: quem elabora os discursos sobre identidades religiosas? Quais são as histórias sobre religião disponíveis? Como estas narrativas foram elaboradas? Como as religiões são finalmente apresentadas aos turistas?

Unidade de análise é o menor componente do fenômeno a ser observado, mas que mantém características do todo de forma suficiente e na qualidade apropriada que permita a construção de respostas às inquietações da pesquisa. O conceito de discurso mobilizado para a definição da unidade de análise desta pesquisa é aquele que foi definido no campo da antropologia especialmente para operacionalização do método etnográfico, no qual realizam-se leituras dos discursos sociais construindo análises e interpretações de ‘segunda mão’ (GEERTZ, 1989).

Sobre discurso e narrativas, este estudo mobiliza o entendimento crítico de Lévi-Strauss (*apud* TILLEY, 1990, p. 35) de que a ‘história’ é um mito contemporâneo. Assim como o mito, a história tem uma estrutura binária: é um código para a criação, e a manutenção do sentido dos objetos discursivos criados e colocados em prática. Todo acontecimento histórico obedece a uma estrutura mitológica. Disto decorre que os fatos históricos não são dados, mas são constituídos através de uma justaposição de uma série de histórias locais que mais excluem do que incluem elementos. Assim, narrativas históricas podem ser interessantes não por aquilo que contam, mas também por aquilo que deixam de contar (p. 36). Ausências, mais do que presenças, definem a essência da narração histórica. A história concebida como eventos em sucessão é apenas uma das maneiras de ordenar a experiência humana, e não necessariamente a de maior importância. Lévi-Strauss já questionava o saber histórico, não como campo do saber, mas pela pretensão hegemônica de superioridade com relação a outras formas de estruturar as narrativas da experiência humana (TILLEY, 1990, p.37).

Diante destas explicações relativas aos elementos estruturantes da tese, e à unidade de análise, serão apresentados a seguir os instrumentos de coleta de dados, bem como algumas considerações adicionais.

### 3.8 Destinos turísticos estudados no Novo México

Os destinos turísticos do Novo México selecionados para estudo são: a cidade de Santa Fé, o Santuário de Chimayó, Acoma *Pueblo* e Kewa *Pueblo*. Serão descritos com maior detalhe no capítulo seguinte. Os critérios utilizados para a escolha dos casos foram: a importância no cenário turístico estadual e a representação das diversas identidades religiosas dentre os casos escolhidos. Outros critérios relacionados à operacionalização da pesquisa foram colocados em uma matriz de decisão elaborada ao longo da pesquisa preliminar de campo, e estão disponibilizados na tabela abaixo:

Tabela 2: Matriz de Decisão para amparar a escolha dos casos do estudo no Novo México.

	Disponibilidade de literatura	Custos de viabilização	Acessibilidade	Possibilidade de Comparação com o Brasil	Disponibilidade de entrevistados potenciais	Operacionalização dos pressupostos	Total
<b>Ponderação</b>	<b>5</b>	<b>3</b>	<b>3</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>4</b>	<b>18</b>
<b>Santa Fe</b>	1	1	1	1	1	1	<b>18</b>
<b>Acoma</b>	1	-0,5	0,5	1	1	1	<b>12</b>
<b>Taos</b>	1	0	0,5	1	0	1	<b>12,5</b>
<b>Santa Clara / St. Idefonso / Picuris</b>	0	0,5	0,5	1	1	0	<b>6</b>
<b>Kewa</b>	0	1	1	1	0	1	<b>12</b>
<b>Zuni</b>	1	-1	0,5	1	0	1	<b>9,5</b>

Elaboração própria.

O caso do Santuário de Chimayó foi considerado necessário por representar a matriz religiosa católica e uma das maiores peregrinações dos Estados Unidos, e portanto, não foi ponderado na matriz de decisão apresentada acima. O *Pueblo* de Taos, embora seja um caso expressivo de turismo tribal no Novo México, e com ampla literatura disponível, não foi escolhido justamente por isto. Os representantes institucionais do *pueblo* já receberam tantos pesquisadores, que atualmente preferem indicar outros *pueblos* para pesquisa. Embora o contato com os gestores do *pueblo* fosse bastante amigável, não foi possível marcar entrevistas, e viabilizar o acesso a este distante *pueblo*.

O trecho do diário de campo transcrito abaixo ilustra bem o tipo de dúvida que surgia sobre a escolha dos casos, e é pitoresco:

05/04/2010 – sobre a escolha dos casos de estudo – ponderações: **Santa Fe:** tende a ser o caso principal, pois é a capital do estado, e concentra a maioria dos organismos públicos de gestão municipal e gestão do turismo. Está comemorando seus 400 anos, o que implica em uma série de eventos

turísticos ou não. Sou voluntária da organização Santa Fe 400, o que permite aprofundar relações e acessar informações não institucionais. Fácil acesso de trem. Muitas informações no sites institucionais. Concentração de museus. Contato com restauradora de um Museu, e com alguém que pode me falar da culinária como dimensão da cultura. **Taos:** um dos *pueblos* mais estruturados em termos de turismo. Amplamente pesquisado – acesso à literatura facilitado pela UNM. Sites institucionais atualizados com atas das reuniões de câmara municipal. Contato com Anne<sup>51</sup>, que pode falar sobre o turismo. Acesso por trem, e depois van pode facilitar pesquisas. Tem um grande trade turístico – pode facilitar entrevistas com outros atores do turismo. **Zuni:** um dos povos com grande tradição em peregrinação. Muito pesquisado- facilidade à literatura. Possibilidade de acampar lá no verão. **Kewa:** seria importante entender por que ainda não está tão estruturado. O trem começou a parar no *Pueblo* em 22/03/2010. Interessante compreender quem quis a parada de trem lá, e como foi o processo. É com vistas a desenvolver turismo? Seria interessante compreender por que o *pueblo* ainda não está tão estruturado – foi resistência? Foi falta de acesso? Foi falta de prioridade? **San Ildefonso e Pucuris:** contato através de Anita, que pode facilitar acesso a council members - have seats on the Santa Fe 400 board. Poderia aproximar melhor estes contatos. Facilidade de estar perto da casa do Andrew. Poderia passar uma temporada lá por perto? encaminhamentos: comprar uma bicicleta para facilitar o deslocamento entre estações de trem e os *pueblos* (diário de campo, 2010).

### 3.9 Coleta de dados e estratégia de análise



Trem de Albuquerque à Santa Fe, meio de transporte que viabilizou parte das pesquisas de campo, e transporta turistas de Albuquerque à Santa Fé.



A caminho da coleta de dados de campo.

Figura 1: Viabilização da coleta de dados.

<sup>51</sup> Todos os nomes foram alterados.

Os dados primários foram obtidos através da realização de entrevistas de profundidade utilizando roteiros de entrevistas semi-estruturados, em conjunto com visitas de campo e técnicas de observação simples e participante. Todos estes instrumentos de coleta serão descritos a seguir.

As entrevistas foram realizadas com planejadores e gestores públicos do turismo no Novo México; com lideranças dos diferentes grupos e organismos de preservação e difusão das culturas; e com lideranças dos territórios tribais do Novo México.

É importante nesta pesquisa deixar bastante claro que religião - nas comunidades tribais do Novo México - é assunto que requer extrema delicadeza. Indivíduos não-índios não têm acesso às religiões nativas, e isto é considerado bastante legítimo neste estudo. O argumento colocado para os pesquisadores é de que ao longo de toda história, inúmeros foram os casos em que antropólogos interpretaram as religiões tradicionais de forma inapropriada, e distorcida. Isto ajudou a fundamentar no passado argumentos a favor da proibição das práticas religiosas tradicionais. Considerando que as religiões nativas foram proibidas, e que houveram prejuízos imensos para as comunidades tribais devido às compreensões erradas que contribuíam para a formação de um imaginário distorcido sobre as identidades do Índio norte-americano, a decisão mais comum é de que 'não se fala sobre religião nativa com não-Índios'. Só são capazes de compreender as religiões nativas, aqueles indivíduos que cresceram no contexto. Isto foi uma fronteira legitimamente colocada para esta pesquisa - produzida por uma pesquisadora não-índia, cuja pesquisa foi modelada fora do Novo México, e cujas concepções não brotaram no interior dos *pueblos*. Este é o fato limitante a ser mantido em vista na coleta de dados para este estudo.

A implicação disto foi que durante as entrevistas era importante verificar constantemente se a questão estava sendo invasiva, tomando sempre o cuidado para que todos os limites colocados pelos entrevistados fossem respeitados com delicadeza. Às vezes isto implicou na alteração do roteiro de pesquisa elaborado inicialmente. O privilégio de imersão no território do Novo México deixou rapidamente bem claro que o melhor a ser feito era reconhecer que realmente só seria importante querer saber aquilo que os entrevistados tivessem vontade de compartilhar. Este sim seria conteúdo legítimo no assunto das religiões. Além de preservar o entrevistado, estas características da coleta de dados não podem ser consideradas como uma limitação desta pesquisa, pois aquilo que foi compartilhado legitimamente foi tão infinitamente inspirador!

Embora muitas vezes houvesse certo tom de receio ao receber a pesquisa, é preciso

colocar uma nota sobre isto, e celebrar o fato de que em todos os casos em que membros tribais forneceram informações, isto foi explicado como sendo uma exceção feita pelo simples motivo da pesquisa ser brasileira, e de que, afinal de contas, estariam ajudando a transformar a realidade das comunidades tradicionais deste país. A consciência sobre a interconectividade é que viabilizou a pesquisa – deve ser comemorada, e aponta para uma maior responsabilidade sobre o conteúdo e as interpretações dispostas neste trabalho. Portanto, é importante deixar suficientemente registrado que as práticas religiosas, as práticas relacionadas ao turismo no Novo México, nada disto está sob julgamento, não cabendo avaliação sobre elas. Cabe sim reconhecer que são práticas inspiradoras de reflexões sobre dinâmicas sociais no território – uma valiosa fonte de aprendizagem pela qual este trabalho agradece imensamente, e espera fazer o melhor uso possível.

Posto isto, a seguir apresentam-se detalhes sobre os instrumentos de coleta de dados bem como limitações e considerações sobre sua utilização encontradas na literatura sobre instrumentos de pesquisa.

### **3.9.1 Observação**

A observação é uma técnica que lança mão dos sentidos humanos para registrar parâmetros da realidade. Vai além do simples ouvir e ver, recorrendo a um exame crítico de certos fatos de investigação. Trata-se de uma ferramenta técnica importante principalmente para estudos antropológicos (BASTOS, 1999). Várias modalidades compõem as técnicas de observação direta:

- sistemática: quando é planejada e estruturada;
- assistemática: não estruturada;
- individual: realizada apenas por um observador;
- em equipe: realizada por um grupo de trabalho;
- na vida real: os fatos são observados no ambiente natural onde ocorrem;
- em laboratório: os fatos são observados em ambientes artificiais que reproduzem o ambiente natural em que os fatos ocorrem;
- não participante: o pesquisador limita-se à observação dos fatos;
- participante: quando o observador participa dos fatos observados.

O presente estudo adota a observação direta, sistemática, individual, na vida real, não

participante (e participante). A observação, entendida como um dos sentidos que possibilita a percepção do mundo externo, revela-se como um privilegiado modo de contato com o real: “observando nos situamos, orientamos nosso deslocamento, reconhecemos pessoas, emitimos juízos sobre elas, dentre outras inúmeras atividades cotidianas permeadas pela observação” (LAVILLE e DIONNE, 1999, p. 176). A observação permite ainda uma ampla variedade de descobertas, e aprendizagens, e, portanto, possui um importante papel também na construção dos saberes em ciências humanas.

A observação de característica fenomenográfica pretende chegar o mais perto possível da perspectiva dos sujeitos e dos seus referenciais culturais, na tentativa de compreender suas visões de mundo e o significado que atribuem à realidade. “a experiência direta é, sem dúvida, o melhor teste de verificação” de um fenômeno antropossocial (MACEDO, 2006, p. 91).

Contextos de observação simples nesta pesquisa:

- Pueblos Indígenas do Novo México: Pueblo de Kewa, San Ildefonso, Acoma, Santa Clara, Taos, Tesuque, Jemez, Pojoaque.

- Municípios do Novo México: Santa Fé, Albuquerque, Chimayó, Los Alamos, Grants, Taos, Alamogordo, Silver City, Deming, Springer, Truth or Consequences.

- Ruínas Ancestrais: Chaco Canyon, Gilla Cliff Dwellings.

- Parques Nacionais: White Sands National Park, Bandelier National Park, Sandia Reservation, El Malpais.

- Festivais: Santa Fe Fiesta, Corn Dances, Indian Market, Hispanic Market, Folk Art Market, Reenactment of Peralta (Santa Fé 400 Years), Pow-Wow – Gathering of Nations – encontro do *Indian Country* que reúne grupos indígenas do Alaska ao México em um evento onde são realizadas competições de danças tradicionais, mercado de artefatos e celebrações do Encontro das Nações Indígenas (POW-WOW, 2011).

- Instituições Culturais: New Mexico Historic Museum, Albuquerque Museum, School for Advanced Research Archives, Indian Pueblo Cultural Center, Palace of Governors Museum, Indian Art Museum, Museum of International Folk Art, Wheelwright Museum of the American Indian.

Todas as observações foram registradas em dois cadernos de notas: o primeiro foi utilizado quando era possível realizar anotações durante a observação, e o segundo, para os



casos onde não era possível anotar durante a realização da observação (como foi o caso das visitas aos *pueblos*), e, portanto, neste último os dados pautam-se mais fortemente na memória sobre a pesquisa de campo.

Observar não é apenas um ato mecânico de registro, mas está inserido num processo de interação e atribuição de sentidos. À medida que a interação progride na observação, surgem acréscimos e modificações na informação obtida. Considerando que algumas investigações pleiteiam observações densas, aproximam-se da observação participante, que permite uma intensa impregnação do pesquisador pelas práticas dos atores e pelos contextos onde edificam suas instituições. A vivência dos dois contextos territoriais por um período de tempo de ao menos seis meses foi uma condição importante para esta pesquisa, justamente por permitir que a observação das relações entre turismo e identidades religiosas fosse refinada.

Foram definidos níveis de participação a partir do grau de envolvimento necessário à abordagem do objeto, ou da abordagem teórico-epistemológica do pesquisador e da pesquisa. Também foi necessário definir o tempo, e os períodos de participação necessários, que puderam ser longas imersões, ou curtas imersões para observação espaçadas no tempo, para verificação de mudanças e do dinamismo do fenômeno. Neste estudo, o tempo de observação sistemática foi de seis meses, somados a dois meses de explorações.

A qualidade dos registros das observações na abordagem fenomenológica está diretamente relacionada ao laço emocional do pesquisador com sua pesquisa, pois isto irá definir o comprometimento com a qualidade das observações que irão fundamentar as análises e notas de campo.

### **3.9.2 Observação participante**

Diversos autores descrevem a técnica de observação participante seja no contexto de métodos de pesquisa específicos (HAGUETTE, 2001; BRANDÃO, 1984; MARTINS, 2006; YIN, 2005) seja em comparação com outras técnicas de pesquisa (BASTOS, 1999; LAVILLE e DIONNE, 1999; GIL, 2006). Os autores reconhecem duas origens desta técnica: os primeiros afirmam que se originou na antropologia, a partir dos estudos e experiências de Malinowski, enquanto outros afirmam que tenha se iniciado na escola Sociológica de Chicago (HAGUETTE, 2001, p.66).

Haguette (2001) entende que a observação participante não tem uma definição clara

nas ciências sociais. Portanto, só pode ser descrita através dos diversos autores que evidenciam diferentes concepções sobre a técnica. Para fins experimentais, os observadores que cooperam com a realidade investigada têm sido chamados de ‘observadores participantes’. O termo neste caso não significaria, para a autora, que os observadores estejam participando da transformação do seu objeto de estudo, mas apenas que eles estão participando nas atividades do grupo que está sendo observado (BRUYN, 1999, *apud* HAGUETTE, 2001, p.70). No entendimento desta pesquisa, participar de atividades para observar acabou por resultar necessariamente em uma interferência na própria atividade, qualquer que fosse esta interferência.

Haguette (2001, p. 72), ao comparar os conceitos de alguns autores sobre observação participante, conclui que cada um deles acrescenta um novo componente ao conceito. Enquanto Lindeman enfatiza a necessidade de **presença constante** do observador nas atividades do grupo pesquisado, a fim de que possa ver as coisas de dentro, Kluckhohn utiliza os termos ‘**compartilhar consciente e sistemático**’ nas atividades do grupo em seus interesses e afetos. Isto implica que a observação participante não limita-se apenas à participação do pesquisador. Mais do que isto, a participação deve significar um envolvimento maior do pesquisador ao compartilhar as atividades internas e externas ao grupo, além de processos subjetivos que se desenrolam na vida diária dos indivíduos e grupos.

Schwartz e Schwartz apresentam a definição mais completa, pois aceitam não só a presença do observador no contexto observado, mas também, a interação face-a-face como pré-requisito da observação participante (*apud* HAGUETTE, 2001).

A observação participante, quanto à sua **estruturação**, se configura como uma técnica pouco estruturada, ou não estruturada (LAVILLE e DIONNE, 1999, p. 176). Embora ela seja pouco estruturada, ela é guiada pelos pressupostos e hipóteses de pesquisa, ainda que isto não seja explícito no momento da participação. O pesquisador que adota esta técnica não está despedido de intenções, ainda que elas não sejam um *a priori*.

Quanto ao **papel do observador** Haguette (2001, p. 73) menciona quatro aspectos característicos: o observador tem como finalidade a coleta de dados; o papel do observador pode ser revelado ou encoberto, formal ou informal, parte integral ou periférica quanto à estrutura social; referenciais ao tempo necessário para que a observação se realize<sup>52</sup>; tem um papel ativo e pode ser modificador do contexto, ao mesmo tempo, receptáculo de influências.

---

<sup>52</sup> Pode ser um espaço de tempo curto ou longo.

Na perspectiva de Laville e Dionne, (1999, p. 153) o pesquisador que adota a observação participante integra-se à situação observada por uma participação direta e pessoal, desde que isto seja requerido pela estruturação de sua pesquisa. Determinados fenômenos sociais exigem uma compreensão do “universo como ele é” sem julgá-lo ou compará-lo a outro. Isso supõe que seja observado do interior. O pesquisador mistura-se ao cotidiano do grupo sob estudo, fazendo sua presença tão discreta quanto possível. Realiza seu experimento compartilhando a vida do grupo, suas atividades, seus comportamentos, e até mesmo os sentimentos e atitudes das pessoas que o compõem.

Ao integrar-se ativamente no campo, o pesquisador incorpora uma perspectiva de testemunha, sem a qual muitos elementos característicos dos grupos deixariam de ser percebidos (como regras informais, valores e tradições). A participação do pesquisador no meio varia de acordo com o *status* que adquire neste meio. Segundo estes últimos autores, a observação participante ocupa um vasto tempo e grandes esforços do pesquisador, a fim de tornar as informações recolhidas mais ricas. Contudo, não definem qual é o tempo necessário para recolher informações suficientes, ou o mínimo de tempo de observação para validar a técnica como científica.

A observação participante pode ser, também, entendida como uma técnica conveniente a estudos preliminares para enunciação de uma hipótese, ou para explicitação de indicadores. No caso de enunciar hipóteses, estas requererão futuramente abordagens mais estruturadas para verificá-las. Isto confere à técnica um caráter exploratório, contudo, não impede que a técnica sirva para comprovação de hipóteses em si (LAVILLE e DIONNE, 1999, p. 181).

Como visto, a observação participante visa o levantamento completo de dados. A busca pelo maior número de dados é orientada pelo quadro de referência desenvolvido pelo pesquisador: uma problemática no interior da qual perguntas e hipóteses são esclarecidas pouco a pouco e evoluem ao passo das descobertas em campo (LAVILLE e DIONNE, 1999, p. 154).

Considerando que o procedimento se inscreve na vida real, em ciências sociais a dialética entre a teoria e a prática é condição fundamental da pesquisa e intervenção nesta realidade social (BRANDÃO, 1984). Portanto, o procedimento adquire tônica indutiva - o pesquisador evolui tomando nota do que vê e ouve, memorizando o que lhe parece “útil”, bem como o que parece “negligenciável”, como conversas, anedotas, impressões, rumores, etc. Os registros são realizados em um “diário de campo”, o que se constitui numa tarefa árdua, mas necessária (este instrumento será descrito a seguir).

Nesta pesquisa, a observação participante ocorreu nos seguintes contextos:

- Participação como voluntária na organização criada temporariamente para promover os festejos dos 400 anos de Santa Fé.
- Participação como voluntária na organização do International Folk Art Market em Santa Fé.

A prática das atividades voluntárias foi a forma encontrada para viabilizar a rápida imersão em um contexto social diferente daquele do pesquisador. Vale ressaltar que, nos Estados Unidos, a maioria das organizações culturais disponibilizam em seus sites uma forma de contato especial para voluntários. Bastava cadastrar informações pessoais e verificar as áreas de atuação demandadas. Muitas vezes capacitações especiais eram requeridas, como no caso de voluntários para segurança de museus, ou motoristas de carros específicos. Mas havia vagas para aqueles voluntários que disponibilizavam quase apenas de boa vontade para realizar atividades de orientação de turistas, realização de decoração do espaço, distribuição de panfletos informativos do evento, orientação do trânsito, organização da entrada de artistas. Este estudo viabilizou sua observação participante neste último grupo de voluntários, e o interesse para pesquisa foi **explícito e acordado** com os gestores das atividades.

No estudo sobre a técnica de observação participante, identificam-se vantagens e limitações que merecem destaque. No que tange as vantagens da técnica, uma das principais é seu ‘ancoramento’ no contexto, o que permite um maior entendimento do sentido das informações. Outra riqueza é o fato da observação participante revelar comportamentos reais, e não comportamentos verbalizados, permitindo um aprofundamento na qualidade de informação que seria inacessível de outras formas (LAVILLE e DIONNE, 1999, p. 154). Para Martins (2006) a significância do trabalho realizado através da observação participante consiste na riqueza, profundidade e singularidade das descrições obtidas, o que é um grande desafio intelectual para os pesquisadores que buscam avaliações qualitativas.

No que se refere às fragilidades da observação participante, uma das principais apontadas é sua característica de não-neutralidade. Ainda que o pesquisador tome precauções quanto à confiabilidade dos dados encontrados, o fato de serem uma leitura do pesquisador perturbam àqueles que optam por esta técnica. Faz-se necessário reconhecer que fatos brutos não existem (LAVILLE e DIONNE, 1999, p. 154), pois se o fato é notado pelo pesquisador, é porque há nele algo notável. Devido a esta limitação, frequentemente diferentes pesquisadores encontram resultados divergentes ao estudarem um mesmo meio.

Outra limitação relacionada a esta primeira, é a possibilidade de ocorrência de uma excessiva simpatia do pesquisador pelo modo de vida ou pelas pessoas que investiga, o que o priva do distanciamento necessário para assegurar sua lucidez e seu sentido crítico. Quanto às limitações que se referem ao papel do investigador, Hatt (1979) aponta que à medida que ele se torna um participante real, paradoxalmente restringe a amplitude da experiência. Pode assumir uma determinada posição dentro do grupo seguindo um mesmo padrão de atividade característico dos seus membros, sendo incapaz de verificar o comportamento dos indivíduos marginais ao grupo. Se existir uma hierarquia de poder ou uma estratificação de prestígio, o investigador passa a ocupar uma posição que pode fechar muitas vias de informação. Como este estudo esta pautado na percepção de diferentes interesses e dinâmicas de poder no planejamento do turismo nos territórios de grande densidade religiosa, esta é uma limitação importante para ser mantida em mente.

O controle da observação é uma nova limitação apontada nesta técnica: em primeiro lugar, à medida que o investigador se torna um participante, suas experiências tendem a ser únicas, próprias, e neste caso, um segundo pesquisador não seria capaz de anotar os mesmos fatos. Existirá, portanto, uma menor padronização dos dados. Em segundo lugar, como o comportamento do grupo não é definido pelo investigador, ele precisa aguardar pacientemente que as ocorrências aconteçam no tempo do grupo, e não de sua pesquisa. Ele não pode programar deliberadamente um experimento e não pode mudar a situação social para mudar sua posição no grupo, ou deixar de observar uma ocorrência mais importante em outro lugar. Seu papel de observador acaba sendo prejudicado pelo fato de ser um participante (HATT, 1979 *apud* HAGUETTE, 2001, p.159).

A observação participante não supõe nenhum instrumento específico para direcionar a observação (roteiro de observação). Por esta razão a responsabilidade e o sucesso da técnica pesam inteiramente sobre os ombros do observador (HAGUETTE, 2001). A característica de flexibilidade da técnica de observação participante é ameaçada constantemente por fatores de ‘contaminação’ que podem provocar distorções dos próprios dados adquiridos, levando o pesquisador a interpretações errôneas sobre o fenômeno estudado. Haguette (2001) entende por fatores externos:

- O viés profissional-ideológico que induz a seletividade da observação dependendo do quadro de referencia o do tipo de treinamento recebido pelo pesquisador.
- O viés sociocultural do observador de partilhar a perspectiva e valores de sua própria cultura, de seu tempo, e de seu meio com o desempenho do papel de pesquisador.

- O viés normativo acerca da natureza do comportamento humano, pode conduzi-lo a juízos de valor que prejudicarão não só sua coleta de dados como sua análise e interpretação.

- O viés interpessoal do observador que moldará a partir de suas emoções, defesas e etc., o que ele verá como significativo é a maneira como ele perceberá a interação humana.

- O viés emocional do observador com relação às próprias necessidades como pesquisador –a necessidade de confirmar suas hipóteses, de estar certo, pode forçar uma adequação “do real” às suas teorias prévias sobre o fenômeno.

- Uma última limitação refere-se aos resultados da pesquisa que adota observação participante como técnica principal: a impossibilidade de generalização dos resultados. Isto ocorre porque a técnica busca os sentidos e não as aparências das ações humanas. Embora entender o sentido denso das ações seja um ponto forte da técnica, é também, sua fraqueza (HAGUETTE, 2001).

Vale lembrar que o emprego da observação participante nos diferentes métodos de pesquisa está fortemente vinculado às características do **objeto** do estudo que considera a possibilidade de adoção desta técnica. Desta forma, diferencia-se neste trabalho, a observação descompromissada que ocorre cotidianamente, da observação científica que atende objetivos de ampliar a construção de conhecimento científico. Todas estas características da observação participante estão sistematizadas nesta parte do trabalho para que sejam conscientizadas no momento da análise dos dados levantados na pesquisa de campo.

### **3.9.3 Entrevistas de profundidade**

Esta modalidade de entrevista supera a simples função de coleta instrumental de dados e adquire uma estrutura aberta e flexível para lidar com situações de imprevisibilidade em meio a uma observação ou em contatos privilegiados. Pode estruturar-se no próprio desenrolar das pesquisas participantes. Mais do que entrevistas, são ‘entrefalas’ e ‘entretextos’ (KRAMER E SOUZA *apud* MACEDO, 2006, p. 103). A entrevista é um poderoso recurso para captar representações e sentidos construídos pelos sujeitos. A linguagem é um forte fator de captação para apreensão da realidade, e não se restringe à verbalização. Incorpora gestos e expressões densas que incorporam conteúdos contextualizados importantes para a compreensão das práticas cotidianas. As entrevistas podem não estar constringidas a um momento específico, mas podem surgir em diálogos presentes nos diversos processos de interação. A conversa corrente e ordinária é um elemento constituinte da observação participante. O

pesquisador encontra pessoas e conversa com elas à medida que participa das atividades, pede explicações e solicita informações adicionais, procura indicações, etc. Assim, conversas espontâneas também constituem um importante instrumento de coleta de dados (que ao ser sistematizado, será englobado nesta pesquisa como entrevista, com as devidas ressalvas).

A seguir são descritas as características dos entrevistados:

**Entrevistado 1:** representante do *New Mexico Tourism Department*. Data: 29/03/2010. Duração aproximada da entrevista: 1h 40min. Método de registro: gravação digital de voz. Transcrição completa.

**Entrevistado 2:** Representante do *Santa Fe Convention and Visitors Bureau*. Data: 26/04/2010. Duração aproximada da entrevista: 1hs 10min. Método de registro: gravação digital de voz. Transcrição completa.

**Entrevistado 3:** Representante do *Indian Pueblo Cultural Center*. Data: 11/05/2010. Duração aproximada da entrevista: 40min. Método de registro: gravação digital de voz. Transcrição completa.

**Entrevistado 4:** Representante do *Sky City Cultural Center*. Data: 13/05/2010. Duração aproximada da entrevista: 2 hs 10min. Método de registro: gravação digital de voz. Transcrição completa.

**Entrevistado 5:** Representante do *Indian Arts Research Center*. Data: 02/06/2010. Duração aproximada da entrevista: 1hs. Método de registro: anotações *in loco*. Observações: nos Estados Unidos é praxe a elaboração de um documento denominado *Consent Letter* (Apêndice 4), que resulta de um processo de validação de qualquer pesquisa junto a um conselho universitário. Como a pesquisa esteve vinculada através de convênio interinstitucional na Universidade do Novo México, a impossibilidade de apresentar o documento no dia da entrevista comprometeu a qualidade das informações cedidas.

**Entrevistado 6:** Representante do *El Sanctuario de Chimayó Office*. Data: 21/07/2010. Duração aproximada da entrevista: 1hs 20min. Método de registro: gravação digital de voz. Transcrição completa.

**Entrevistado 7:** Representante do *Wheelwright Museum of the American Indian*. Duração aproximada da entrevista: 1hs. Método de registro: gravação digital de voz. Transcrição parcial.

O roteiro de entrevista utilizado pode ser encontrado no Apêndice 5. As perguntas

amplas foram preparadas em momento anterior à realização da pesquisa de campo, e apresentadas na qualificação desta pesquisa. No entanto, depois da imersão em campo, e de acordo com o contexto de cada entrevista, o roteiro foi adaptado caso a caso.

Um fato a ser pontuado como limitante nas entrevistas de profundidade nesta pesquisa foi a realização das entrevistas em idioma inglês, que não é o idioma materno da pesquisadora. As limitações disto foram, em parte, contornadas pela gravação das entrevistas<sup>53</sup>. Muitas vezes, pelo desconhecimento de um dado contextual do território estudado gerou dúvidas durante a entrevista, que deixou de ser explorado com maior profundidade. Quando da transcrição, e pesquisas adicionais, o conteúdo que estava sendo narrado ficou mais transparente. Todos os entrevistados colocaram-se à disposição para maiores esclarecimentos futuros caso fosse necessário.

Ainda que a entrevista de profundidade pareça pouco estruturada, num roteiro mais livre, na verdade o pesquisador elabora uma estratégia pela qual conduz sua entrevista. Assim, ela é flexível, mas também controlada em função do objetivo relativamente guiado por uma problemática e por questões norteadoras já organizadas na estruturação deste trabalho.

### 3.9.4 Documentos

Na tradição da etnopesquisa a análise de documentos é uma importante fonte de coleta de dados, podendo revelar novos aspectos de uma questão ou aprofundar aspectos já encontrados. Os textos podem atestar ‘banais realidades’ antes desprezadas, mas que constituem importantes informações sobre os contextos investigados. Quando a perspectiva dos indivíduos a partir da própria expressão é importante para a pesquisa, então as diversas formas de ‘textos’ (cartas, redações, comunicações informais, planos, programas, cartazes de parede, *sites* da *internet*) são produções dos sujeitos com potencial de revelação. A vantagem dos documentos é que são fontes relativamente estáveis de informação, o que facilita o trabalho do pesquisador interessado nos **significados comunicados** das práticas humanas. Nesta pesquisa, os documentos terão potencial para revelar se de fato a densidade religiosa do território se traduz nos documentos que refletem as concepções da gestão do turismo bem como textos e conteúdos de divulgação dos destinos em meios eletrônicos.

Os *sites* oficiais de turismo do Novo México foram considerados documentos

---

<sup>53</sup> No teste de proficiência no idioma inglês IELTS, no critério de conversação, a pesquisadora foi avaliada com nota 8,5 (Max 9,0) equivalente a *very good user: has fully command of the language with only occasional unsystematic inaccuracies and inappropriacies. Missunderstandings may occur in unfamiliar situations. Handles complex detailed argumentation well.*



institucionais que apresentam discursos sobre identidades religiosas, e, portanto, monitorados sistematicamente ao longo de 15 meses iniciados em outubro de 2009. Os *sites* monitorados foram o do *Santa Fe Convention and Visitors Bureau*, e do *New Mexico Tourism Department*. Outra técnica de monitoramento foi a seguinte: lançou-se num dos *sites* de busca na internet o nome da cidade e o nome do estado (ex: 'santa fe new mexico'). O sistema de busca disponibiliza uma lista de *sites*. Navega-se na primeira opção de site que aparece. No caso: para a pesquisa com os termos conjuntos 'santa fe new mexico' o primeiro *site* sugerido é o do Santa Fe Convention and Visitors Bureau devido à grande visitação.

Os *sites* foram observados todo mês rigorosamente no dia 20. Criou-se um documento com a evolução destes dois *sites*. Observações sobre a forma como são atualizados, a linguagem utilizada, as ferramentas disponíveis, e, principalmente, como reconhecem e afirmam as culturas religiosas no Novo México foram relatadas.

### **3.9.5 House-Sitting**

Este trabalho entendeu ser pertinente fazer referência, ainda que breve, à uma técnica de coleta de dados que se apresentou muito conveniente para enfrentar os desafios da pesquisa de campo no Novo México (viabilizada pelo programa de doutoramento interinstitucional). Espera-se com isto inspirar pesquisadores para lançar mão de recursos criativos de coleta de dados.

Pesquisadores certamente irão concordar que habitando um outro território, de idioma estrangeiro – um contexto diferente - o acesso às informações é um pouco mais difícil, ao menos até o momento em que desvendam-se teias de informações. No caso desta pesquisa uma das formas de acessar convenientemente muitas destas teias foi a disponibilidade para cuidar da casa de moradores locais que saíam em viagem de férias durante o verão. Isto é denominado *house-sitting* nos Estados Unidos e constitui uma prática bastante comum. Enquanto a família está fora, o novo morador cuida de todas as dinâmicas da casa: paga contas, cuida dos animais, das plantas, recebe o correio, ligações telefônicas – tudo conforme previamente acordado com o proprietário da casa.

*House-sitting* foi uma forma de acessar diariamente os jornais e revistas da cidade (assinados pelo proprietário) para verificar eventos turísticos ou não, captar o olhar local sobre a própria comunidade, suas principais preocupações, suas vozes, como manifestam-se. Além disto, permitiu vivenciar a vizinhança rural, as questões de restrição de água (acéquias), os espaços de trocas de mercadorias, a escola primária pública, a natureza no entorno, enfim,

a vida ordinária. Proporcionou uma vivência profunda do contexto de pesquisa, que, neste caso, foi fundamental, pois consistiu também o mecanismo que possibilitou morar entre duas comunidades tribais – ou seja, acabou fornecendo a melhor localização estratégica para a realização da pesquisa. Como a casa cuidada estava localizada em uma região rural nas proximidades de Santa Fé, a família ausente disponibilizou seu veículo particular, e, com isto, foi possível realizar também a coleta de dados sobre o Santuário de Chimayó (de acesso inviável sem automóvel próprio, pois não existe transporte público, como na maioria dos municípios percorridos durante a pesquisa).

O Quadro 4 apresenta uma relação entre indicadores e fontes e instrumentos de coleta de dados, apontando como a pesquisa de campo foi planejada.

Quadro 4: Detalhamento do Planejamento da Pesquisa –Coleta de Dados.

Instrumentos	Fontes e Instrumentos de coleta de dados						
	Leitura	Leitura	Leitura e acompanhamento	Observação simples e <i>House-sitting</i>	Observação participante	Entrevistas	
Indicadores / fontes de dados	Documentos	Bibliografia disponível	Site institucional	Fatos da vida ordinária	Eventos, celebrações e rituais	Representantes dos organismos de gestão do turismo	Representantes das instituições religiosas ou organismos de preservação cultural
Concepções e diretrizes							
Narrativas sobre identidades religiosas							
Fatos vivenciados na história dos organismos de gestão							
Benefícios e consequências do turismo narrados							
Expressão do patrimônio material							
Expressão do Patrimônio imaterial							
Diferentes narrativas sobre passagens históricas							
Quantidade e intensidade da expressão religiosa							

### 3.9.6 Diários de campo e demais instrumentos de registro

As informações que compõem anotações em diário de campo surgem no momento da observação simples e participante. No momento em que o pesquisador debruça-se sobre estas informações, é possível melhor julgá-las e avaliá-las, a fim de compreender a verdadeira importância das informações obtidas, e os vínculos realmente significativos entre elas. Nem sempre, ou até na minoria das vezes, é possível que o pesquisador anote dados durante a observação, pois sua atitude pode vir a perturbar pessoas, ou podem ocorrer eventos que o impedem de fazer anotações. O pesquisador acaba pautando-se em sua memória ao escrever as observações realizadas em outro momento, posterior à observação. Isto exige certo grau de disciplina, mas é um procedimento ideal para evitar esquecimentos e acúmulo de sessões de observação que podem turvar a memória do observador (LAVILLE e DIONNE, 1999, p. 180).

Nesta pesquisa foram utilizados os seguintes instrumentos de registro:

- Diário de campo 1: pequeno caderno utilizado para anotações de observações simples e participantes, quando não é possível ou permitido realizar registros no momento da observação/vivência. As informações ficam vinculadas à memória sobre a informação obtida.

- Diário de campo 2: caderno médio para anotações durante a observação ou participação em palestras (menos dependente da memória da pesquisadora).

- Diário de campo 3: documento do Word onde são anotadas as pesquisas realizadas na semana, com comentários e desdobramentos de informações para novas investigações.

- Follow-up: tabela contendo informações para acompanhamento de contatos estabelecidos (*e-mails* enviados e telefonemas realizados), agendamento de entrevistas, e para manter as possibilidades de observação dos festivais em cada um dos 22 *Pueblos* Indígenas do Novo México.

- Máquina fotográfica: registros de imagens em campo sempre que autorizado, às vezes mediante pagamento de uma taxa.

- Gravador de voz: utilizado para gravar entrevistas sempre que autorizado pelo entrevistado.

Os apontamentos, sejam aqueles registrados ao vivo, sejam aqueles registrados com o tempo, ou ainda aqueles relatórios mais exaustivos redigidos após a observação participante,

constituem as **notas descritivas** do observador. Devem ser o tanto quanto possível fiéis à observação realizada (LAVILLE e DIONNE, 1999, p. 180). Além das notas descritivas, existem as **notas analíticas**, nas quais o pesquisador revela reflexões pessoais, idéias ou intuições surgidas ao longo da observação. As anotações mais elaboradas dão conta da evolução em termos de afinidade do observador em relação ao campo de pesquisa, e de sua evolução no campo teórico que orienta a observação. Assim, observação e teorização se complementam permitindo uma conexão entre os dados descritivos colhidos e a reflexão que sustenta o conjunto do procedimento (LAVILLE e DIONNE, 1999, p. 180).

Além destas formas de sistematizar as observações e reflexões, a observação ainda respalda-se em **notas de planejamento**, que orientam o procedimento em função da pesquisa que o precede. Laville e Dionne (1999) enfatizam que quanto menos a técnica de observação participante estiver estruturada, mais metódico deverá ser o pesquisador para tirar proveito de seu trabalho de campo.

Segundo alertado por Macedo (2006), os conteúdos das anotações de campo se pautam pelo: tempo; lugar; circunstâncias sociais; linguagem; intimidade com a situação. O padrão extraído das anotações de campo filtra sentidos que permeiam as práticas dentro da cultura, após um bom tempo de exposição a esta cultura. Por um processo interpretativo chega-se à natureza da ordem social estabelecida, que é organizada pelos sistemas simbólicos. Tudo isto impõe uma constante reflexão sobre o caminho percorrido e os resultados obtidos durante a investigação. A disponibilidade para retomar elementos é uma ‘regra de ouro’. (MACEDO, 2006, p. 94-95).

### **3.9.7 Estratégia analítica**

A estratégia de análise de dados foi definida de acordo com as características da pesquisa: estudo de caso único, exploratório, cuja pergunta norteadora é de natureza explanatória, e com múltiplas fontes de dados. Conforme alerta Yin (2005, p. 137), a análise de dados consiste em combinar, examinar, categorizar, e classificar evidências de um estudo de caso, através de técnicas diversas. No estudo de caso, é necessário familiarizar-se com diversas ferramentas para utilizá-las de forma complementar.

Para esta pesquisa foi pertinente construir as análises de dados com uma estratégia

baseada em proposições teóricas, e com a técnica de construção de explanação<sup>54</sup>. Assim, os pressupostos elaborados para esta pesquisa é que orientaram a reunião, organização e preparação dos dados para interpretação e análise. Isto refletiu-se na estruturação dos capítulos que seguem: um capítulo (4) dedicado à descrição do turismo no território de grande densidade religiosa do Novo México (apresentação do conceito proposto); o capítulo seguinte (5) dedicado à compreensão dos organismos de gestão do turismo, e, finalmente, um capítulo (6) orientado para o aprofundamento nas relações de poder entre as religiões. Estes dois últimos capítulos são de natureza interpretativo-analítica. As análises foram orientadas pelo mapa conceitual apresentado ao final do capítulo teórico, e pela matriz de planejamento da pesquisa. Na técnica de construção de explanação, o objetivo do estudo de caso não é o de concluir o estudo, mas de desenvolver idéias para novos estudos (YIN, 2005, p. 149). Estipulam-se algumas possibilidades de elos causais, que podem ser complexos, ou difíceis de avaliar de maneira precisa. O processo de explanação é um desdobramento de uma série de interações que implicam criar uma declaração teórica inicial; revisá-la; comparar com outros detalhes do caso; comparar novamente; e assim por diante. Este foi o processo analítico da presente pesquisa que resulta no aprimoramento de um conjunto de idéias, construídas através da abstração teórica.

As análises de conteúdo foram realizadas de forma artesanal. As diferentes fontes de dados, e a diversidade de informações iam compondo peças de um quebra-cabeça que foi montado ao longo de 18 meses na trajetória desta pesquisa. Recorreu-se às informações verbalizadas, escritas, às imagens gravadas, à memória dos sons, dos cantos, dos mantras, das rezas, às vivências de detalhes da vida ordinária, à memória das paisagens, do clima árido, das chuvas de monções, ‘dos infinitos tons de marrom’ do Novo México. Todos estes tipos de informação obtidos de forma sistemática e através de outras formas de sensibilidade são fundamentais às análises e interpretações realizadas neste estudo – em acordo com o tipo de vivência turística que o Novo México sugere, e com as limitações metodológicas apresentadas até então.

Muitas entrevistas revelavam tanto informações contextuais, como informações relativas à unidade de análise da pesquisa: as narrativas/discursos dos organismos de gestão do turismo. Como a quantidade de entrevistados foi relativamente pequena, as entrevistas tiveram longa duração, e os conteúdos foram diversos, complementares, e muitas vezes

---

<sup>54</sup> Na classificação de Yin (2005) outras técnicas seriam: adequação ao padrão, análise de séries temporais, modelos lógicos, síntese de casos cruzados.

surpreendentes, as análises serão apresentadas minuciosamente nos capítulos 4, 5 e 6 (triangulação de dados) de acordo com os desafios desta pesquisa, onde importa: Quem elabora os discursos sobre identidades religiosas? Quais são as histórias sobre religião disponíveis? Como estas narrativas foram elaboradas? Como as religiões são finalmente apresentadas aos turistas?

As entrevistas ocorreram em idioma inglês, foram transcritas e apenas os trechos citados diretamente neste estudo foram traduzidos. Dadas estas características intrínsecas da pesquisa, não foi pertinente recorrer aos *softwares* de análise de discurso nesta pesquisa. Conforme explica Yin (2005), as rotinas de análise assistidas por computador podem ser úteis especialmente quando os textos narrativos obtidos nas entrevistas representam um conteúdo literal; ou quando o objetivo da análise é o de retirar significado e discernimento do uso de palavras ou padrão de frequência encontrada nos textos. Estes resultados não seriam harmônicos com os objetivos aqui presentes<sup>55</sup>, pois o grande desafio foi o de construir uma explanação. Portanto, as análises artesanais, orientadas pela proposição teórica fizeram mais sentido para esta tese.

---

<sup>55</sup> As transcrições ficarão disponíveis para futuros trabalhos, que, eventualmente, recorrerão às técnicas de análise de dados menos artesanais.

#### 4 Turismo e Densidade Religiosa

A região sudoeste dos Estados Unidos da América é composta pelos estados do Arizona, Califórnia, Texas, Colorado, Utah, Nevada, Wyoming, e Novo México, conforme disposto no mapa abaixo.

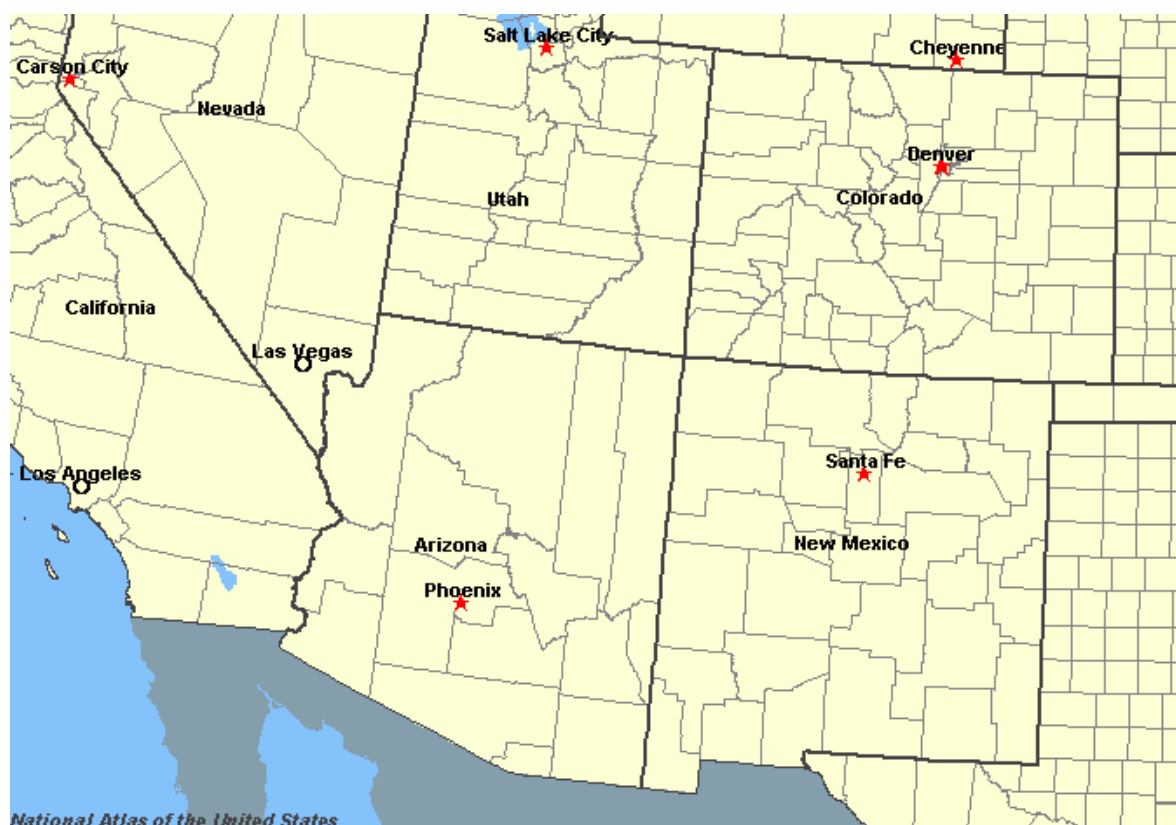


Figura 2: Região Sudoeste dos Estados Unidos da América.

Fonte: National Atlas of the United States, 2010.

O Novo México é o quinto maior estado do país em extensão, com área de aproximadamente 121 milhas quadradas, um dos mais pobres<sup>56</sup>, e com uma população total de quase dois milhões de habitantes resultando em baixa densidade populacional (THE SANTA FE SITE, 2010)<sup>57</sup>. Devido à sua grande extensão, possui uma diversidade significativa de paisagens. É nele que está localizada a porção extremo-sul da cadeia de Montanhas Rochosas, cujo ponto mais alto (neste estado) está situado a 4011 metros de altitude, e o ponto mais

<sup>56</sup> em termos de Produto Interno Bruto (PIB).

<sup>57</sup> No Anexo 12 encontram-se dados referentes aos Estados Unidos da América, facilitando a compreensão do Novo México de forma contextualizada no país.



baixo a 866 metros de altitude (NEW MEXICO VACATION GUIDE, 2010, p. 21). Os relevos variam de montanhas a vulcões e amplas planícies, com vegetações que vão de densas florestas de coníferas até áridos desertos. Sua mais extensa bacia fluvial é a do Rio Grande. Outra característica marcante do estado é o fato de ser atravessado de norte à sul pela divisão continental<sup>58</sup>.

Segundo censo realizado em 2000 e atualizado e compatibilizado com novas estatísticas realizadas pelos condados em 2005, no Novo México 66% da população considera-se branca, 42,1% de origem hispânica, 1,9% negra ou afro-americana, e 9,5% indo-americana<sup>59</sup>. 36,5% da população fala em casa outro idioma que não o inglês. Este foi o 47º estado anexado aos Estados Unidos em 1912, e é um território bilíngüe, cujos idiomas oficiais são o espanhol e o inglês. Os diversos idiomas<sup>60</sup> nativos são falados e ensinados nas comunidades indígenas.

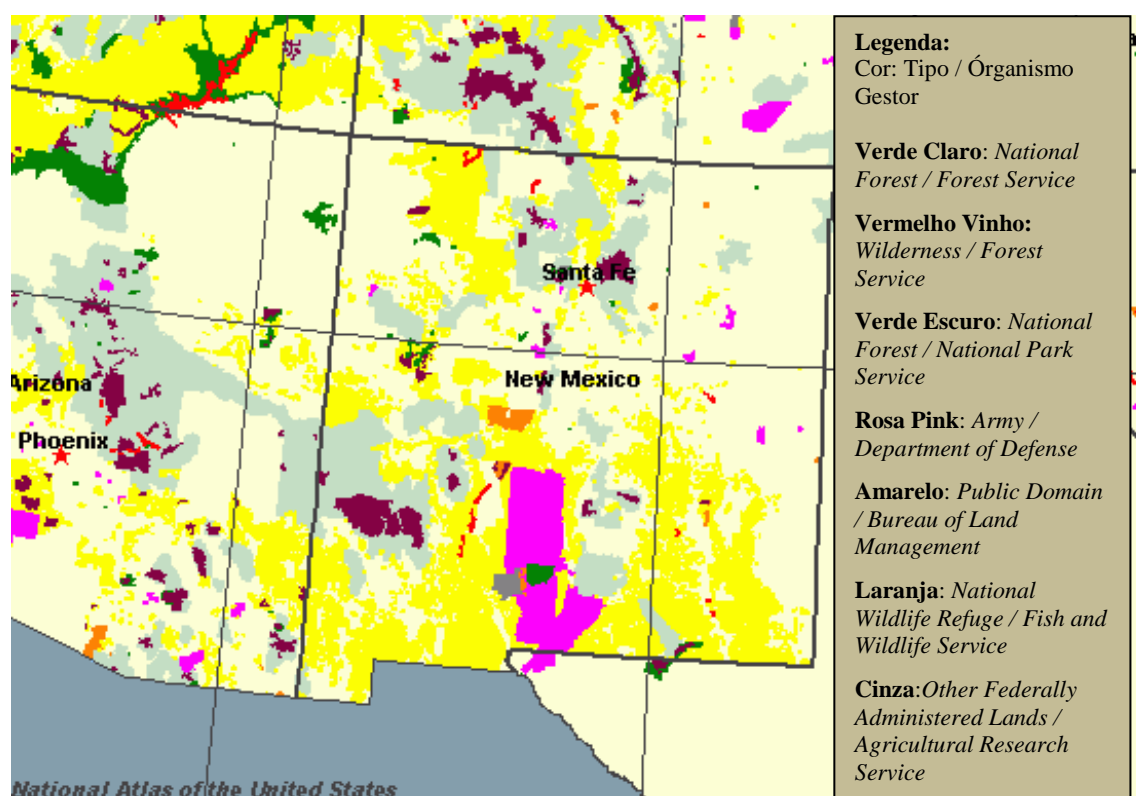


Figura 3: Áreas de Propriedade Federal e de Proteção Ambiental no Novo México.

Fonte: National Atlas of the United States, 2010

<sup>58</sup> É uma linha imaginária que marca a fronteira entre as vertentes hidrográficas em escala continental. À oeste dela, o corpo de água (bacias fluviais) desloca-se para o Oceano Pacífico, enquanto à leste da linha o corpo de água desloca-se para o Golfo do México.

<sup>59</sup> O termo utilizado no censo é: *American Indian or Alaska Native persons*.

<sup>60</sup> Quanto aos idiomas, o grupo Zuñi fala um idioma próprio, e os demais pueblos podem ser agrupados em quatro troncos lingüísticos: Tewa, Tiwa, Towa, e Keres.

Atualmente a população indígena do estado é de 205.167 cidadãos que representam aproximadamente 10,5% de sua população total. É o estado com o segundo maior percentual de população nativo-americana no país, menor apenas que a do Arizona. Nele existem vinte e dois territórios indígenas<sup>61</sup> (Figura 11) que detém soberania político-administrativa, sendo que 19 são *Pueblos* Indígenas, duas tribos Apache (*Jacarilla Apache Nation* e *Mescalero Apache Nation*), e a Nação Diné<sup>62</sup>, além de uma considerável população indígena urbana. Os 19 *pueblos* são: Acoma, Taos, Santa Clara, San Ildefonso, Tesuque, San Felipe, Jemez, Zuni, Zia, Nambé, Picuris, Ohkay Owingeh (antigo San Juan), Kewa (antigo Santo Domingo), Laguna, Isleta, Santa Ana, Sandia, Cochiti, e Pojoaque. Como cada uma das tribos é uma nação soberana, elegem seu próprio corpo governamental<sup>63</sup>, e mantêm suas tradições, seus modos de vida e cultura<sup>64</sup>. Estabelecem de forma individualizada o tipo de relação com os governos federal e estadual. As 22 tribos são ativamente engajadas para a preservação de seu idioma, religião, cultura, meio-ambiente, qualidade da educação, e saúde, além de segurança territorial e habitação. Entendem que na contemporaneidade o desenvolvimento econômico é necessário para atingir estes objetivos, e por isto passou a compor também um dos objetivos importantes para os líderes tribais. O turismo é uma das atividades econômicas relacionada ao desenvolvimento das tribos. (INDIAN AFFAIRS DEPARTMENT, 2010).

Segundo estatísticas recentes (THE SANTA FE SITE, 2010, NEW MEXICO VACATION GUIDE, 2010, p. 21) a indústria de bens de consumo (atacado e varejo) do Estado tem um faturamento anual aproximado de U\$\$ 18 bilhões. O turismo contribui com U\$\$ 5,5 bilhões na economia do Estado, e aproximadamente U\$\$ 2.2 bilhões é o faturamento somente dos serviços de acomodação e alimentação. Das 131 mil empresas existentes, 28,5% pertencem às minorias étnico-sociais, e 29,4% é de propriedade de mulheres (estes e outros dados censitários são encontrados no Anexo 8).

Um dado histórico importante para a compreensão do contexto do Novo México é que suas populações contribuíram muito com a força bélica nacional, na qual destacou-se a

---

<sup>61</sup> Territórios Indígenas (*Indian Lands*) são áreas cujas fronteiras são estabelecidas por tratados, estatutos ou ordens judiciais e reconhecidos pelo Governo Federal como tendo autoridade governamental primária. A instância de gestão federal destes territórios é o *Bureau of Indian Affairs*.

<sup>62</sup> O grupo indígena Diné foi denominado Navajo pelos espanhóis, nome pelo qual se tornou mais conhecido na literatura. Atualmente existe um esforço endógeno para que o nome nativo seja retomado nos museus, e em toda literatura sobre este grupo.

<sup>63</sup> Desde 1934 – Indian Reorganization Act – os governos tribais são reconhecidos soberanos (COBB e FOWLER, 2007).

<sup>64</sup> Desde 1978 – American Indian Religious Freedom Act – estabeleceu o direito à prática de religiões nativas (COBB e FOWLER, 2007).

participação dos Índios Diné como “*code talkers*”<sup>65</sup> para transmissão de segredos militares na Segunda Guerra Mundial. Anos depois, J. Robert Oppenheimer lideraria o Projeto Manhattan, que desenvolveu a primeira bomba atômica no mundo. O Governo Federal investiu mais de dois bilhões de dólares neste projeto hospedado no complexo de laboratórios construídos secretamente em Los Alamos. A bomba foi testada em Julho de 1945 no deserto de Trinity, localizado na porção centro-sul do estado. Os investimentos em tecnologia de ponta não se resumiram a este projeto, mas também em bases de lançamento aeroespaciais e laboratórios de pesquisas químicas. Estes recursos financeiros federais impulsionaram o desenvolvimento econômico do estado por volta dos anos 1950, e atraíram pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento (CHÁVEZ, 1992, p. 15; LOS ALAMOS NATIONAL LABORATORIES, 2010; NEW MEXICO VISITORS GUIDE, 2010). Em parte, até hoje os complexos tecnológicos justificam o grande aporte de recursos financeiros do Governo Federal no Novo México, consolidando o interesse anglo-americano no território apenas nos últimos 60 anos. Até então, o estado era uma terra distante e hostil no imaginário norte-americano – “*The wild-west*”.

As principais atividades econômicas do Novo México são o turismo e o mercado de arte<sup>66</sup>, a extração de minerais, e o desenvolvimento de tecnologia de ponta, como a nuclear e química (NEW MEXICO, 2010). O Novo México hospeda dois grandes laboratórios de pesquisa em energia e segurança nacional: *Los Alamos National Laboratories* (em Los Alamos), e *Sandia National Laboratories* (em Albuquerque), além de duas bases da Força Aérea Norte-Americana: ao sul está situada a base de lançamento aeroespacial *White Sands Missile Range*, que ocupa uma área 8.300 km<sup>2</sup> (Figura 3, áreas em cor rosa), e em Albuquerque a *Holman and Kirtland Air Force Base*.

O turismo é a segunda maior indústria do Novo México, e o maior setor privado empregador no estado (ANNUAL NEW MEXICO INFRASTRUCTURE FINANCE CONFERENCE, 2008; NEW MEXICO VACATION GUIDE, 2010, p.6). Segundo pesquisa realizada pelo Departamento de Turismo do Novo México em 2008, o principal motivo de visita mencionado entre os turistas foi a presença da cultura indígena americana. Em pesquisa realizada com potenciais turistas que ainda não haviam visitado o Novo México, mas teriam esta intenção, confirmou-se que as palavras mais recorrentemente citadas que traduzem sua curiosidade e percepção sobre o território são: *Indian* e *Native American* (NMTD, 2010).

---

<sup>65</sup> Mensageiros de segredos de guerra em idioma nativo, e por isto, nunca foram decifrados pelo exército alemão.

<sup>66</sup> Santa Fe condensa o terceiro maior mercado de arte dos Estados Unidos (US\$ 1,6 milhões em vendas anuais), atrás apenas de *New York* e *Los Angeles*.

De acordo com o Departamento de Turismo do Novo México (NMTD), em 2007 o estado havia recebido 11,1 milhões de visitantes do próprio país, sendo que 7,8 milhões realizaram ao menos uma pernoite no estado (a média de noites despendidas por turista no ano foi de 5,3). 6,4 milhões eram turistas em atividades de lazer e férias. No ano de 2009 o estado recebeu 9,3 milhões de visitantes domésticos, um número menor do que no ano anterior devido aos efeitos da retração econômica, sendo que 6 milhões realizaram no mínimo uma pernoite (a média do estado foi de 3,4 pernoites), e 5,6 milhões eram turistas em atividades de lazer e férias. Ainda que o número de visitantes tenha diminuído de 2007 para 2009, bem como a média do número de pernoites, o valor do desembolso individual médio realizado no período total da viagem passou de U\$\$ 1.192,00 para U\$\$ 1.395,00. Considerando apenas os turistas em atividades de lazer, entre 2007 e 2009 houve um aumento de 100.000 pessoas que utilizaram transporte aéreo para chegar ao o Novo México.

Santa Fé está entre as três cidades mais visitadas do Estado, recebendo em média 1,5 milhões de visitantes domésticos anualmente, e cuja idade média do líder familiar no grupo de turistas é de 47 anos. Na tabela abaixo são disponibilizados os totais de visitantes ao Estado nos últimos anos.

Tabela 3: Quantidade anual de visitantes no Novo México.

Ano	Numero Total de Visitantes no Novo México
2009	9.302.000
2008	10.114.000
2007	11.108.000

Elaboração Própria. Fonte: NMTD *Quarterly Report February 2010*.

De acordo com o cenário apontado acima, o NMTD fez as seguintes ponderações e recomendações à indústria<sup>67</sup> turística: de que embora o número de visitantes total por ano tenha diminuído nos últimos anos, de maneira geral, a economia do Novo México enfrentou a retração econômica de forma mais forte do que a economia nacional, e ainda que, mesmo considerando que o número de visitantes tenha caído em torno de 8% até junho de 2009, havia crescido em torno de 17,7% nos doze meses anteriores (de junho de 2007 a junho de 2008) (NMTD QUARTERLY REPORT, 2010). O turismo em parques nacionais com pernoites cresceu significativamente no mesmo período considerado, já que é uma modalidade de

<sup>67</sup> Este trabalho utiliza o conceito de indústria turística apenas quando cita outros autores, ou faz referência à visão dos organismos de gestão que adotam este conceito.

turismo menos dispendiosa, pois são utilizadas as estruturas de acampamento presentes nos parques, gratuitamente ou mediante pagamento de uma taxa.

O NMTD, neste mesmo relatório, advertiu ao trade turístico que planejasse suas atividades diante da expectativa de um declínio de 3% no início do ano de 2010, espelhando a média nacional, mas estimou que o turismo doméstico já apresentasse uma melhora em torno de 2,1% ao final de 2010<sup>68</sup> (NMTD QUARTERLY REPORT, 2010).

As estratégias adotadas para promover o crescimento do turismo no estado sugerem que seja incluída atenção especial ao aumento da população de aposentados no país, com grande poder de consumo. O relatório disponibilizado pelo NMTD traça o perfil de consumo deste segmento em particular, disponibilizando-o para o trade turístico, ao passo que aponta outras possibilidades de nicho de mercado a serem explorados pelos empreendedores (ver detalhes no Anexo 2), pautados na seguinte análise:

*Jerry Henry & Associates found that 80% of attractions visitors like to go to places that are **authentic**. These include places where history was made (68%), natural places (53%), and places that are unique (34%) (NNMTD QUARTERLY REPORT, 2010).*

A pesquisa de Jerry Henry & Associates descobriu que 80% dos atrativos que visitantes preferem são os **lugares autênticos**. Estes incluem destinos onde a ‘história foi feita’ (68%), lugares naturais (53%), e lugares que são únicos (34%) (tradução própria).

Enquanto é apresentada a importância e a dimensão do turismo para o Novo México, e algumas das características do estado, vai afirmando-se o questionamento sobre: quais seriam efetivamente os atrativos visitados? Quais suas particularidades e por que atraem visitantes? Como ocorre a visitação? E, especialmente para fins deste estudo, qual sua relação com a densidade religiosa do Novo México?

Para uma maior imersão nestes aspectos do turismo, este estudo definiu que as porções territoriais mantidas sob enfoque seriam suas regiões centro-norte e central. Nelas localizam-se: a capital (Santa Fé<sup>69</sup>), a maior cidade em termos populacionais (Albuquerque<sup>70</sup>), e ainda os principais aeroportos, estradas, ferrovias, e muitos dos aparelhos e atrativos turísticos de relevância (o mapa da região sob estudo pode ser encontrado no Anexo 4). Englobam ainda grande parte dos povoados indígenas que têm visitação autorizada no Novo México, e que

<sup>68</sup> O Quarterly Report para analisar a atividade no ano de 2010 será disponibilizado em Abril de 2011.

<sup>69</sup> Com uma população aproximada de 66mil habitantes.

<sup>70</sup> com uma população de aproximadamente 600 mil habitantes.

recebem particular atenção neste estudo, conforme será apresentado a seguir. Enquanto o estado foi o contexto de pesquisa, quatro territórios destacaram-se pela expressividade da relação entre turismo e as manifestações religiosas: Santa Fé, Chimayó, Acoma e Kewa (Santo Domingo).

#### 4.1 A cidade de Santa Fé como destino turístico

A cidade de Santa Fé é conhecida por seus habitantes como “*The City Different*”, que assim esperam distinguir-se por seu ecletismo de pensamento, e também pela profunda veneração que nutrem por sua própria história (SANTA FE VISITORS GUIDE, p. 15). Em nenhum lugar do Novo México a arquitetura de adobe<sup>71</sup> é mais expressiva da confluência de histórias dos povos espanhóis e povos Nativo-Americanos, do que em Santa Fé<sup>72</sup>. A construção mais antiga da cidade, o *Palace of Governors*, é o mais antigo prédio público permanentemente utilizado pelo governo nos Estado Unidos.

Santa Fé está localizada aos pés da cadeia *Sangre de Cristo Mountains*, a uma altitude de 7.000 pés (aprox. 2135 m) acima do nível do mar, e por isto a região é considerada como paisagem de deserto de altitude (ver Anexo 4). As montanhas situadas ao redor da cidade chegam a 12.000 pés (aprox. 3660 m). Tem climas amenos com estações do ano bem definidas<sup>73</sup>. A média de chuvas é de apenas 14 polegadas (35 cm) no ano todo. A média de sedimentação de neve na cidade é de 32 polegadas (82 cm) no inverno, mesmo tendo a maioria dos dias ensolarados nesta estação. A primavera e o verão também são bastante ensolarados e quentes, e no final de julho ocorrem tempestades de monções. No inverno as árvores adquirem folhas amarelas, tornando a paisagem das montanhas bastante exótica. Santa Fé garante aos visitantes 300 dias ensolarados por ano (SANTA FE VISITORS GUIDE, p. 15).

Atualmente o município de Santa Fé é a capital do Estado do Novo México, posição que ocupa há 400 anos, tendo celebrado seu quarto centenário como capital em 2010. Tem uma população de aproximadamente 67.000 habitantes sendo que 76,6% consideram-se brancos, 2,2% Nativo-Americanos, e 15,3% declaram-se pertencentes a outros grupos raciais. 47,2 % da população declara ser de origem latina ou hispânica e 36,6% da população fala em

---

<sup>71</sup> técnica utilizada em barro para preparar tijolos e revestimentos das construções. Atualmente o termo é utilizado para nomear um estilo arquitetônico com vários componentes que serão apresentados adiante.

<sup>72</sup> Fatos históricos de Santa Fé podem ser encontrados no Anexo 9.

<sup>73</sup> Esta característica é fundamental às estratégias de turismo implementadas em Santa Fé de acordo com cada estação do ano.

casa outro idioma que não o inglês. Quanto ao nível de educação, 40% da população de Santa Fé concluiu o terceiro grau. Enquanto a renda média per capita anual é de U\$\$ 25.000, 12,3% da população está abaixo da linha de pobreza. A terceira maior receita da cidade é gerada pela tributação dos setores de hospedagem e alimentação, totalizando uma média de U\$\$ 288.000.000 por ano. 35,3% dos empreendimentos são de posse de mulheres, e 25,5% é de posse de minorias sociais (para mais informações censitárias, ver Anexo 8).

Por volta de 1900, Santa Fé já se tornava um destino turístico no Novo México. O entrevistado 2 explica que quando as ferrovias começaram a ligar os Estados Unidos de leste a oeste, Santa Fé não fazia parte da linha principal, mas havia um desvio que terminava na cidade – era um fim de linha (“*dead end*”). Com isto, empreendedores teriam percebido que a cidade não receberia os benefícios econômicos que o desenvolvimento em torno da ferrovia impulsionava. Foi neste momento que teriam definido que Santa Fé deveria tornar-se “algum tipo de ponto de visitação”, e começaram a promover a capital como um destino turístico ainda no início do século passado, procurando comunicar ao país sobre sua existência (entrevista 2).

Decorrido mais de um século, e como resultado da intensa afirmação cultural no território, que já pertenceu à Coroa Espanhola, e à República Mexicana, a cidade de Santa Fé possui hoje mais de 20 sítios de preservação histórica, 12 Museus de celebração da diversidade cultural (Tabela 4), inúmeras igrejas católicas dentre as quais a igreja mais antiga dos Estados Unidos (*San Miguel Mission*), e a Catedral Basílica de São Francisco de Assis, padroeiro da cidade. Nela encontra-se a imagem de *Nuestra Señora La Coquistadora*, uma das imagens da ordem católica Mariana mais veneradas no mundo (SANTA FE FIESTA, 2010). Santa Fé possui ainda a *Loretto Chappel*, notável pelo seu estilo gótico, e outros mosteiros e conventos.

A praça principal (*Plaza*<sup>74</sup>) da cidade é o local onde ocorrem encenações de teatro que avivam a memória sobre a história da região, na qual Santa Fé teve papel importante como capital (notas de campo, 2010). Constitui o principal ponto de referência, e é na *Plaza* que ocorrem também a *Santa Fe Fiesta*, o *Indian Market*, e o *Spanish Market*. Todos estes são eventos<sup>75</sup> que atraem grandes contingentes de visitantes e vão revelando aos turistas a presença de múltiplas culturas em Santa Fé. A seguir estes pontos turísticos principais são

---

<sup>74</sup> Elemento urbanístico comum nas cidades cuja trajetória histórica teve forte influência da cultura espanhola.

<sup>75</sup> Estimativas sobre o público que participa dos principais eventos do Novo México podem ser encontrados no Apêndice 1.

descritos.

Tabela 4: Museus de Santa Fé.

Nome do Museu	Descrição
Museum of International Folk Art:	O museu abriga a maior coleção de arte popular internacional no mundo, apresentando exposições temporárias, uma loja e livraria.
New Mexico History Museum	Neste museu, mexicanos e visitantes podem compreender a história do estado e da história da nação. O novo museu, inaugurado em 2009, inclui exposições permanentes e temporárias que cobrem do início da história dos povos indígenas, a colonização espanhola, o Período do México, e as viagens e o comércio na lendária <i>Santa Fe Trail</i> .
Palace of Governors:	Construído pelos espanhóis como um prédio do governo em 1610, o palácio continua a ser o mais antigo edifício público do país continuamente ocupado. Sua crônica apresenta a história de Santa Fé, bem como do Novo México e da região. Artistas nativos americanos vendem seus produtos embaixo do seu portal histórico.
New Mexico Museum of Art:	Antigo Museu de Belas Artes. Apresenta uma extensa coleção permanente de artistas do sudoeste, incluindo peças de Georgia O'Keeffe, a mais conhecida artista plástica do Novo México.
Museum of Indian Arts and Culture	A coleção exhibe as clássicas e contemporâneas pinturas indígenas do sudoeste, bem como esculturas, cerâmicas, jóias, cestarias e tecelagem. A exposição permanente permite uma imersão na vida dos Índios Americanos: "Aqui Agora e Sempre" foi organizada em parte pelos anciãos indígenas, acadêmicos e membros tribais.
Museum of New Mexico	O Museu do Novo México supervisiona quatro museus de Santa Fe e cinco monumentos históricos localizados em todo o estado. Mais do que o Novo México em si, o Museu abriga alguns dos mais notáveis representantes da arte do país, elementos históricos e obras culturais.
Museum of Spanish Colonial Art	A associação de colecionadores da arte espanhola foi criada em 1928. Hoje, com 3.000 objetos, as coleções são a compilação mais abrangente de arte colonial espanhola de sua espécie. Entre as obras destacadas estão as imagens de santos (pinturas e esculturas de santos), obras têxteis, prataria, ourivesaria, ferragens, aplicação de palha, cerâmica, móveis, livros. As coleções representam a história artística e evolução contínua da cultura hispânica no Novo México, enquanto visa estabelecer o seu lugar de destaque dentro do cenário mundial de artes.
Wheelwright Museum of the American Indian	Fundado em 1937, possui exposições permanentes de arte contemporânea e história nativo-americana, com ênfase nas obras dos artistas do Sudoeste.
Georgia O'Keeffe Museum	Abriga as obras de uma das mais importantes artistas do século, Georgia O'Keeffe. Está localizado no centro de Santa Fe.
Center for Contemporary Arts	É uma organização sem fins lucrativos que visa identificar, promover e apresentar o trabalho de artistas contemporâneos visionários - emergentes e estabelecidos -, estimulando simultaneamente um público mais amplo para esses artistas e seus trabalhos.
El Museo Cultural de Santa Fe	El Museo é um centro de cultura hispânica de aprendizagem, e promove a mostra de arte latino-americana, cultura e história.
Museum of Contemporary Native Arts	Localizado no centro de Santa Fe, o Museum of Contemporary Arts é dedicado exclusivamente para o avanço do discurso, conhecimento e compreensão da Arte Contemporânea Nativa. Exposições do museu, publicações e programas educacionais desafiam noções pré-concebidas de arte contemporânea. O museu abriga a maior coleção de arte indígena contemporânea no mundo e a loja do museu é um destino de compras, oferecendo a melhor seleção de Arte Contemporânea Nativa.
Battalion Memorial Military Museum and Library	Aberto por membros da guarda nacional do Novo México logo após a Segunda Guerra Mundial, o foco principal do museu é a Marcha da Morte, uma tragédia da II Guerra Mundial nas Ilhas Filipinas que teve



	um impacto muito severo no Novo México.
Santa Fe Children´s Museum	Este é um museu para divertimento da família. Com exposições interativas, programas diversos e um jardim ao ar livre, este é um lugar onde as famílias podem aprender a brincar juntos.
El Rancho de las Golondrinas	O que antes era uma parada no Caminho Real é agora um museu ao ar livre, que tem preservado o modo de vida do território espanhol colonial em uma fazenda de 200 hectares nos arredores de Santa Fé.

Fonte: Santa Fe Convention and Visitors Bureau (www.santafe.org). Elaboração Própria.

Os museus assinalados em cinza são aqueles que incorporam aspectos da diversidade cultural e religiosa presentes na região sob estudo, e traduzem para os visitantes os diversos elementos das culturas locais (pesquisa de campo 2010).

#### 4.1.1 Catedral Basílica de Santa Fé

A Catedral Basílica de São Francisco de Assis foi construída entre 1869 e 1886, com estilo arquitetônico Romanesco Francês, e hospeda a Arquidiocese de Santa Fé, sendo mantida pela Instituição Católica Romana. Foi construída no mesmo local onde a primeira igreja de Santa Fé havia sido fundada em 1610, e substituída por uma igreja maior em 1630. Esta segunda foi destruída em 1680, e reconstruída apenas em 1714, sobre a qual a Catedral encontra-se atualmente. Da construção de 1714 restou apenas uma capela dedicada a *Nuestra Señora La Conquistadora*. A imagem da Santa trazida em 1625 é a mais antiga imagem da Virgem Maria presente nos Estados Unidos. A catedral foi elevada à condição de Basílica pelo Papa Bento XVI em 2005 devido ao reconhecimento de sua grande importância na difusão do Catolicismo. (CATHEDRAL BASILICA, 2011; SFCVB, 2010).

Em frente à Catedral encontra-se, além da imagem de São Francisco, uma escultura que representa uma mulher indígena americana. A visita ao interior da Catedral é gratuita, aberta ao público todos os dias da semana. As pinturas encontradas em seu interior aparentemente inspiram-se nas formas geométricas encontradas recorrentemente na arte nativo-americana (Figura 4).



Figura 4: Interior da Catedral Basílica de São Francisco de Assis. Esq.: 'Ristras' de pimenta no candelabro. Dir: pintura com desenhos geométricos de inspiração Nativo-Americana.

Fonte: foto própria. Pesquisa de campo 2009.

Dentro da catedral existe uma pequena loja para compra de velas votivas e outros artefatos com significado sagrado no Catolicismo, bem como livros, e arte sacra. Possui diversas sacristias que foram finalizadas ao longo do século XX, e uma biblioteca onde estão arquivados documentos desde o período colonial (notas de campo, 2010). Como São Francisco de Assis é o padroeiro de Santa Fé, a Catedral ocupa um importante papel na celebração da *Santa Fe Fiesta*, que ocorre no final do verão, e será descrita a seguir.

#### 4.1.2 San Miguel Mission

A Missão Colonial de São Miguel é considerada a igreja mais antiga dos Estados Unidos. Foi construída por Índios da etnia Tlaxca entre 1610 e 1628, danificada pelo fogo em 1680, e parcialmente reconstruída em 1710. Porções da fundação original são vistas em seu interior, além da imagem de São Miguel esculpida em madeira e trazida do México em 1709 (SFCVB, 2010a; notas de campo, 2010). Além de ser um 'tesouro nacional da cultura', a construção tornou-se santuário para São Miguel, e nela ainda é celebrada uma missa semanal. Mesmo que o interesse seja grande, o horário de visitação de seu interior é bastante restrito devido à fragilidade da constru o, e é proibido que turistas fotografem seu interior<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> Panfleto distribuído na San Miguel Mission (pesquisa de campo 2010).

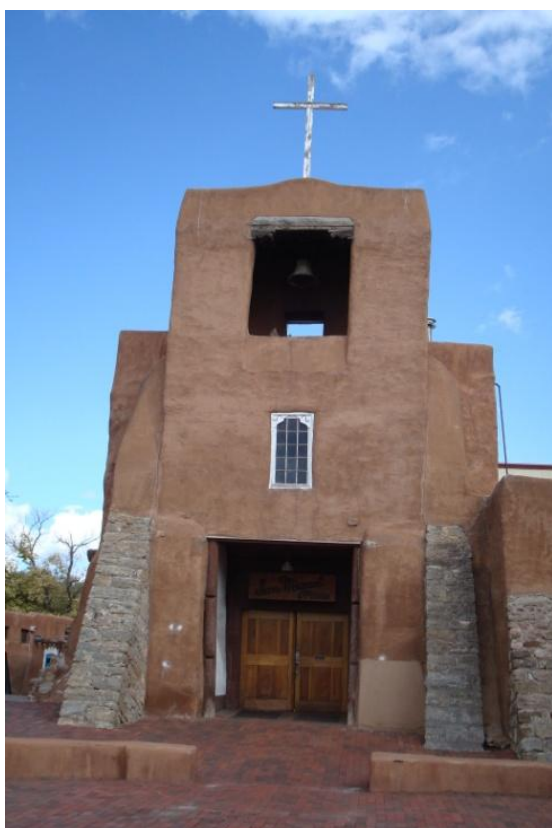


Figura 5: San Miguel Mission.



Figura 6: Escada Milagrosa - Loretto Chapel.

Fonte: Fotos próprias. Pesquisa de campo 2009.

### 4.1.3 Loretto Chapel

Este é outro monumento bastante visitado em Santa Fé. A Capela foi construída como marco no final da trilha que ligava Santa Fé à região conhecida como planícies do oeste dos Estados Unidos, e que constituía a principal rota de comércio da época. Sua estrutura é de estilo gótico, e em seu interior encontra-se uma misteriosa escada descrita como “milagrosa, inexplicável, e maravilhosa”<sup>77</sup>. Possui 360 degraus de madeira em formato de espiral com apenas dois apoios (no chão e no mezanino) e nenhum pilar de suporte. Todas suas peças em madeira são colocadas sem nenhum tipo de cola ou pregos.

Narra a história, que a construção da capela foi solicitada pelas Irmãs de Loretto, que haviam chegado ao Novo México para ajudar na difusão do Catolicismo. A maioria delas morreu no caminho (percorrendo a Trilha de Santa Fé) em uma epidemia de cólera, inclusive a Madre Superiora. As sobreviventes chegaram à Santa Fé em 1852 e fundaram a Academia

<sup>77</sup> Panfleto distribuído no Museu de Loretto: “Milagre ou Maravilha da Construção?” (pesquisa de campo, 2010).

de Nossa Senhora da Luz (Loretto) em 1853, que se mantinha apenas com doações. A Capela foi construída em seguida: projetada por arquitetos franceses que se encontravam na cidade para acompanhamento das obras da catedral, seguia o modelo da *Saint Chapelle* em Paris, e foi finalizada em 1878. Desde então sofreu diversas alterações arquitetônicas. A maior parte dos artefatos sagrados em seu interior foram enviados da França para New Orleans, e depois transportados em vagões de carroças pela Trilha de Santa Fé (LORETTO CHAPPEL, 2011).

No entanto, quando finalizada, um grave erro de projeto foi constatado: não havia uma forma ligar a capela ao espaço do coro no piso superior. Por causa da altura do coro, não era possível construir uma escada, sendo que uma convencional tomaria todo espaço da capela, e uma escada móvel não seria apropriada para as freiras. Após realizarem uma novena, um senhor teria aparecido repentinamente propondo uma solução. Teria utilizado apenas esquadro, uma serra e um martelo, e algumas tinas de água. Quando as irmãs procuraram pelo senhor para pagá-lo, ele havia desaparecido. Não houveram registros de compras de material na cidade, e por isto, a escada é considerada um milagre<sup>78</sup>. Em 1968 a Academia de Loretto foi fechada, e sua capela foi destituída de sua função de capela católica tornando-se um museu privado cujo principal objetivo é a manutenção da escada milagrosa.

Interessante foi observar que, em comparação com a visitação à catedral e outras igrejas, o fato da Capela de Loretto não possuir mais sua função religiosa, isto diferencia completamente o comportamento dos visitantes. Ao invés de manter silêncio, como ocorre nos outros templos, nesta capela não é solicitado o silêncio dos visitantes, e um alto falante foi instalado para que a história da escada milagrosa seja repetida durante todo o dia. É permitido fotografar o interior, e com isto, é quase preciso competir por uma vaga em frente à escadaria. O tom de sobriedade, respeito e contemplação que é vivenciado na visitação às outras igrejas não ocorre na Capela de Loretto (notas de campo, 2010).

#### **4.1.4 Palace of Governors**

O *Palace of Governors* é um dos pontos turísticos mais visitados de Santa Fé. Esta construção de adobe finalizada em 1610 foi a primeira estrutura administrativa pública da então província do Novo México. Trata-se do mais antigo prédio permanentemente utilizado por instituições públicas nos Estados Unidos.

Atualmente a construção abriga um museu em seu interior. Em construção mais

---

<sup>78</sup> Idem.

recente o *New Mexico History Museum* (Museu de História do Novo México), aberto em 2008, foi anexado ao *Palace of Governors Museum*. Um dos motivos pelos quais este prédio recebe grande visitação é o fato de que embaixo de seu portal, de frente para a *Plaza*, reúnem-se todos os dias Índios Nativo-Americanos das tribos do Novo México para vender sua arte. Mesmo nos dias mais frios do ano, cobrem o chão com cobertores onde apresentam seus artefatos e negociam diretamente com os turistas (notas de campo, 2010; Figura 7).

O *Portal Artisan Program* foi desenvolvido há mais de 50 anos por artistas plásticos que chegavam da costa leste em busca de inspiração, novas paisagens, algo para iluminar suas obras. “*And they found New Mexico to be very welcoming: great light, also exotic landscape, and this exotic culture, and the Native Americans*” (entrevista 2). O objetivo inicial do programa idealizado pelos artistas recém instalados na cidade era de encorajar os Nativo-Americanos a vender sua arte: potes, cestas e adornos que até então possuíam caráter mais funcional do que decorativo. Com isto, os Nativo-Americanos efetivamente encontraram como forma de resposta ao turismo que crescia na cidade a motivação para desenvolver seus trabalhos manuais, re-investigar a arte, e vendê-la.

No início reuniam-se embaixo do *Portal of Palace of Governors* apenas alguns artistas. Atualmente existem 4000 pessoas qualificadas como ‘genuinamente Nativo-Americanos’ e que adquiriram uma permissão especial para participar do sorteio para os 80 lugares disponíveis para venda de arte. Este sorteio ocorre diariamente, e como consequência disto, muitas vezes o artista desloca-se da comunidade para vender sua arte, e não é sorteado. Isto é um aspecto delicado da gestão deste espaço, como explica o entrevistado 2. Mas, conforme será apresentado, o *Indian Market* acabou constituindo-se em outra forma de promover um contexto para venda de arte nativo-americana e geração de renda para os artistas. Para muitos, é no *Indian Market* que geram a maior parte, se não a totalidade da sua renda anual (entrevista 2).

Um momento muito particular, provavelmente o único dia do ano em que não-Índios ocupam os portais do *Palace of Governors* é quando ocorre o *Spanish Market*. Neste fim de semana quem ocupa o espaço privilegiado são os ‘*santeros*’<sup>79</sup> do Novo México (notas de campo, 2010).

---

<sup>79</sup> Artistas locais que pintavam santos e cenas em madeira (*retablos*), e esculpiam estátuas de santos para adornar as igrejas, capelas e as novas casas que eram construídas em Santa Fé.





Palace of Governors Portal – Índios Nativos vendem sua arte ao longo de todo ano.



Palace of Governors Portal nos dias do Hispanic Market – Santeros vendem suas obras de arte.

Figura 7: Comércio de Arte - Palace of Governors.

Fonte: Pesquisas de campo 2009 e 2010. Fotos Próprias.

#### 4.1.5 Santa Fe Fiesta

É uma das principais festas populares do estado, e comemora a reocupação ‘pacífica’ de Santa Fé por Don Diego de Vargas em 1692, após 12 anos de exílio dos conquistadores espanhóis do Novo México como resultado da *Pueblo Indian Revolt* de 1680. Trata-se da celebração cívica mais antiga dos Estados Unidos (ZOZOBRA, 2011). A santa homenageada

na *Fiesta é Nuestra Señora La Conquistadora*, cuja imagem foi resgatada do incêndio colocado na antiga igreja existente onde hoje se localiza a Catedral de Santa Fé. Em 1712 o então governador da província proclamou a celebração anual da reconquista, estabelecendo a primeira *Fiesta de Santa Fe*. O documento de proclamação postulou a realização de missas, vigílias, e sermões que conferiram um tom religioso - característico da *Fiesta* até hoje. Em 2010 a *Fiesta* ocorreu pela 298ª vez, sendo comemorada sempre no início do outono na cidade de Santa Fé (SANTA FE FIESTA, 2010; pesquisa de campo 2010).

O início da *Fiesta* é comemorado com um evento denominado *Burning of Zozobra* (Queima de Zozobra). Zozobra é uma marionete gigante, uma efígie, com aproximadamente 50 m de altura, “hediondo e inofensivo, sem dentes, e com a cabeça vazia. Ele é cheio de barulhos e fúria, que não significam nada” (ZOZOBRA, 2011; tradução própria). Foi construído pela primeira vez pelo artista plástico Will Schuster em 1924 como um projeto independente. Zozobra foi inspirado nas celebrações da Semana Santa realizadas no grupo indígena Yaqui (México), que colocavam um boneco de Judas recheado com fogos de artifício para circular na cidade no lombo de um jegue, e depois queimavam-no. O nome escolhido pelo artista, Zozobra, significa ansiedade, angústia, melancolia.

A encenação acontece desde então, e Zozobra é queimado ao final da demonstração de malabarismos com fogo promovidos pelo Clube Kiwanis de Santa Fé, responsável por manter a tradição, enquanto uma multidão aplaude em delírio ao observar o boneco queimar por completo até sua cabeça cair (o auge da algazarra), enquanto fogos de artifício são lançados. O ritual em si tem elementos comuns a outros rituais: um símbolo material (o boneco), o momento em que os indivíduos depositam seus pedidos e lembranças que querem simbolicamente queimar em um pote de oferendas colocado aos pés do boneco; uma dança artística que antecede a queima do boneco, no qual a expectativa dos observadores vai aumentando; o momento da expurgação, do fogo, da destruição do símbolo (notas de campo, 2010).

*Zozobra, which has gone up in flames every year since Will Shuster created it in 1924, became one of the symbols of the city, a potent reminder of the madcap celebrations of those times and one artist's generous dedication to his adopted home (Zozobra, 2011)*

Zozobra, que subiu em chamas a cada ano desde que Will Shuster o criou em 1924, tornou-se um dos símbolos da cidade, um poderoso lembrete das comemorações doidivas daqueles tempos, e da generosa dedicação de um artista ao seu lar adotivo (tradução própria).

Em 2001 o espetáculo chegou a atrair 32.000 observadores. Para assistir ao espetáculo que ocorre em uma arena esportiva, paga-se uma taxa de U\$\$15,00. Com a queima de Zozobra, é dado início à *Santa Fe Fiesta*.

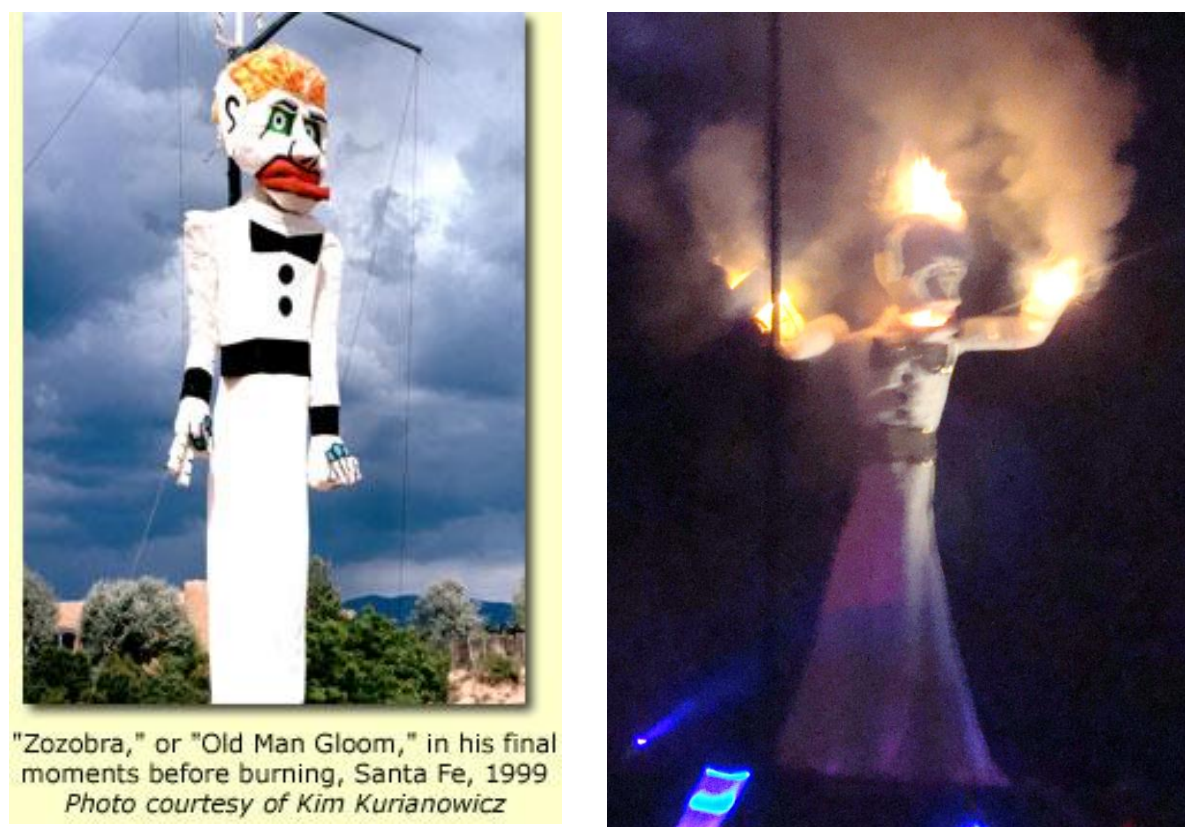


Figura 8: Zozobra inaugurando a *Santa Fe Fiesta*.

Fonte: Esq.: Kiwanis Club of Santa Fe. Courtesy Kim Kurianovicz. Dir.: foto própria, pesquisa de campo 2010.

#### 4.1.6 Annual Santa Fe Indian Market

Todos os anos, desde 1922, aproximadamente 1200 artistas de mais de 100 tribos indígenas de todo país apresentam suas obras de arte em mais de 600 tendas colocadas no entorno da *Plaza* de Santa Fé durante quatro dias no verão. O evento patrocinado pelo *Southwestern Association for Indian Art* (SWAIA) é o maior mercado de arte indígena dos Estados Unidos, atraindo anualmente aproximadamente 100.000 visitantes de todo país e do mundo. Nenhuma taxa de visitação é cobrada para visitar o *Indian Market*. Compradores, colecionadores e donos de galerias de arte, ao lado de turistas, aproveitam a oportunidade para comprar, conhecer os artistas, e compreender a cultura e a arte contemporânea indígena (SWAIA, 2010).

Neste grande mercado, além de esculturas, tecelagens, pinturas e cerâmicas, também



são apresentados e comercializados pratos típicos da culinária indígena, como os preparados de milho, pimenta (‘chille’ - uma espécie encontrada somente no norte do Novo México), e o ‘*Fry Bread*’. A reputação do Mercado Indígena é de vender arte indígena de alta qualidade, e genuinamente nativo-americana. Os artistas explicam cuidadosamente o simbolismo de suas obras, e as técnicas utilizadas (notas de campo, 2010; SWAIA, 2010). Colecionadores podem inscrever-se em uma lista para acessar leilões e adquirir em primeira mão as obras premiadas do evento.

*Santa Fe Indian Market gives New Mexicans and their visitors a genuine cultural experience and is an integral part of life in the Land of Enchantment. I encourage everyone to experience its wonder and enjoy the beauty of the arts created by this state's premier residents (CERLETTI, 2011).*

O Mercado Indígena de Santa Fé dá aos novomexicanos e seus visitantes uma genuína experiência cultural, e é uma parte integrante da vida na ‘Terra do Encantamento’. Encorajo todos a experimentar e apreciar a beleza das artes criadas pelos primeiros moradores deste estado (tradução própria).

#### **4.1.7 Annual Traditional Spanish Market e Annual Contemporary Hispanic Market**

É um dos mais populares eventos de Santa Fé e ocorre desde 1951 todo verão, quando uma grande feira de arte é organizada nas ruas no entorno da *Plaza* de Santa Fé. O Mercado Espanhol, cuja entrada é franca, apresenta arte, manufaturas, peças tradicionais do período colonial espanhol, como esculturas de santos, *retablos e bultos*<sup>80</sup>, aplicações de feno em madeira feitas pelos tradicionais ‘*santeros*’ (escultores). Outras artes comercializadas são tecelagens, cerâmicas, e móveis antigos, todos manufaturados por artistas do Novo México utilizando técnicas e ferramentas tradicionais. Mais de 300 artistas reúnem-se para este mercado ao ar livre, além de 100 jovens artistas. Parte do mercado é reservado para o *Contemporary Hispanic Market* (ocorre concomitantemente) que vende arte contemporânea inspirada na identidade espanhola do Novo México (SANTA FE, 2010, pesquisa de campo, 2010).

Durante o fim de semana no qual ocorrem os mercados espanhóis, são realizadas também apresentações de música e danças tradicionais espanholas ao vivo na *Plaza*. É também uma oportunidade de experimentar os sabores da herança espanhola ‘vibrante’ no Novo México (NMTD, 2010),

Cada um dos eventos descritos acima publica uma revista que é patrocinada pelos

<sup>80</sup> Diferentes técnicas artísticas utilizadas para imagens de santos católicos.

empreendedores locais, e distribuída gratuitamente nas feiras, e para os assinantes do jornal local no dia anterior. As revistas trazem diversas informações sobre a história de Santa Fé, a história do evento propriamente dito, apresentam as particularidades daquele ano, e divulgam os trabalhos de arte premiados, bem como a programação detalhada, e informações sobre facilidades de estacionamento, alimentação, recreação infantil. No ano de 2010, uma das novidades anunciadas foi a inclusão das expressões musicais como formas de arte pertinentes ao *Indian Market* e ao *Hispanic Market*. Os grupos musicais concorreram a prêmios, e animaram as tardes de verão na *Plaza*, além de expressar a cultura local para turistas e moradores<sup>81</sup>.

Na ocasião destes eventos a cidade de Santa Fé organiza formas de transporte alternativo para que os visitantes estacionem seus carros longe do local das aglomerações de pessoas, e possam ingressar em meios de transporte gratuitos disponibilizados especialmente para estas atividades. A Prefeitura Municipal mobiliza ainda a segurança pública, sistema de coleta de lixo, o departamento de combate à incêndios, estrutura de atendimento emergência médica, acessibilidade à portadores de necessidades especiais, e diversos grupos de voluntários para organizar as apresentações, montar as tendas, e decorar a *Plaza* (notas de campo, 2010).

#### 4.2 El Santuário de Chimayó

Conforme visto, Santa Fé é uma cidade que agrega diversos atrativos e festivais que atraem turistas em diversos momentos do ano. Mas ao lado de Santa Fé, outros municípios também possuem elementos que encantam visitantes. Um pouco mais ao norte, na cidade de Chimayó está localizado um dos santuários da religião católica mais visitados no país. Para muitos, visitar Chimayó é apenas um dos pontos de parada no percurso da *High Road to Taos*, uma estrada cênica ‘de tirar o fôlego’ (EL SANTUARIO DE CHIMAYÓ, 2010), e que leva à Estação de Esqui de Taos. A ‘*Scenic Byway*’ acompanha o Rio Grande leito acima, até atingir as florestas de coníferas que recobrem as Montanhas de Taos (parte da Cadeia *Sangre de Cristo Mountains*) onde existe uma das maiores comunidades artísticas do Novo México: A vila de Taos e o *Pueblo* de Taos.

*If you are a stranger, if you are weary from the struggles in life, whether you*

---

<sup>81</sup> Revista *Hispanic Market* patrocinada pelo *trade* local em conjunto com anunciantes. Distribuída durante o mercado e no jornal de sexta para os assinantes do *Santa Fe New Mexican* (pesquisa de campo, 2010).

*have a handicap, whether you have a broken heart, follow the long mountain road, find a home in Chimayó (poema deixado nas paredes do Santuário de Chimayó. Pesquisa de campo, 2010).*

Se você é um estranho, se você está cansado das lutas da vida, se você tem uma limitação, se você tem um coração partido, siga a estrada da montanha por muito tempo, encontre uma lar em Chimayó (tradução própria).

Chimayó é uma pequena comunidade localizada em um fértil vale aos pés da cadeia de montanhas *Sangre de Cristo*. Foi fundada por imigrantes espanhóis ainda no século XVII e é abastecida pelo Rio Santa Cruz. No passado, para proteger a comunidade dos riscos inerentes à vida nas distantes fronteiras, construiu-se uma fortificação em torno da praça (*Plaza of San Buenaventura*)<sup>82</sup>, e as próprias montanhas no entorno constituíam uma barreira natural. Os moradores da comunidade de Chimayó desenvolveram técnicas de tecelagem, agricultura e estocagem de alimentos para sobreviver nas terras distantes (CHIMAYÓ, 2010).

Os descendentes destas primeiras famílias a ocuparem a região são até hoje reconhecidos pelo fato de terem mantido tradições que tornaram Chimayó famosa no estado: a tecelagem de alta qualidade, plantação de pimenta vermelha<sup>83</sup>, criação de cavalos e carneiros, e plantio de pomares. A comunidade também é renomada no comércio de Arte Indígena Tewa e Hispânica, que inclui a escultura de imagens de santos (*bultos e retablos*), cerâmica e bordados.

Acredita-se que Chimayó foi o local onde aconteceram milagres de cura desde aproximadamente 200 anos atrás. Muitas histórias são contadas sobre a hierofania. A versão repetida recorrentemente relata que um crucifixo esculpido em madeira teria sido encontrado em 1810 nos fundos da propriedade rural de Bernardo de Abeyta, membro da Irmandade dos Penitentes<sup>84</sup> que manteve o Catolicismo vivo no Novo México quando os padres eram insuficientes. O crucifixo teria sido encontrado quando Abeyta realizava os rituais de penitência. Teria visto um brilho vindo da terra, e ao cavar o solo, teria encontrado o crucifixo com o Cristo Negro esculpido nele. Abeyta e outros membros da confraria levaram o crucifixo em procissão para a igreja mais próxima na época, localizada em Santa Cruz, aproximadamente 15 km de distância de sua propriedade (ARCHDIOCESE OF SANTA FE, 2010; CHIMAYÓ, 2010).

<sup>82</sup> Atualmente a praça é chamada de *Plaza Del Cerro*, e é a última praça fortificada ainda existente nos Estados Unidos (EL SANTUARIO DE CHIMAYÓ, 2010).

<sup>83</sup> Compõe um dos principais pratos típicos da culinária Novo-mexicana (pesquisa de campo, 2010).

<sup>84</sup> *Hermanidad de Nuestro Padre Jesus el Nazareno*. Declarada não legítima quando da visita do Bispo de Durango em 1833.

Por três vezes o crucifixo teria misteriosamente desaparecido da igreja para onde havia sido transportado, e reaparecido na propriedade rural de Bernardo de Abeyta. Acreditando que isto seria um sinal da sacralidade do lugar, o proprietário decidiu construir entre 1814 e 1816 uma capela, denominada *El Santuario de Nuestro Senhor de Esquíputas*, devido a um crucifixo com o Cristo Negro semelhante, e com mesmo nome, existente na Guatemala. Atualmente a capela é conhecida com *El Santuario de Chimayó*.

De acordo com os Índios Nativos do grupo Tewa, este local já era considerado sagrado e com poderes de cura para diversas comunidades indígenas, ao longo de muitas gerações antes da ocupação espanhola (CHIMAYÓ, 2010). Lá teria existido uma nascente de água rica em ferro e outros minerais. Quando a nascente secou, estes Nativos teriam continuado a buscar a lama e a terra no mesmo local para proceder seus rituais de cura. Na crença nativa, armas e brigas entre tribos deveriam ser deixadas de lado quando os indivíduos aproximavam-se deste lugar sagrado, em respeito ao local. A montanha situada atrás da capela também é considerada sagrada para os Nativos Indígenas Tewa, que a denominavam: *T'si Mayoh*. Este nome teria dado origem ao nome atual da comunidade de Chimayó.

A Capela de Chimayó foi propriedade privada da família de Abeyta até o ano de 1929, quando foi comprada por um grupo de Santa Fé e doada para sua Arquidiocese. A peregrinação à Chimayó na Semana Santa católica é considerada a maior peregrinação dos Estados Unidos, e por isto a cidade ficou conhecida como 'Lourdes Americana'<sup>85</sup>. Além de norte-americanos, muitos mexicanos atravessam as fronteiras para visitar o Santuário de Chimayó, revelando que os laços identitários não se restringem pelas fronteiras políticas estabelecidas no século XIX no Novo México (ARCHDIOCESE SANTA FE, 2010).

Os mais de 300 mil peregrinos anuais vêm em busca de cura para a família, para restauração espiritual, ou por simples curiosidade. Muitos percorrem longos trechos a pé para chegar ao Santuário, principalmente na Semana Santa (estimativa de 30.000 a 40.000 peregrinos). Partem de Santa Fé, Albuquerque, e Taos. Caminham em torno de 20km, carregam cruces de madeira pesadas, utilizam cajados, empurram carrinhos de bebê ou cadeiras de roda em busca do milagre. Algumas peregrinações são organizadas por paróquias das proximidades e os grupos solicitam missas especiais (entrevistado 6).

---

<sup>85</sup> Alusão ao Santuário de Nossa Senhora de Lourdes, em Lourdes, França – um dos 10 maiores destinos de peregrinação católica no mundo.



Figura 9: El Santuario de Chimayó. Vista do santuário com a montanha sagrada ao fundo.

Fonte: Esq: pesquisa de campo 2010. Foto própria. Dir: Disponível em <http://chimayo.us/>.

Na capela, ao lado do altar existe uma pequena câmara donde pode-se recolher um pouco de terra vermelha, considerada sagrada e com poder de cura e proteção. Os peregrinos trazem pequenas bolsas para recolher a terra, ou esfregam a terra no próprio corpo. Aqueles que foram curados realizam nova peregrinação de agradecimento deixando no local ex-votos (*milagros*).

O entrevistado 6 explica que inicialmente os visitantes e peregrinos vinham de regiões no entorno da cidade, mas já há mais de 25 anos percebe-se que a maioria de visitantes é do México. A razão mencionada para isto é que

*Here where pilgrimage and religious tourism might be much more prevalent than in United States generally, the whole Hispanic Latino religious devotion and sensitivity with tangible visible kinds of religious experiences is very typical. On Good Friday, I don't know exactly, but my guess is a good third of our visitors are from Mexico (entrevista 6).*

Aqui, onde peregrinação e turismo religioso talvez sejam muito mais prevalentes do que nos Estados Unidos em geral, toda a devoção religiosa latina hispânica e a sensibilidade com os tipos concretos visíveis das experiências religiosas é muito típica. Na Sexta Feira Santa, não sei exatamente, mas meu palpite é que um terço dos nossos visitantes sejam provenientes do México (tradução própria).

Se por um lado a peregrinação e a vivência de elementos tangíveis da crença religiosa

encontra contexto em Chimayó, por outro, o entrevistado 6 conta sobre uma peregrinação que ocorreu durante 25 anos, e apenas recentemente foi descontinuada. Trata-se da peregrinação pela paz: um movimento que ganhou força com o final da Segunda Guerra, e em reação à construção dos Laboratórios de Los Alamos e o desenvolvimento de projetos bélicos no Novo México, colocou simbolicamente Chimayó (paz) em contraponto à guerra (Los Alamos). Esta peregrinação anual iniciava-se no santuário, e tinha como ponto de chegada a própria cidade de Los Alamos. Passou a reunir mais recentemente indivíduos de diferentes grupos não necessariamente católicos ou sequer religiosos como: Sikihistas, Nativos Americanos, atletas e artistas. A caminhada evoluiu para uma manifestação em defesa de diversas causas, como a tolerância e inclusão das diversidades sociais (entrevista 6).

*I think the Seeks in Española -, they were involved, the Native Americans did some dances, there was some kind of a bread service. I was never able to attend it, but I understand it is a very beautiful service that is intra-religious. And then there were runners, people who would run towards up to Los Alamos, up to the park. And there was another service, and a speaker. I think they had speakers up there in terms of peace. But I think it shows some of the openness of the... not just the organizers here, the staff here, but the openness of the community to welcome other people who chose this place as a site of prayer. So you asked about the Native religious people. We also on Holly saturday, so one day before Easter, there is a group of Aztec Dancers who come and dance here, and it's a prayer dance. They come and dance. There is another time in May when there is a weekend – I have to check the name of the place in Mexico – there are many groups of what they call themselves Aztec Dancers. They dress with many feathers, its more to the Aztec stile. They imitate that stile, and have a particular dance. There are many groups in New Mexico who perform that kind of dance. There is a weekend in may when the groups from this area gather here in the Sanctuario, and they spend part of the day dancing. And as I understand, is not entertainment dance, its prayer. And they do that on the same day that many Aztec Ancient groups do it in Mexico. (entrevista 6).*

Acho que os Sikihistas em Española [...] eles estavam envolvidos, os nativos americanos fizeram algumas danças, houve algum tipo de oferenda – pão. Eu nunca pude assistir, mas eu entendo que é uma manifestação muito bonita que é intra -religiosa. E então havia os corredores, pessoas que corriam até Los Alamos, até o parque. E lá ocorria outra pregação, um alto-falante. Acho que eles faziam preleções em termos de paz. Mas eu acho que isto mostra a abertura do ... não apenas os organizadores aqui, o pessoal aqui, mas a abertura da comunidade para acolher outras pessoas que escolheram este lugar como um local de oração. Então, você perguntou sobre os povos religiosos nativos. Também no sábado, então um dia antes da Páscoa, há um grupo de dançarinos ‘astecas’ que vêm e dançam aqui, dançam em oração. Eles vêm e dançam. Isto ocorre outra vez em Maio, quando há um fim de semana - Eu tenho que verificar o nome do lugar no México - há muitos grupos de que eles se chamam Dançarinos Astecas. Eles se vestem com muitas penas, ao estilo asteca. Eles imitam este estilo, e realizam uma dança particular. Há muitos grupos no Novo México que realizam esse tipo de

dança. Há uma semana em maio, quando os grupos se reúnem a partir desta área aqui no Santuário, e eles passam parte do dia dançando. E no meu entendimento, não é dança de entretenimento, é oração. E eles fazem isso no mesmo dia em que muitos grupos antigos astecas o faziam no México (tradução própria)

Todos estes eventos anuais que resultam na reunião de grandes grupos de pessoas exigem que o Santuário, localizado em uma pequena cidade, solicite amparo de instituições públicas estaduais como: a polícia para bloquear as ruas e garantir a segurança dos pedestres, peregrinos, e moradores; os Departamentos de Estradas de Rodagem para sinalizar as vias e ordenar o fluxo de visitantes nos períodos de peregrinação (*New Mexico Highway Department e State Highway Patrol*); o Departamento de Combate à Incêndio para atender casos de emergência (*Fire Department*) (entrevista 6; notas de campo).

*Because sometimes it's hot, sometimes people have walked and haven't drunk enough and so they faint. Homeowners, people who live along the road, they might set up stands for water. And some will sell it, some will give it out. Some of them say: "I can't walk, but here is some water for you to walk." Some put stands along the way. So it become a tourism experience too. Some people will make a little money, because there are people, and where people gather, there is opportunity to make money with food and water on a day like that (entrevista 6).*

Porque às vezes é quente, às vezes as pessoas têm andado e não têm bebido (água) suficientemente, e por isso ficam fracas. Donos de casas, de pessoas que vivem ao longo da estrada, eles podem montar pontos de distribuição de água. E alguns vão vendê-la, alguns vão doar. Alguns deles dizem que não podem andar, então ali está um pouco de água para outro andar. Alguns *stands* são colocados ao longo do caminho. Por isso, torna-se uma experiência de turismo também. Algumas pessoas vão ganhar um pouco de dinheiro, porque há pessoas, e onde as pessoas se reúnem, há oportunidade de ganhar dinheiro com alimentos e água em dias como esses (tradução própria).

Além da Capela do Santuário de Chimayó, existe na cidade uma capela erguida por um devoto de Santo Niño de Atocha, que também recebe peregrinos devotos e turistas ao longo de todo ano (EL SANTUARIO DE CHIMAYÓ, 2010).

Atualmente a Comunidade de Chimayó faz parte do condado de *Rio Arriba*, no Novo México<sup>86</sup>. Sua população em 2007 era de 2.890 pessoas, com uma média de idade de 36 anos. A renda familiar média na população de Chimayó em 2008 era de U\$\$ 39.591 por ano, e a

---

<sup>86</sup> Mais dados sobre o município podem ser encontrados no Anexo 11.

renda *per capita* de aproximadamente U\$\$ 22.500 anuais (CHIMAYÓ, 2010). Além dos espaços sagrados, os turistas podem visitar *El Museu de Chimayó*, *Bernardo Abeyta Museum*, e o *Santo Niño Museum*, e comprar artefatos simbólicos nas lojas do Santuário e da Capela de Santo Niño, e em 10 galerias de arte existentes na cidade<sup>87</sup>.



Figura 10: Esq: Interior da Capela de Santo Niño de Atocha. Dir: Anúncio de restaurante local.

Fonte: Pesquisa de campo 2010.

### 4.3 Turismo nos pueblos do Novo México

*Many of our pueblos and tribes here in the southwest are always praying for rain because we know that rain brings life... through mother earth... and animals and everything around us... we need water to survive... so, we are always praying for rain.*

*Pueblo* é o nome em idioma espanhol atribuído pelos colonizadores às pequenas vilas indígenas que encontraram no Novo México quando ocuparam o território. Os primeiros *Pueblos* formaram-se em torno de 1.100 dC, quando grupos de agricultores instalaram-se na região dos *Piedmont Hills*, ao norte do Rio Santa Fé, e construíram casas com tijolos de barro, chamadas de casas de adobe (NOBLE, 2008; PARSONS, 1996). A possibilidade de visitar estas comunidades de Nativo-Americanos e vivenciar uma cultura ancestral viva é que atrai turistas para o Novo México.

Cada um dos pueblos do Novo México possui particularidades que os diferenciam,

<sup>87</sup> Panfleto distribuído na Capela do Santuário de Chimayó (Pesquisa de campo, 2010).



principalmente no que tange suas identidades políticas. Não podem ser compreendidos como um único grupo. As sociedades dos *pueblos* são historicamente pacíficas, e só lutam quando forçadas para tanto: “*they prefer the gentle way, in voice, manner and even handshake*” (NOBLE, 2008, p. 9)<sup>88</sup>.

Quanto aos idiomas, o grupo Zuñi fala um idioma próprio, e os demais *pueblos* podem ser agrupados em quatro troncos lingüísticos: Tewa, Tiwa, Towa, e Keres<sup>89</sup>. Com exceção deste último, todos são relacionados ao idioma de origem *Azteco-Tanoan* (GIBSON, 2001, p. 8). Entende-se que as tribos que falam variações do idioma Keres podem ter sido os primeiros grupos a ocuparem o sudoeste norte-americano. Ao longo do tempo os idiomas nativos foram em grande parte transformados, mas sobrevivem fortemente nas comunidades tribais. Os *pueblos* do Novo México atualmente têm o prazer de afirmar quantas vezes necessário for: “*You did not conquer us. We still speak our language, we still practice the things that are traditional [...]*” (entrevista 4).

A cultura *Pueblo Indian* é comunitária, valorizando muito mais o bem comum do que as conquistas individuais. Por isto, destacar-se no grupo é considerado ato de pobreza de espírito<sup>90</sup>. Entendem que o sucesso de um indivíduo depende, e é reflexo do sucesso de uma comunidade toda. A maior parte dos *pueblos* tem estrutura familiar matriarcal (entrevista 4). Cada tribo possui seu mito de origem, sua história de migrações e de ocupação, sua estrutura político-administrativa, sua ritualística própria, seu Santo Padroeiro e diferentes relações com estes santos católicos, seus idiomas próprios<sup>91</sup>, enfim, o entrelaçamento cultural religioso é muito particular.

Quanto à estrutura de autoridade, seu sistema tradicional herdou influências espanholas que pouco transformaram-se nos últimos 300 anos: o sistema secular, de assuntos cotidianos e de negócios entre o *pueblo* e o mundo fora dele (governos do condado, estadual e federal) são administrados por um governador em conjunto com um ou mais substitutos, uma equipe administrativa e um sistema de côrte tribal. O governador é eleito no *pueblo*, ou indicado pelo conselho tribal. Os conselhos são compostos por governadores anteriores, e apenas o *Pueblo* de Isleta possui mulheres como representantes tribais. Cada um dos *pueblos*

<sup>88</sup> As idéias de Parsons (1927), muito contestadas atualmente haviam relacionado este valor cultural às concepções de realidade não ordinária e feitiçaria.

<sup>89</sup> Grupo Tewa: San Juan, Santa Clara, San Ildefonso, Pojoaque, Nambé, Tesuque. Tiwa: Taos, Picuris, Sandia, Isleta. Towa: Jemez. Keres: Cochiti, Santo Domingo, San Felipe, Santa Ana, Zia, Laguna, Acoma (GIBSON, 2001).

<sup>90</sup> Por isto toda a arte produzida até os anos 70 não eram assinadas pelos artistas.

<sup>91</sup> Embora os idiomas indígenas do Novo México tenham sido categorizados por lingüistas em 4 grandes famílias, cada *pueblo* tem variações locais, dialetos.

reconhece suas autoridades religiosas, incluindo caciques que regulam e lideram atividades tradicionais religiosas. Também reconhecem as lideranças de guerra como sendo um grupo de assistência.

No início do século XVII a coroa espanhola concedeu a cada um dos líderes tribais um bastão de madeira com extremidades de prata como símbolo do reconhecimento de sua autoridade.

*There is a word that is typically acknowledged before sovereignty, and that's inherit. So inherit sovereignty. Our view is no one gave us a sovereign authority that we have. It always existed. It's just been acknowledged. First by the Spanish, then by Mexico, and finally by the United States. The canes come from the Spanish. The king of Spain provided these Canes of Authority – scepters - to each Pueblo Leader in New Mexico. Now keep in mind we have our true traditional form of governance. And our true traditional form of leadership. And then we have this modern form, for we now have a governor. We never had a governor before the spanish influence (entrevista 4).*

Há uma palavra que normalmente é reconhecida antes mesmo do termo soberania: é herança. Portanto: herdar soberania. Nossa opinião é que ninguém nos concedeu a autoridade soberana que nós temos. Ela sempre existiu. E precisou ser reconhecida. Em primeiro lugar pelos espanhóis, em seguida pelo México e, finalmente, pelos Estados Unidos. Os cetros vieram dos espanhóis. O rei de Espanha providenciou estes bastões de autoridade - cetros - para cada chefe de *Pueblo* no Novo México. Agora, tenha em mente que temos a nossa verdadeira forma tradicional de governança. E a nossa verdadeira forma tradicional de liderança. E agora temos esta forma moderna, na qual temos um governador. Nós nunca tivemos um governador antes da influência espanhola (tradução própria).

Em 1863, o então presidente dos Estados Unidos<sup>92</sup> concedeu novos bastões aos líderes tribais para relembrar o reconhecimento da sua **soberania tribal** pelo Governo Federal. Estes bastões têm nos dias de hoje um fortíssimo significado social nos pueblos e são manuseados com grande cerimônia pelas autoridades tribais (GIBSON, 2001; PARSONS, 1996; pesquisa de campo, 2010). Assim coexistem duas estruturas de governança nos *pueblos*. Uma delas tem mais autoridade na dimensão cultural, espiritual, religiosa. A outra tem maior autoridade nos assuntos tribais modernos. Cada liderança parcial não se sobrepõe à outra, são complementares.

#### 4.3.1 Reorganização dos poderes no território.

Nos anos de 1960 e 1970 os *pueblos* começaram a assumir o controle de muitos

---

<sup>92</sup> Abraham Lincoln.

programas que antes pertenciam ao Governo Federal. Isto ocorreu especialmente com o *Department of Interior's Bureau of Indian Affairs* (GIBSON, 2001, p. 6). Representantes dos povoados indígenas inseriam-se na gestão pública. Na década de 1980, os jogos de azar ocupam a cena econômica dos *pueblos*, e pela primeira vez, constituem-se como fonte de recursos financeiros e lucros para os onze *pueblos* que abriram cassinos.

Os lucros dos cassinos foram investidos em infra-estrutura, modernização de construções, programas educacionais, de saúde e em centros esportivos e projetos ambientais nos *pueblos*. Além destes, os recursos dos jogos de azar passam a financiar serviços públicos, incluindo fortalecimento das leis internas, serviços sociais, treinamento profissionalizante para jovens e seguridade social (GIBSON, 2001). Os *pueblos* começam a afirmar sua soberania e procuram independência econômica, obtendo maior respeito das populações não indígenas com as quais co-habitam no Novo México.

No âmbito da gestão pública, os *pueblos* estão sob gestão do *Bureau of Indian Affairs* (BIA) que é um departamento federal. O BIA pertencia inicialmente ao Departamento Federal de Guerra. Atualmente pertence ao Departamento de Interiores, junto com outros programas de recursos naturais:

*So the Bureau of Indian Affairs under the US government was created. First this Bureau of Indian affairs actually was under the umbrella of the War Department. Because of the wars that took place. Now we are under the Department of Interior with all the other natural resource based programs. So we've changed from being seen as a threat to the US to now being a natural resource of the US. And I was teasing tribal leadership more recently as I said: I wish I were back under here, there is more funding over here (war department) than there is here. So anyhow, in this relationship the BIA's mentality in the past right through the BIE (Bureau of Indian Education) and the Boarding School Days put effort to convert indigenous peoples to modernized peoples only speaking English, going to church in many of that communities ... and only knowing western education (entrevistado 4).*

O *Bureau of Indian Affairs* foi criado sob o governo dos EUA. Inicialmente este Bureau na verdade esteve sob responsabilidade do Departamento de Guerra. Por causa dos conflitos que aconteciam. Agora estamos no âmbito da Secretaria de Interiores, junto com todos os outros programas de recursos naturais (risos). Nós deixamos de ser vistos como uma ameaça para os EUA, e agora a somos um recurso natural dos EUA. E eu estava brincando com as lideranças tribais, mais recentemente, e disse: eu gostaria de voltar para cá (depto. de guerra), há mais recursos financeiros aqui do que há aqui (recursos naturais). De qualquer modo, nesta relação a mentalidade do BIA no passado, através do BIE (*Bureau of Indian Education*) e as *Boarding School Days* realizavam esforços para converter os povos indígenas aos povos modernizados apenas falando Inglês, indo à igreja em muitas das

comunidades [...] e só acessando a educação ocidental (tradução própria).

A *Commission of Indian Affairs* (Comissão para Assuntos Indígenas) foi criada ainda em 1953 pela Assembléia Legislativa do Novo México. O estatuto estabelecia um organismo do estado, o *Office of Indian Affairs* (OIA) que serviria como um veículo de comunicação entre o Governo do Estado (poderes executivo e legislativo) e os 22 diferentes grupos tribais presentes no Novo México. Em Junho de 2003 o então governador assinou a portaria número 2003-022 transformando o OIA de organismo governamental em um organismo com status de ministério, o *Indian Affairs Department* (INDIAN AFFAIRS DEPARTMENT, 2010).

Em Abril de 2004 o mesmo governador assinou o Projeto de Lei conhecido como *House Bill 39*, que transferiu o estatuto da Comissão de Assuntos Indígenas para o nível legislativo. Com isto, o *Indian Affairs Department* transformou-se em Departamento do Estado, tendo assento e voz na mesa do governador. Esta inclusão foi celebrada pelos grupos indígenas, e era esperada há mais de 50 anos. Com isto, o Governador do Estado fica comprometido por lei a estabelecer boas relações de trabalho com as 22 tribos indígenas do Novo México. Isto cria as condicionantes para que, ao longo do tempo, quebrem-se as barreiras que inviabilizam o acesso dos cidadãos indígenas aos serviços públicos de forma igualitária. O governador também tem poder para apontar americanos nativos para importantes cargos administrativos e comissões deliberativas (INDIAN AFFAIRS DEPARTMENT, 2010).

*The sovereignty issue is something that you probably heard a lot about. And you have government to government type of interaction and relationships, normally sovereignty when dealing with leadership is from a tribal governor with the governor of New Mexico. But what recently passed, not this past session, but the previous, was the State Tribal Collaboration Act. And its statute, which lays out the guidelines and the rules for how state agencies, executive agencies, how they are supposed to interact and collaborate with the 22 tribes in New Mexico. So that's an important piece of legislation that kind of provides the guidelines and the direction for the executive agencies in working with tribal communities on healthcare, education, economic development, public safety, veterinaries affairs, tourism, everything like that. (entrevista 1)*

A questão da soberania é algo que você provavelmente já ouviu falar muito. Você tem interação e relacionamento de governo a governo, onde normalmente há soberania quando a liderança tribal lida com o governador do Novo México. Mas o que passou recentemente, não nesta última sessão, mas na anterior foi a Lei Estadual de Colaboração Tribal. Seu estatuto estabelece as diretrizes e as regras para as agências do estado, as agências executivas, como são orientadas para interagir e colaborar com as 22 tribos no Novo México. Então essa é uma parte importante da legislação que

fornece as diretrizes e orientações para que as instâncias executivas trabalhem com comunidades tribais no que se refere à saúde, educação, desenvolvimento econômico, segurança pública, assuntos veterinários, turismo, tudo isso (tradução própria).

Tendo em mente o contexto apresentado, será descrito o turismo em dois *pueblos* do Novo México que foram escolhidos para o estudo: Acoma e Kewa (Santo Domingo).

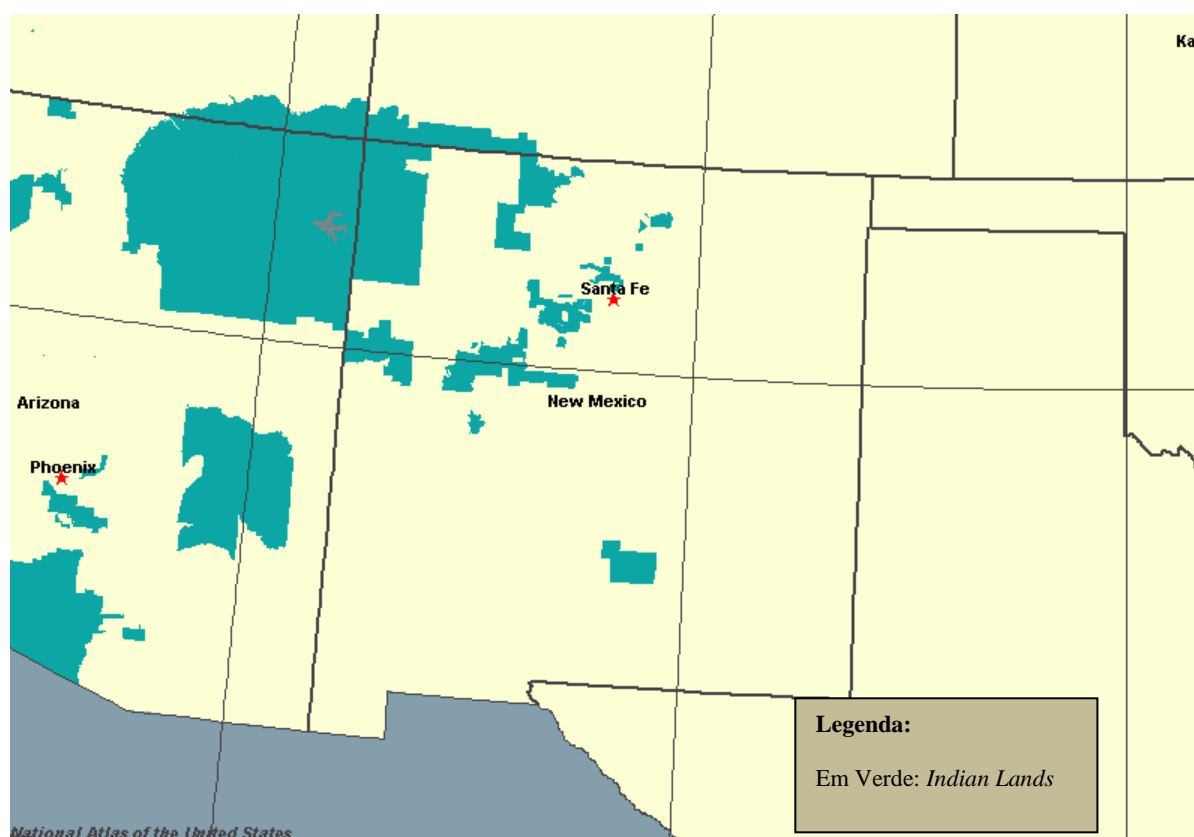


Figura 11: Territórios Indígenas no Novo México.

Fonte: National Atlas of the United States.

#### 4.3.2 O Pueblo de Acoma e o turismo

*As other indigenous peoples of the North America, we have our emergent story: how we came into this world. We have our migration story: of how we came to find Acoma. In this modern times is known as Acoma. The expression in Acoma language -, and the linguists have named it Keresan – is our language dialect that the linguists have assigned to us. We have always known us as “Haak’u-Mé”. Is how we describe ourselves as a people. Haak’u is an expression. It is the name of what now has turned to Acoma. But Haak’u is really how we see this place. Haak’u is related to term Haak’u: is ‘to prepare’, ‘to get ready’. So, in early part of our migration story the deities told the tribal leaders that: ‘you are to go and find this place known as Haak’u. This place is prepared for you and for your people- for everyone. It has everything that you need to sustain yourselves. You know when you will find it’. So our people journeyed to find this place prepared, here, for us, as the deities expressed. So we believe we found*

*Haak'u. As the first European influence came, as we believe, we were asked - our elders were asked: 'who are you?', 'Where do you come from?' You would ask me that question today, I would say: 'Haak'u-Mé'. Is how I would identify myself. Haak'u - the place -, Mé- me. Haak'u-Mé. So we think the European interpretation Haak'u-mé... oh.... it must be 'Acoma'. So that's how we believe Acoma got it's name today as Acoma. The Europeans named Acoma. We know us as Haak'u. And then of course the more this modern acknowledge as Sky City. So another that has stuck with us. We didn't named that... we didn't name us as Sky City. Again, visitors named it Sky City. So we still use that name because is a commonly understood name for us. But we didn't give ourselves that name. Is what I understand (entrevista 4, grifo próprio).*

Como outros povos indígenas da América do Norte, temos a nossa história de emergência: de como chegamos a este mundo. Temos a nossa história de migração: de como chegamos a encontrar Acoma. Neste tempos modernos é conhecido como Acoma. A expressão em idioma Acoma -, e os linguistas chamam-na Keresan - é o nosso dialeto, a linguagem que os linguistas têm atribuído a nós. Nós sempre nos conhecemos como "Haak'u-me". É como nós nos descrevemos como pessoas. Haak'u é uma expressão. É o nome que agora se transformou em Acoma. Mas Haak'u é realmente como vejo este lugar. Haak'u está relacionado com o termo Haak'u : “preparar”, “ficar pronto”. Assim, na primeira parte da nossa história de migração as deidades disseram aos líderes tribais que: "vocês devem ir e encontrar este lugar conhecido como Haak'u. Este local está preparado para vocês e para seu povo, para todos. Ele tem tudo que vocês precisam para sustentar-se. Vocês saberão quando encontrarem-no ". Então, o nosso povo viajou para encontrar esse lugar preparado, aqui, para nós, como as divindades expressaram. Portanto, acreditamos que encontramos Haak'u. Conforme chegou a primeira influência européia, acreditamos, fomos questionados – perguntaram aos nossos idosos: "Quem são vocês? ', ' De onde vocês vêm? Você me colocaria a questão hoje, e eu diria: “Haak'u-mé”. É como eu me identifico. Haak'u - o local -, Mé - eu. Haak'u-Mé. Então nós pensamos que a interpretação Européia Haak'u-me ... oh .... deve ser "Acoma". Então é assim que nós acreditamos Acoma adquiriu esse nome, hoje, Acoma. Os europeus chamaram de Acoma. Nós nos entendemos como como Haak'u. E depois, claro, mais recentemente passaram a nos reconhecer como Sky City. Assim, outro nome que ficou com a gente. Nós não nos nomeamos ... nós não chamamos Sky City. Novamente, os visitantes nomearam Sky City. Assim, ainda usamos esse nome porque é um nome comumente entendido por todos. Mas nós não nos demos esse nome. É o que eu entendo (tradução própria).

Todos os *pueblos* do Novo México estão localizados em paisagens de ‘beleza cênica dramática’ (emprestando a expressão local). Mas o *Pueblo* de Acoma supera o imaginável. Ocupa o topo de uma mesa<sup>93</sup> de arenito a 376 pés (115 m) do solo, solitário em um gigante vale, e rodeado de monolitos considerados sagrados. Foi apelidado de *Sky City* – Cidade do Céu. (Figura 12). Ao norte avista-se o Monte Taylor, um dos picos mais alto do Novo México.

<sup>93</sup> Tipo de relevo semelhante às chapadas no Brasil.

No passado, ao percorrerem o território, os conquistadores espanhóis interpretaram que o *pueblo* no topo de uma mesa seria uma fortificação estratégica pela ampla visão do território que permite. Por entenderem ser um forte, evitaram inicialmente confrontos militares com Acoma (GIBSON, 2001, p. 19, Entrevista 4).

*A lot of the modern history books describe Acoma as being a fortress – that the Mesa was selected for security reasons. Well, those are some of the benefits that came along secondary to the belief that there was this place prepared for us to live (entrevista 4)*

Muitos dos livros de história moderna descrevem Acoma como sendo uma fortaleza - que a Mesa teria sido escolhida por razões de segurança. Bem, esses são alguns dos benefícios secundários que vieram junto à crença de que existia este lugar preparado para nós vivermos (tradução própria).

Gibson (2001, p. 19) conta que até o século XX o acesso ao povoado dava-se por uma pequena trilha, e a comunidade resistia bravamente ao processo de aculturação. Hoje o povoado consiste de quase 250 casas de adobe construídas em diferentes épocas, com dois ou três andares, e, por deliberação da tribo, até o presente momento não possui energia elétrica ou água encanada. O *Pueblo* é tombado pelo Patrimônio Histórico Nacional (*National Historic Landmark*). Acoma está pleiteando ser reconhecido como um dos mais antigos lugares continuamente habitados na América do Norte, desde 900 d.C., sendo que as construções no topo da mesa datam de 1.075 d.C. A reserva indígena de Acoma recobre 431.664 acres / aprox. 175.000 hectares (SKY CITY CULTURAL CENTER, 2010).

Em visita à Acoma (pesquisa de campo, 2010) narra-se que quando Francisco Vasquez de Coronado visitou o *Pueblo* de Acoma em 1540, esta foi a primeira vez que um não-Índio adentrou *Sky City*. Em 1599 Don Juan de Oñate ordenou que 70 soldados espanhóis atacassem o ‘forte’ em retaliação à morte de seu sobrinho e outros dez espanhóis. Mataram mais de 1.000 defensores do *pueblo* e tomaram posse do território. A resistência foi grande e muitos nativos atiraram-se do topo da mesa ou jogaram-se nas casas em chamas. Preferiram a morte à rendição (GIBSON, 2001, p.19, pesquisa de campo, 2010). Já tendo conquistado o *pueblo*, os espanhóis teriam cortado um dos pés de cada homem com idade acima de 25 anos, e teriam enviado homens e mulheres mais jovens restantes como escravos para o México. Segundo o autor, o sentimento de injustiça e violência sobre estes acontecimentos ainda queima no coração dos moradores de Acoma. De fato, o entrevistado 4 conta que:

*So it's interesting to see the happening in our community, where on*

*Christmas Day, for example, you will hear the church bell ring. In this bell that was given to the Acoma by the king of Spain. We understand that it was given in exchange for Acoma children that were taken from Acoma. And unfortunately they were never seen or heard from again. We understand they were taken to Spain. This is what the story line tells us. First into Mexico, where there was more Spanish headquarters to Mexico. We understand, so, the story tells they take it south. They were taken eventually to Spain. There has been not enough research to determine if there is any record of this Acoma children that were taken. They indeed went to Spain, and once in Spain what happened to them? We still pray for them. A part of it is of those children who were taken. In this modern time there could be Acoma descendents out somewhere as little of their bloodline may exist, but nonetheless they are Acomas. And so when that bell rings that is some of the things that come to our mind (entrevistado 4).*

É interessante ver acontecer em nossa comunidade, onde no dia de Natal, por exemplo, você ouvirá o sino da igreja. Este sino que foi dado à Acoma pelo rei da Espanha. Entendemos que foi dado em troca de crianças de Acoma, crianças que foram tiradas de Acoma. E, infelizmente, elas nunca foram vistas novamente. Entendemos que elas foram levadas para Espanha. Isto é o que a linha da história nos diz. Primeiro foram levadas ao México, onde havia mais quartéis espanhóis. Entendemos, assim, que a história conta que as levaram para o sul. E de lá foram levadas finalmente para a Espanha. Não houveram pesquisas suficientes para determinar se existe qualquer registro destas crianças de Acoma que foram tomadas. Teriam realmente ido para a Espanha (?) e uma vez na Espanha, o que teria acontecido com elas? Continuamos a orar por elas. Uma parte da oração é para aquelas crianças que foram tiradas de nós. Neste tempo moderno poderia haver descendentes de Acoma fora daqui, pode até ser, em algum lugar distante na linhagem (familiar), mas pode existir. E ainda assim elas são Acomas. Por isto, quando o sino toca, isto é uma das coisas que vêm à nossa mente (tradução própria).

Para aqueles que ficaram no *pueblo*, a convivência com os espanhóis não foi fácil. Atualmente narra-se com humor ácido na visitação a Acoma, que após a capitulação, os nativos remanescentes eventualmente teriam ‘tentado ensinar os padres espanhóis a voar’, arremessando-os do topo da mesa (pesquisa de campo, 2010). Quando o Novo México foi ocupado pelos Estados Unidos em 1846, a população do *Pueblo* de Acoma continuou a declinar, atingindo um número de pouco mais de 500 habitantes. Ironicamente foi a indústria de filmes de Hollywood que teria revitalizado Acoma ao construir uma via de acesso ao topo da mesa para transportar maquinário de filmagem em 1940.

Acoma é um dos *Pueblos* que permite jogos de azar (*gaming pueblo*) em seu território, atraindo visitantes. No entanto, se diferencia dos outros por não permitir o consumo de bebidas alcoólicas em seu território. Em 1982<sup>94</sup> Acoma foi um dos primeiros *pueblos* a

<sup>94</sup> Em 1988 o *National Indian Gaming Regulatory Act* regulamentou a exploração da atividade de jogos de azar para comunidades tribais. Estabeleceu três categorias de jogos de azar dentre as quais apenas a terceira foi proibida até que os Estados interessados criassem suas agências reguladoras. Com isto as tribos conquistaram



estabelecer uma empresa de jogos de azar. Hoje este empreendimento transformou-se em um enorme complexo de cassinos e hotéis ao longo da estrada I-40, que atrai muitos turistas. Com os rendimentos do empreendimento, Acoma estabeleceu um programa de educação em idioma Keres e um programa de preservação histórica. Construiu prédios para prestar serviços públicos à comunidade, como os de combate à incêndios e segurança. Também compraram muitas terras próximas à tribo, adicionando mais de 400.000 acres ao seu território. Ocupam estas terras com criação extensiva de gado (GIBSON, 2001, p. 20, pesquisas de campo 2010).

Criou-se no âmbito do governo tribal um grupo de empreendimentos, conforme descreve o entrevistado 4:

*...there is Acoma business enterprises. Underneath this umbrella is the Sky City Cultural Center, the facility we are talking about; the Sky City Casino, we are a gaming community; the Sky City Hotel; Acoma Food and Beverage – this are all connected. There is the Sky City Travel Centers for the tourists; and we have two natural resource based enterprises: Acoma Land and Cattle Company, and Acoma Game and Fish. The newest enterprise that we established was Sky City Communications – and that was our effort to get into the telecommunications industry. So these are the enterprises that are overseen by Acoma Business Enterprises (entrevistado 4).*

...existem empresas privadas de Acoma. No âmbito deste grupo está o Centro Cultural *Sky City*, a facilidade da qual estamos falando; o Casino *Sky City*, nós somos uma comunidade de jogos; o hotel *Sky City*; Acoma Alimentos e Bebidas - estes estão todos conectados. Existem os Centros de Viagem *Sky City* para os turistas; e nós (também) temos duas empresas baseadas nos recursos naturais: Companhia Acoma de Terras e Gado; Companhia Acoma de Caça e Pesca. A mais nova empresa criada foi a *Sky City Comunicações* - e que foi o nosso esforço para entrar no setor de telecomunicações. Então, essas são as empresas que são supervisionadas pelo Grupo Empresarial Acoma (tradução própria).

O sucesso financeiro dos empreendimentos de Acoma é utilizado para promover o desenvolvimento da comunidade (entrevistado 4) na qual a preservação da cultura é fundamental. A importância da preservação da cultura de Acoma é parte da tradição religiosa na qual todas as pessoas são um povo só, e da crença de que ‘a aceitação está enraizada no solo da compreensão’. É por isto que o Centro Cultural visa facilitar a compreensão do *Pueblo* de Acoma na contemporaneidade (entrevistado 4; OFF BEAT TRAVEL,2010).

No caso de Acoma, o cargo de governador secular do *pueblo* é indicado pelo conselho comunitário, e tem duração de um ano. O governador tem sua equipe administrativa: um vice-governador e um segundo vice-governador, um secretário tribal, e um intérprete tribal. Esta é

---

mais mecanismos de pleitear reconhecimento federal de sua soberania (COBB E FOWLER, 2007).

a administração tribal, que está amparada em um conselho tribal, composto por 12 membros, homens, todos indicados pela comunidade. Além do governador secular, existem os cargos de líder religioso e líder de guerra.

Os moradores de Acoma respeitam vigorosamente suas tradições religiosas, e o *Pueblo* também é sede de uma das mais notáveis igrejas católicas da nação: a Missão de San Esteban Del Rey. Sua construção teve início em 1629 sob a orientação do frade franciscano Juan Ramirez e foi finalizada em 1640. Para aqueles que visitam Acoma, é narrada a crença de que 168 homens e mulheres escravizados teriam morrido na construção da igreja, pois exigiu-se que toneladas de barro e água para preparação do adobe fossem carregadas à pé até o topo da mesa. Conta-se ainda que a estrutura de madeira foi trazida de aproximadamente 60 km de distância<sup>95</sup> no ombro dos nativos que eram proibidos de descansar ou colocar as toras de madeira no chão em momento algum. Embora a população local, revoltada, tivesse pensado em destruir a igreja inúmeras vezes, não o fez em consideração às tantas vidas que haviam sido entregues para sua construção. Na visitação narra-se metaforicamente que os corpos destas pessoas estão enterrados nas grossas paredes de adobe, e, por isto, a Missão se tornou também um santuário para a população nativa de Acoma (pesquisa de campo 2010).

Embora os espanhóis tenham abandonado Acoma há muito tempo, a herança católica sobreviveu amalgamada com canções, orações e danças ritualísticas da religião nativa. Esta fusão produziu uma variedade de celebrações únicas. O interior da igreja é completamente diferenciado das outras igrejas dos *pueblos*: é decorado com pinturas de papagaios, milhos, arco-íris e molduras em cor rosa. Os papagaios representam a beleza, o rosa representa a mãe-terra, o milho representa a fartura. Em frente à igreja encontra-se um cemitério, mas os moradores de Acoma não acreditam no enterro como ritual. Entendem que ‘todos viemos da terra, emergimos dela, e quando morremos, somos entregues novamente à ela’. No muro de pedras que rodeia o cemitério há aberturas para que os espíritos das pessoas que morreram longe de Acoma possam retornar ao seu lugar (SKY CITY CULTURAL CENTER, 2010; pesquisa de campo, 2010).

Foi na década de 1970 que a população do *Pueblo* de Acoma decidiu pela construção do Centro de Visitantes nas proximidades da mesa onde se localiza o povoado, e que foi denominado *Sky City Cultural Center*. Sua função era de receber turistas, e hospedar um museu com capacidade técnica para repatriar de acordo com o *Native American Graves*

---

<sup>95</sup> Teriam sido trazidas do Monte Taylor, que possui vegetação de grande árvores coníferas. Nas proximidades de Acoma o clima é árido, e sua vegetação não fornece madeira.

*Protection and Repatriation Act* (NAGPRA)<sup>96</sup> cerâmicas e outros artefatos de alto valor sagrado que haviam sido saqueados no passado. O museu também cumpre o papel de narrar para o visitante a história do *Pueblo* a partir do olhar endógeno, contrapondo suas próprias narrativas àquelas anglo- e hispano-americanas. O cassino é o mecanismo para gerar recursos financeiros complementares para manutenção do *Sky City Cultural Center*.

O *Sky City Cultural Center* é administrado pelo governo tribal que delibera sobre as exposições, utilização das facilidades de restaurante, museus, transporte de turistas para o topo da mesa, e define as regras de visita. A visita ao *pueblo* só pode ser realizada de forma monitorada por um guia da própria comunidade. O visitante estaciona seu carro no centro de visitantes aos pés da mesa, e inscreve-se para a próxima visita ao *Pueblo*. Uma van sai a cada 30 minutos levando os turistas. É cobrada uma taxa de visita de U\$\$25,00. Enquanto aguarda o próximo transporte para o topo da mesa, o visitante assiste a documentários sobre o *pueblo* e sobre a cultura nativo-americana. Dentro do transporte o guia dá orientações para que o grupo permaneça sempre junto (não é permitido andar livremente pelo topo da mesa), e esclarece as regras para visita da comunidade. Iniciada a caminhada pelas ruelas da vila, o guia avisa a partir de quais pontos é permitido fotografar<sup>97</sup>. Isto apenas quando o turista adquiriu previamente uma permissão de fotografia que custa U\$\$ 27,00. É proibido fotografar os moradores do *pueblo*, as estruturas religiosas nativas (denominadas *Kivas*<sup>98</sup>), ou o interior da *Missão San Esteban Del Rey* (maiores detalhes sobre a etiqueta de visita aos *pueblos* podem ser encontrados no Anexo 3).

Acoma é o lar de uma comunidade de artistas ativos e engajados, cuja arte principal - e pela qual é amplamente reconhecido -, é a produção de cerâmicas. O principal diferencial de sua cerâmica é o estilo '*fine-line*': inúmeras linhas muito finas compondo desenhos geométricos cuidadosamente pintados a mão. Além dos vasos de cerâmica, produzem '*storytellers*' (contadores de histórias), potes de sementes, vasos com elementos naturalísticos

---

<sup>96</sup> Política Pública Federal criada em 1990 que ampara as instituições detentoras de objetos funerários, restos humanos e patrimônio cultural material de diversos grupos sociais para que identifiquem seus descendentes e dêem-lhes a oportunidade de ter posse destes objetos. A aprovação desta política pública motivou a construção de museus sob controle tribal em diversos *pueblos* do Novo México.

<sup>97</sup> As regras de registro de imagens de cada um dos *Pueblos* podem ser encontradas no Apêndice 3.

<sup>98</sup> Os *Kivas*, presentes em todos os *pueblos*, são construções específicas para os rituais e cerimônias de reforço e renovação das posições sociais, naturais e no mundo sagrado (NOBLE, 2008, PARSONS, 1996). Um *Kiva* é um cômodo em formato quadrado e subterrâneo utilizado pelos *pueblos* modernos para proceder rituais religiosos, muitos deles associados com o sistema de crenças *Kachina*. Estruturas similares foram encontradas em *pueblos* ancestrais escavados, cujo formato era redondo, e sua função era religiosa ou para outras atividades comunais. O sistema de crenças *Kachina* parece ter iniciado no sudoeste dos Estados Unidos aproximadamente em 1250d.C, enquanto as estruturas *Kiva* ocorrem muito antes, sugerindo que foram transformados ou adaptadas para a função religiosa com o tempo. (New Mexico Tourism Department, 2009)

e desenhos de animais inspirados em cerâmicas pré-históricas<sup>99</sup>, e adornos de árvores de natal feitas de cerâmica muito delicada.

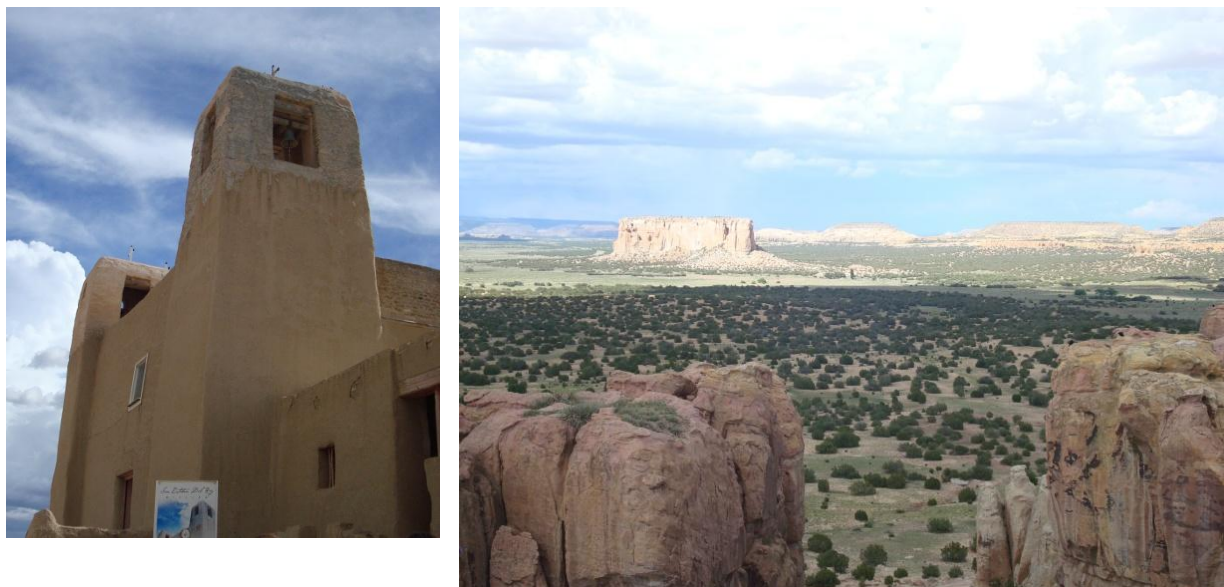


Figura 12: À esquerda- Missão de San Esteban Del Rey, em Acoma. À direita - ampla vista do topo da Mesa onde localiza-se a Vila de Acoma – Sky City.

Fonte: pesquisa de campo 2010. Foto Própria.

Em 2007 o Pueblo de Acoma foi a 28ª comunidade incluída no *National Trust for Historic Preservation (NTHP)*, sendo a única nativo-americana. Este programa oferece apoio financeiro e profissional para Acoma, e como contrapartida, a comunidade facilita que o NTHP amplie suas ações de preservação da história e de viabilização do desenvolvimento local (SKY CITY CULTURAL CENTER, 2010).

Segundo dados censitários do ano de 2000, o *Pueblo* de Acoma possui uma população em torno de 2800 habitantes composta por 97,2% de indo-americanos. Uma porcentagem de 92,5% nasceu no próprio estado do Novo México, onde reside atualmente. 43,1% da população fala apenas o idioma inglês em casa, 0,7% falam espanhol e 56,9% falam em casa outro idioma que não o inglês. A taxa de desemprego é de 7% (acima de 16 anos). Na área de educação, serviços de saúde e serviços sociais emprega 25,2% da população e 61,5% são assalariados na indústria privada. Dentre as famílias de Acoma *Pueblo*, 27,2% estão em condição de pobreza (NEW MEXICO TRIBAL CENSUS DATA, 2010).

<sup>99</sup> Produzidos pela cultura ancestral Mimbres (GIBSON, 2001, p. 23)

### 4.3.3 Turismo no *Pueblo* de Kewa - Santo Domingo

O povoado de Kewa, denominado pelos espanhóis de *Pueblo* de Santo Domingo, está localizado a aproximadamente 80km ao norte de Albuquerque, e é o mais populoso do Novo México. Segundo Gibson (2001, p. 75) historicamente, o *pueblo* foi um dos mais ativos no comércio na região. Os mercadores sempre deslocavam-se para realizar as trocas, afirmando o valor cultural de que ‘não venha até nós, nós vamos até você’. Isto explica, em parte, o fato de ser o povoado mais resistente à visita de turistas na tribo (GIBSON, 2001; notas de campo).

O *pueblo* de Kewa<sup>100</sup> faz parte do grupo nativo americano que falava o idioma ancestral Keres. Ao longo do século XV, o povoado estabeleceu-se na região conhecida como *Pajarito Plateau*. Em 1598, quando Don Juan de Oñate visitou pela primeira vez o Kewa *Pueblo*, ele estava localizado às margens do Córrego Galisteo, há algumas milhas de sua localização atual. As águas do Córrego Galisteo inundaram e lavaram a vila pouco depois, e os sobreviventes estabeleceram um novo povoado. O córrego destruiu a vila novamente nos anos de 1692 e 1886. A configuração e localização atuais do *pueblo*, e a igreja foram construídas após 1886<sup>101</sup>.

Sua participação no *Pueblo Revolt* em 1680 foi organizada pelo líder local chamado Catiti, que teve expressiva atuação. Na época, os moradores do povoado migraram para abrigar-se em outro platô, e por isto, quando o governador espanhol Otemin invadiu Tewa em 1681, encontrou o povoado desabitado e nele ateou fogo. Quando os invasores espanhóis retornaram ao território do Novo México em 1692, o *pueblo* de Kewa foi novamente incendiado, e os sobreviventes foram abrigados em Acoma *Pueblo*. Um século depois, por volta de 1793, alguns moradores haviam retornado, mas a vila de Kewa parece ter sido efetivamente reocupada apenas em 1886 (GIBSON, 2001, p. 76). Até sua plena reocupação o povoado haveria servido como posto avançado dos Missionários Franciscanos no Novo México. Lá eram guardados os arquivos da igreja católica. No período da inquisição realizaram-se diversos julgamentos em Kewa *Pueblo* (então Santo Domingo *Pueblo*) (GIBSON, 2001, p. 77).

Santo Domingo tornou-se a capital eclesiástica do Novo México e sua primeira capela foi erguida ainda em 1607 pelo Frei Juan de Escalona. Na época era considerada uma das maiores e mais belas do Novo México. Em 1886 esta igreja foi destruída pela inundação do

---

<sup>100</sup> O Pueblo de Kewa decidiu retomar o nome ancestral em 2010. Até então era chamado de Santo Domingo Pueblo.

<sup>101</sup> Panfleto distribuído na entrada da festa por autoridades tribais (pesquisa de campo, 2010).

Córrego Galisteo, mas a maior parte dos objetos e arquivos católicos foram salvos<sup>102</sup>.

Kewa tem uma grande importância política dentre os *Pueblos* do Rio Grande. Em 1598 foi designado Capital das Tribos Indígenas do Novo México. Neste ano ocorreu o primeiro grande encontro de governadores dos (então) 38 *Pueblos* do Rio Grande. Reuniram-se para deliberar sobre o pedido de apoio e união à coroa espanhola solicitado pelo Governador Don Juan de Oñate. Atualmente Kewa *Pueblo* hospeda o *All Indian Pueblo Council*, encontro anual no qual participam todos os governadores tribais dos 19 *Pueblos* remanescentes no Novo México com seus corpos executivos. O *All Indian Pueblo Council* consiste no mais antigo e ininterrupto encontro político da América do Norte (GIBSON, 2001, p. 76).

O *pueblo* de Kewa possui ainda uma estação de trem na linha ferroviária que liga Albuquerque a Santa Fé. Embora a ferrovia tenha sido reativada desde 2008, a estação de Kewa, que já estava pronta, somente foi ativada para parada do trem em março de 2010 após conscienciosas deliberações tribais (pesquisa de campo, 2010). Para os turistas e demais passageiros no trem em movimento, enquanto percorre-se o território tribal, é acionada uma mensagem automática nos auto-falantes que reforça a proibição total de fotografias das paisagens ali vistas por 15 minutos, mesmo de dentro do trem, até que este saia das propriedades da tribo (notas de campo, 2010).

Para quem desce em *Kewa Station*, ao sair do trem, a primeira visão é das belíssimas Montanhas Jemez e das planícies verdejantes do *pueblo*. Logo em frente está a ruína daquilo que já foi um movimentado entreposto comercial<sup>103</sup> em adobe, construído em 1881 e reformado em 1922. Em 1962 o entreposto foi visitado por o Presidente John F. Kennedy. Em 1995 o prédio foi queimado em um incêndio permanecendo em ruínas até hoje (THE SANTA FE NEW MEXICAN, 2010; pesquisa de campo, 2010). Um dos elementos remanescentes nas ruínas é uma pintura na parede provavelmente feita há mais de 50 anos que diz: “*where you trade with real Indians*” (notas de campo, 2010; grifo próprio). Da estação de trem até a vila não existe calçada, as ruas são parcialmente pavimentadas, e é difícil encontrar as casas dos joalheiros, muitas vezes com discretas placas na janela dizendo: “*jewellery*”. Mas as portas estão sempre fechadas, devido ao vento constante e à poeira. No prédio do governo tribal há uma pequena coleção de fotografias antigas, e quase nenhuma informação modelada

---

<sup>102</sup> Idem.

<sup>103</sup> Dentro de alguns anos este entreposto será restaurado com o recurso federal de U\$ 1.000.000 adquirido em 2010 através de edital do *Economic Development Administration*. O entreposto tornar-se-á um dos principais atrativos turísticos do *pueblo* (*The Santa Fe New Mexican*, 2010).

especialmente para visitantes.

A atual Igreja de Santo Domingo, localizada no Kewa *Pueblo*, é de estilo Adobe, pintada de branco<sup>104</sup>, e ainda guarda as peças mobiliárias da época em que foi construída. Possui profundo significado religioso para os moradores do *Pueblo*, já que muitos dos rituais tribais existentes atualmente foram originados nas Missões. Esta é a única igreja no mundo cuja fachada é pintada com dois simbólicos Pôneis Indígenas<sup>105</sup>. “*Visitors to the Pueblo are always welcome to worship side-by-side with the Indians*”<sup>106</sup>.

A Festa Anual para Santo Dominique (patrono do *Pueblo*) ocorre no dia 4 de Agosto. O cerimonial de danças indígenas lá realizado é o maior dentre os *Pueblos* do Novo México, colocando o maior número de dançarinos em cena: cerca de 1000 Índios reúnem-se para realizar as *Corn Dances* (Danças do Milho). Homens, mulheres e crianças utilizando belos adornos cerimoniais dançam embaixo de forte sol na praça do velho povoado, ao som dos tambores e cantos (pesquisa de campo 2010).

As atividades festivas iniciam com a missa matutina na pitoresca igreja no extremo leste do *pueblo*. Após a missa, a estátua de Santo Dominique é carregada em procissão para um lugar de honra no santuário de três paredes erguido temporariamente na praça principal. Em meio às velas acesas e paredes forradas com cobertores (*Navaho Blanquets*<sup>107</sup>) a estátua fica no santuário temporário até o final das celebrações.

*The Green Corn Dance should be underway by 10am and will continue through late afternoon. Members of the squash and the turquoise clans will alternate in the dancing. Pueblo Indian potters and silversmiths will display their wares for sale on the tables and on ground in the Pueblo, food concession and carnival rides will be set up. Since this is a religious observance, no photography, sketching, or tape recording will be permitted. No alcohol beverages are allowed on the Indian Reservation (panfleto distribuído no pueblo, pesquisa de campo, 2010).*

A dança do Milho Verde deve iniciar às 10h e prosseguirá até final da tarde. Os membros dos clãs Abóbora e Turquesa alternar-se-ão nas danças. Oleiros e ourives do *pueblo* irão mostrar os seus produtos para venda nas mesas e no chão do *Pueblo*, serão vendidos alimentos e haverá gincanas. Como esta é uma prática de observância religiosa, é proibido fotografar, desenhar ou gravar imagens. Não são permitidas bebidas alcoólicas na Reserva Indígena (tradução própria)

<sup>104</sup> Habitualmente as igrejas localizadas nos pueblos não tem pintura externa e exibem a cor do barro utilizado no adobe.

<sup>105</sup> Cartão Postal distribuído no interior da igreja (pesquisa de campo, 2010).

<sup>106</sup> Tradução: “Visitantes são sempre bem-vindos a **adorar lado-a-lado** com os índios”.

<sup>107</sup> Estilo de cobertores feito em tear manual.

Muitos turistas deslocam-se das cidades do Novo México, de outros estados e países para ver as belíssimas danças neste *pueblo*. Os turistas são orientados a não interagir com os dançarinos e não fazer perguntas para os moradores. Mal sabem onde se posicionar para ver as danças. Ficam agrupados como que sem saber agir apropriadamente, e de vez em quando os organizadores do ritual vêm gentilmente avisar ao grupo de *outsiders* para que saiam do caminho por onde os dançarinos irão passar. Obviamente os turistas não conhecem as coreografias, e sempre se prostram inconvenientemente no caminho aberto aos dançarinos em cerimônia. Os turistas estão lá, disciplinados para nada mais que observar, sentir, imaginar, aprender, respeitar. Não pagam taxa de visitação, e o único momento que são convocados a participar é quando o líder religioso generosamente os convida para ver o Santo Dominique em seu altar temporário, mas apenas depois que os 1000 dançarinos já o fizeram - convite pelo qual sentem-se naturalmente muito honrados (notas de campo). Quando as danças acabam, e todos os membros da comunidade vão para casa partilhar do alimento farto, sobram apenas os turistas nas ruas, excluídos da farta refestelação, convidados a comprar a arte (notas de campo, 2010).

Atualmente o Kewa *Pueblo* possui em torno de 4500 habitantes, sendo que dois terços vivem na reserva indígena. Parte dos membros da tribo trabalham em Albuquerque, e os pomares e campos de cultivo rural ainda são bastante produtivos. A reserva possui uma área de 81.000 acres. Além de sua tradição como comerciantes, o Kewa *Pueblo* é conhecido por ter os melhores artesãos produtores de miçangas. Originalmente eram feitas de conchas, que ainda são muito utilizadas. Muitos joalheiros vivem no Kewa *Pueblo*, e seu trabalho com turquesa é famoso na região, conhecido como ‘*chunk stile*’ ou ‘*chiclet stile*’. Estes estilo consiste na sobreposição de pedras em madrepérola compondo mosaicos. Além das jóias, a cerâmica de Kewa é muito conhecida. Sua arte contemporânea passou a utilizar padrões geométricos desde que a utilização de símbolos sagrados e imaginário animal foi proibida para cerâmicas com finalidade comercial (GIBSON, 2001, p. 77).

Segundo censo realizado pelo *New Mexico Indian Affairs Department* em 2000, 97,4% da população de Kewa declararam-se indo-americanos, e 98% nasceu no estado de residência atual. 3,2% falam idioma inglês em casa, 0,4% falam espanhol e 96,8% falam em casa outro idioma que não o inglês. O percentual de pessoas acima de 16 anos que está desempregada é de 8,5%. Aproximadamente 30% da população tem sua atividade econômica relacionada à educação, serviços de saúde e serviços sociais; 50% são assalariados na indústria privada. Em 1999, 39% das famílias encontrava-se em condição de pobreza (NEW MEXICO TRIBAL



CENSUS DATA, 2010).

Visitar o Kewa *Pueblo* acaba por ser uma oportunidade de vivência da resistência cultural religiosa. Este povoado é o de maior população dentre os do Novo México, e, portanto, suas celebrações religiosas congregam o maior número de nativos americanos. Embora tenha sido a capital eclesiástica da província do Novo México, pouco celebra a presença da religião católica. Em 2009 retomou seu nome em idioma nativo, abandonando o nome de Santo Domingo *Pueblo*. Atualmente não são realizadas missas na igreja do povoado, a não ser no dia do padroeiro, e ela é zelada por um grupo de seis nativos escolhidos para realizar sua manutenção. Ser escolhido para cuidar da igreja é entendido como uma atribuição que não pode ser negada, mas não é bem vinda. Os membros da tribo revezam-se anualmente para isto, para que todos dividam esta função indesejada (pesquisa de campo, 2010).

#### **4.4 Turismo no território de grande densidade religiosa do Novo México**

Conforme apresentado neste capítulo, o turismo é uma importante atividade econômica no Novo México, entrelaçada na sua história e que opera de forma particular em cada um dos destinos descritos até agora. Alguns atributos do turismo observados através destes casos escolhidos merecem destaque.

O primeiro deles é o fato de que os destinos turísticos estão sempre associados à elementos das diversas identidades religiosas presentes no Novo México: a de matriz católica, como é mais evidente nos casos das visitações às igrejas presentes em Santa Fé, e ao próprio Santuário de Chimayó que constitui o maior centro de peregrinação do país, e até as igrejas visitadas nos *pueblos*. Já quanto à presença de elementos religiosos de matriz nativo-americana, temos o caso da visita para vivenciar as danças cerimoniais que ocorrem nos povoados indígenas, e da possibilidade de observar os *kivas*. Mas além de conhecer estas estruturas de significado e propósito sagrado, as identidades religiosas no estado são consumidas de diversas outras formas. Este é o caso do *Spanish Market*, onde grande parte do que é vendido é uma forma de expressão artística pautada nos santos católicos, e o *Indian Market*, no qual a maior parte das cerâmicas, tapeçarias ou esculturas contém desenhos simbólicos para as religiões nativo-americanas.

Ao mesmo tempo, os elementos religiosos disponíveis para os turistas podem não pertencer necessariamente a uma religião ou outra. Visitantes encontram também uma série de exemplos resultantes dos intensos processos de sincretismo que ali se fez presente. Isto fica

bem evidente no caso das danças cerimoniais conduzidas nos *pueblos* que revelam o amálgama das religiões (os santos padroeiros e as danças do milho), como também no interior das igrejas decorados com artefatos de valor sagrado para as religiões nativas (pimentas, rodas da vida, penas). Feitas estas observações, vai ficando claro como a presença de múltiplas matrizes religiosas que se misturaram ao longo do tempo estão disponíveis para a percepção daqueles que vão ao Novo México. Captura-se a densidade religiosa do território.

Ao mesmo tempo, ficou evidente como o turismo é uma atividade extremamente importante para o estado, mas não é possível afirmar que a maior parte dos turistas procura o Novo México pela aderência a uma das identidades religiosas ali presentes. Os visitantes conseguem sim captar uma totalidade cultural diferente da sua, e que funciona como apelo turístico. Esta totalidade está repleta de elementos religiosos desde detalhes na arte, até nas grandes celebrações e propósitos dos festivais. Ressalva deve ser feita ao caso da peregrinação ao Santuário de Chimayó, destino que recebe visitantes conectados com o significado de seu valor sagrado na matriz católica.

Se por um lado, até o momento, o que ficou claro foi que diversas identidades religiosas interagem de forma particular no Novo México, e que os turistas entram em contato com estas religiões em suas visitas, por outro ainda não está esclarecido por que isto seria um dos fatores positivos ao desenvolvimento do turismo no estado a ponto de tornar-se uma das principais atividades econômicas.

Para elucidar os tipos de relação entre densidade religiosa e desenvolvimento do turismo, será necessária mais profunda imersão na história do turismo no Novo México para compreender como a atividade vem se desenvolvendo em relação às culturas religiosas. Também parece ser conveniente compreender a fundo a história dos povos que encontraram-se no território, e como estabeleceu-se este encontro no que tange a coincidência das religiões até os dias de hoje: sempre tiveram importância equivalente no território como parecem ter hoje? E, finalmente, compreender como o turismo é planejado e administrado: quais são os organismos de gestão e quais suas diretrizes?

Os dados encontrados até agora sugerem que uma imersão na história do turismo e na história do próprio Novo México pode ser reveladora dos pontos de contato entre turismo e religiões. Entender o funcionamento destes organismos poderá revelar como estes pontos de contato se articulam / engessam, bem como a natureza destas relações.

## 5 História do Turismo e Organismos de Gestão

Conforme descrito no capítulo anterior, existem muitos elementos contextuais ao turismo no Novo México que estão fortemente relacionados às diferentes manifestações religiosas. O presente capítulo aprofunda as investigações e reflexões sobre as relações entre turismo e identidades religiosas a partir da compreensão da história do turismo no território, a consolidação da atividade principalmente nos últimos 100 anos, e alguns dos organismos públicos e privados de gestão no âmbito estadual, municipal ou tribal.

### 5.1 História do turismo no Novo México

Realizados os primeiros esforços de familiarização com a história do turismo no Novo México (WEIGLE, 1986; RODRIGUEZ, 1989; NMTD, 2010; SFCVB, 2010) vai ficando claro que a atividade turística é um componente indissociável da história do estado, e estabeleceu-se na interação entre os diversos grupos sociais ali presentes. Não é considerada uma atividade nada recente:

*If you consider the trade out between North America and South America, historically you have the Camiño Real. But before you had indigenous people from North America trading with people from south America. Its evident while some of the excavation have been taken place regarding parrot fedders. Parrot fedders have been found to be from down in South America and there is also turquoise that is native to New Mexico, it has been found in South America. So because of that, there is evidence trading has been taking place for hundreds of years, for a long time. There is been the interaction of native people, in essence, being tourists, if you will. And they have travelled, back and forth along that trail route. So, tourism has been, at least in my opinion, has taken place for quite a long time. And then you bring in the Spaniards and their involvement in exploration into the new world. As part of that, there were native people, guides that were part of these expeditions that asked native people to take them and be their guides into the new world. So they (natives) took them (spaniards) to the communities that they knew, as almost like a host for these travelers, to learn more about our people and find out potentially about more resources that might have available to them as a people (entrevista 1).*

Se você considerar o comércio entre a América do Norte e América do Sul, historicamente, você tem o Caminho Real. Mas antes, você tinha os povos indígenas da América do Norte em negociação com os povos da América do Sul. (Isto) ficou evidente através de algumas das escavações (onde) penas de

papagaio foram encontradas. Confirmou-se serem da América do Sul, e há também a turquesa, que é nativa do Novo México, que foi encontrada na América do Sul. Por causa disso, há evidências de que trocas vêm acontecendo há centenas de anos, por um longo tempo. Ocorria a interação dos povos indígenas, em essência, sendo turistas, se você preferir. E eles viajavam, indo e vindo ao longo desta rota. Assim, o turismo tem ocorrido, pelo menos na minha opinião, há um bom tempo. E depois você tem os espanhóis, e o seu envolvimento na exploração do Novo Mundo. Como parte disso haviam povos Nativos, os guias que faziam parte das expedições, eram solicitados para levá-los (espanhóis), e foram os seus guias no novo mundo. Então eles (os nativos) levavam-nos (espanhóis) para as comunidades que conheciam, que eram quase anfitriãs para esses viajantes. (Os espanhóis queriam saber mais sobre o nosso povo e saber sobre quais recursos potencialmente poderiam ter à sua disposição como um povo (tradução própria).

O trecho acima revela que na concepção do Departamento de Turismo do Estado, as rotas de comércio entre os grupos nativos por toda América séculos antes da chegada dos espanhóis podem ser entendidas como a forma primordial de turismo no Novo México. Este entendimento é recorrentemente encontrado, como aponta outro entrevistado:

*Just as an example of how our pueblo has opened itself to visitors. We have a little bit of a humor: in joking we say that the pueblo was probably one of the first tourist operator in the country, when we first welcomed the 'conquistador' - expeditions of many years ago. As we were told, our ancestors welcomed them and shared the food with them, so the rest becomes history along those lines. This demonstration of hospitality has been carried even through modern times were in more recent history, in the 30's, is when some of our grandparents remember some of the first more formal tourist (entrevista 4).*

Apenas como um exemplo de como o nosso *pueblo* abriu-se para os visitantes - temos um pouco de humor: em brincadeira, dizemos que o *pueblo* foi provavelmente um dos primeiros operadores turísticos no país, quando saudamos o "conquistador" - expedições de muitos anos atrás. Conforme nos contam, nossos antepassados congratularam-nos e com eles dividiram a comida. O resto são histórias nesta mesma linha. Esta demonstração de hospitalidade foi transposta até tempos modernos, quando na história mais recente, na década de 30, é quando alguns dos nossos avós lembram de alguns primeiros turistas mais formais (tradução própria).

É surpreendente encontrar recorrentemente o entendimento de que os povos Nativos teriam sido os primeiros receptivos turísticos do Novo México. Por causa da concepção de que o turismo faz parte da história ancestral do Novo México, e como está presente no discurso dos organismos de planejamento de turismo hoje, ficaria limitado o esforço de compreender o turismo neste território sem previamente compreender a história do turismo em diálogo com história do encontro de povos diferentes e suas diversas culturas religiosas.

Turismo, miscigenação, sincretismos, e desenvolvimento são fibras de um mesmo tecido territorial.

Ao lado do entendimento de que as comunidades nativas indígenas realizavam turismo, pois viajavam através dos territórios e fronteiras interagindo com outros grupos, e de que os *Pueblos* teriam sido os primeiros receptivos turísticos no estado, Rodriguez (1989) acrescenta a idéia de que na região, o turismo formal (moderno) foi desejado pela primeira vez pelas empresas Atchison, Topeka & Santa Fe Railway (AT&SF) – grupo que implementou a ferrovia no Novo México no final do século XIX. Quando esta ferrovia inicialmente ligou o leste dos Estados Unidos à Califórnia, atravessando “vastos e limpos desertos”, e criou uma junção com Santa Fé, as comunidades indígenas ali presentes foram inicialmente ignoradas (WEIGLE, 1989, p. 116). A companhia de transporte patrocinou os primeiros pintores e artistas para constituírem residência na porção norte do Novo México em 1898, e pintar, sob encomenda, imagens de Nativos. Eram utilizadas em réplicas e pôsteres para divulgação da viagem de trem e da própria companhia (BRYANT, 1978; WEIGLE, 1986, como citado em RODRÍGUEZ, 1989). Isto passou a forjar símbolos para o Novo Mundo, pois, segundo os autores, foi a indústria de turismo que criou intencionalmente a “lenda dos bons e belos Índios.”

Os primeiros pintores/artistas que efetivamente foram morar em Taos foram Bert Phillips e Ernest Blumenschein<sup>108</sup>. Chegaram em 1898 por indicação de Joseph Sharp. O fato de que a roda da carroça que trazia os dois pintores teria quebrado ao norte de Taos, e eles teriam sido obrigados a contemplar paisagens impressionantes, teria sido motivo suficiente para convencê-los imediatamente a fixar residência em Taos. Este é **mito da origem do turismo no Novo México**<sup>109</sup> narrado no estado.

Por volta de 1890 começaram a chegar viajantes em carros, e as vias de acesso eram interconectadas com a ferrovia permitindo uma capilarização da inserção de visitantes no Novo México. Os turistas alojavam-se nos hotéis que haviam sido implementados por Fred Harvey<sup>110</sup> em parceria com a AT&SF. Estes empreendedores passaram a investir na divulgação da região “como um destino de recreação, saúde, descanso, e, principalmente, para

---

<sup>108</sup> Muitas obras de Blumenschein estão disponíveis no acervo dos museus de Albuquerque e Santa Fe (notas de campo, 2010).

<sup>109</sup> Durante as três décadas seguintes, diversos pintores seguiram seus passos. Juntos, todos estes artistas fundaram em 1912 a Sociedade dos Artistas de Taos, mantida por eles até 1927. Muitas características locais são responsáveis por terem atraído turistas, artistas e escritores para o norte do Novo México: o espetáculo natural; a presença de índios; de hispânicos; e a condição de subdesenvolvimento do território (GIBSON, 1983; REEVE, 1982 *apud* RODRIGUES 1989).

<sup>110</sup> Mais tarde tornou-se um grande empreendedor da região sudoeste.

que se contemplasse algo novo, interessante e instrutivo” (WEIGLE, 1989, p. 120, tradução própria). Percebendo a dificuldade que os turistas Anglo-Americanos enfrentavam para compreender a região sudoeste, Fred Harvey criou o primeiro museu na região dentro de um dos hotéis de sua rede, nas proximidades de *Las Vegas Hot Springs*. O Museu estava situado em meio às ruínas de *Pueblos* ancestrais, cuja principal peça da coleção era uma viga de pedra artisticamente entalhada que teria pertencido a uma das Missões do *Pecos Pueblo*.

A existência de museus passou a dar o sentido instrutivo/educativo às viagens ao oeste, o que foi favorável às companhias de transporte e hospedagem. Seguindo este modelo, diversos hotéis implementaram pequenos museus locais, e incorporaram elementos arquitetônicos dos *pueblos* em suas construções. Desta forma os visitantes pouco familiarizados com a cultura do sudoeste poderiam, aos poucos, introjetar, compreender e familiarizar-se com os valores, a estética, a decoração ‘exótica’ da região visitada. A idéia acabou por evoluir para a criação de museus ‘vivos’, onde os nativos eram pagos para que posassem no entorno dos hotéis: eram orientados a trajar roupas tradicionais, estar envolvidos em seus coloridos cobertores, e permanecer acompanhados de suas crianças e cerâmicas (WEIGLE, 1989, p. 120).

Estes cenários planejados colocavam as culturas do leste e oeste norte-americano em contato. Com o tempo, outro empreendedor inglês começou a organizar passeios que saíam dos hotéis em torno da ferrovia para a cidade de Santa Fé. Se antes a classe média emergente no contexto da expansão comercial americana viajava confortavelmente e com segurança pela ferrovia, hospedava-se em suntuosos hotéis, e familiarizava-se com elementos da cultura local, agora ainda tinha a oportunidade de fazer incursões de automóvel submergindo na paisagem para além das janelas do trem e vivenciar a cultura *in loco*. Foi pertinente desenvolver brochuras explicativas “longas, didáticas e documentais, amparadas em dados antropológicos” (WEIGLE, 1989, p. 121, tradução própria) que agregavam valor à indústria turística que era moldada naquele momento.

*The intention was to give an account of this land, explaining in popular manner the character of this people, and pointing out how they and their ruins might most easily be visited, accompanied by many photographs which would present characteristic views (WEIGLE, 1989, p. 121).*

A intenção era dar conta desta terra, explicando de forma popular o caráter deste povo, e apontando como eles e suas ruínas podiam mais facilmente ser visitados, acompanhados por muitos fotógrafos que registrariam paisagens características (tradução própria).

Outros materiais produzidos para facilitar a familiarização com a região eram baralhos contendo imagens daquilo que foi interpretado como ‘deuses guerreiros indígenas’. Os baralhos eram acompanhados de um informativo enfatizando as civilizações nativas, seus talentos como artistas, e seus ritos religiosos. A polaridade do imaginário de Índios guerreiros selvagens nômades, em comparação ao de Índios artistas sedentários civilizados (em sua maioria mulheres e crianças) foi resultado de uma “lúdica manipulação” com vistas a encorajar visitantes para esta hostil região, conforme defende Weigle (1989).

A rica classe média encontrava, ao sair dos trens, a possibilidade de comprar peças artísticas de “verdadeiros Índios”, ao passo que se disseminava a idéia de que o turismo não era apenas algo comercial, mas ilustrativo das relações entre nações, das diferentes formas de ciência, a diversidade de estruturas urbanas, formas domésticas e de organização da vida, do lugar, e da arte na vida. Todos estes seriam componentes de uma educação mais ampla e necessária para estas classes emergentes. Diante disto, os turistas não apenas consumiam a diversidade cultural ali disponível, mas esta diversidade modelava as preferências de consumo da classe média (WEIGLE, 1989, p. 121).

Um emergente mercado turístico cujo sentido residia na aprendizagem sobre a diversidade cultural, somado à divulgação educativa sobre o sudoeste, e ao sucesso do transporte ferroviário, foram justificativas suficientes para que Fred Harvey mais uma vez inovasse às custas da cultura do sudoeste, construindo em 1902 o *Indian Building* entre a estação de trem de Albuquerque e o *Alvarado Harvey Hotel*<sup>111</sup>. O *Indian Building* “apresentava algumas das mais interessantes coleções do país, conseguidas nas mais remotas vilas indígenas, nas mais isoladas moradias do sudoeste, e constituíam os mais raros expoentes da vida indígena” (*The Great Southwestland the Santa Fe* brochura da empresa Fred Harvey, 1914, conforme citado em WEIGLE, 1989. Tradução própria).

O interior do *Indian Building* era uma réplica do altar do *Hopi Pueblo*, com forte apelo étnico e religioso. Os visitantes que desembarcavam do trem passavam por uma fila de vendedores indígenas alinhados que disponibilizavam suas mercadorias em bancadas. Podiam em seguida visitar o **Museu de Belas Artes Nativas e Hispânicas**, parte do mesmo empreendimento de Fred Harvey, para que pudessem educar o olhar para as ‘exóticas’ novas formas do sudoeste. Após percorrer o interior do complexo cultural, visitavam uma sala onde ‘Índios reais’ produziam ‘arte ao vivo’, e por fim, naturalmente poderiam comprar na loja do

---

<sup>111</sup> Atualmente a estação de trem de Albuquerque funciona no local onde esteve o Alvarado Hotel, que ruiu com a falência da empresa de Fred Harvey (pesquisa de campo, 2010).

complexo educativo alguns dos artigos vistos nesta trajetória (WEIGLE, 1989, p. 125).

Batkin (1999, p. 282), defende que, além das organizações envolvidas diretamente no propósito de promover o turismo no Novo México, outras formas de interação entre populações nativas e não nativas indiretamente contribuíram para o desenvolvimento do turismo. Este seria o caso dos *curio trades* ('comércio de curiosidades'). Desde 1880 artistas indígenas já vinham modificando e adaptando suas cerâmicas para atender às demandas e necessidades dos europeus. Cerâmica era um importante produto doméstico em tempos coloniais, e existem registros de que ainda em 1694 os diversos *pueblos* levavam suas cerâmicas para vender nos mercados de Santa Fé. Naquela época, contudo, a cerâmica não era um bem valioso. Além de vasos e jarros, os nativos produziam imagens antropomórficas que despertavam a curiosidades de mercadores. No entanto, estas imagens eram consideradas vulgares e grotescas (BATKIN, 1999, p. 286).

Em 1880, logo após a finalização da estação de trem em Santa Fé, o comerciante Aaron Gold abriu uma venda nas proximidades da Plaza, e foi o primeiro a anunciar a venda de “raros produtos indígenas, cerâmicas antigas e modernas.” Os negócios de Gold incluíam viagens aos *pueblos* para compra de mercadorias, e incursões em terrenos de escavação arqueológica, como mesmo fim. Rapidamente os produtos nativos disponíveis para vendas passaram a ser cobertores, cestarias, pratarias, e deuses da chuva<sup>112</sup>, tambores, e peles de animais de caça. Estas curiosidades eram vendidas sempre acompanhadas de boas histórias de aventuras nos *pueblos* (inventadas ou reais), de batalhas, e das realizações dos grandes líderes na história do Novo México. O mercado de curiosidades do sudoeste cresceu tanto, que rapidamente as lojas multiplicaram-se e passaram a realizar vendas por correio para as populações do leste norte-americano aproveitando as ferrovias disponíveis para transportar os pedidos. Os ‘exóticos’ produtos comercializados despertavam ainda mais a curiosidade dos Anglo-Americanos. Batkin explica que em 1905 os artefatos indígenas passaram a inspirar novos estilos artísticos, e que, de forma indireta, estes mercados varejistas promoviam a cultura do sudoeste (BATKIN, 1999, p. 297)

Por volta de 1920, o turismo no Novo México inovou mais uma vez graças aos empreendimentos AT&SF em parceria com a empresa Fred Harvey. Com o desenvolvimento das estradas de rodagem, e a obtenção de carros com preços mais acessíveis, as companhias passaram a oferecer **visitas guiadas** aos *pueblos*, chamadas de *Indian Detours* (Desvios

---

<sup>112</sup> Um empresa de doces comprou grande quantidade destes deuses para servirem como embalagem para suas balas, já que a imagem é de um ser antropomórfico segurando um pote. As balas eram colocadas dentro do pote.



Indígenas), ou visitas às “terras incógnitas” (WEIGLE, 1989, p. 126). O objetivo do *Indian Detour* era de “levar os visitantes ao coração do Novo México, para à experiência máxima e mais profunda neste fascinante território.” Protegidos no interior dos carros contratados, poderiam contemplar a vida dos ‘verdadeiros Índios’ à distância, e terem a honra de serem observados por um sentinela religioso no topo da escada de um *kiva* (ao invés de serem recebidos por guerreiros). Para Weigle (1989), observar Nativo-Americanos como sentinelas religiosos, ao invés de guerreiros prontos para o ataque, foi parte de uma perspicaz estratégia de mudar o imaginário sobre o sudoeste de hostil para sagrado, com objetivo de favorecer o turismo.

Um dos fundadores do *Indian Detours* sustentava a propaganda turística afirmando que não havia lugar no mundo com mais história, pré-história, religião de interesse para a humanidade do que no norte do Novo México, e que uma visita à região seria comparável à uma visita ao Egito, à Índia ou à Ásia. (WEIGLE, 1989, p. 130).

Além dos empreendimentos e mecanismos turísticos apresentados até então, o turismo no Novo México foi sendo fomentado pelos romances que eram escritos, pelas pinturas, cerâmicas e adornos exóticos que iam chegando ao leste dos Estados Unidos. Mais tarde, as filmagens de novelas em conjunto com a imaginação dos artistas plásticos, **produziram** um componente visual que se transformou na mística do eixo Santa Fé - Taos. Pintavam-se os Índios como se fossem românticas visões de um Éden perdido.

O primeiro grande *boom* turístico ocorreu no período entre guerras, quando muitos outros artistas migraram para o Novo México. No entanto, com a Segunda Guerra Mundial, o turismo decresceu no lugar, a população diminuiu, e a economia ficou estagnada pelas duas décadas seguintes. Depois destes ciclos, o desenvolvimento diferenciado dos povoados de Taos e de Santa Fe como ‘**colônias de arte**’<sup>113</sup> foi ao mesmo tempo um produto e um estímulo para o crescimento do turismo como um importante componente da economia do estado. Isto também teve um efeito duradouro no curso e no caráter das relações Índio-Mexicano-Anglo<sup>114</sup> na região (RODRIGUEZ, 1989, p. 78).

<sup>113</sup> O termo *art colony* refere-se às centenas de artistas anglos que migraram para Taos e Santa Fe entre 1900 e a segunda guerra mundial, bem como à produção artística e entorno social que geraram (RODRIGUEZ, 1989).

<sup>114</sup> No Novo México o termo ‘anglo’, ao lado de ‘chicano’, ‘índio’ e ‘gringo’ é utilizado com conotação étnica, e de diferenciação. A autora, ao analisar as relações artistas-nativos, mestres-serviçais, relações estas típicas de colônias e processos coloniais, cria a expressão “*tri-ethnic trap*” (armadilha tri-étnica). Esta ‘armadilha tri-étnica’: “*Constitutes the historical predicament in wich Hispanos in Taos find themselves: conquered, dispossessed, dependent, ghettoized, and, above all, witness to the Indians spiritual and moral elevation above themselves in Anglo eyes*” (RODRIGUEZ, 1989, p. 87; pesquisa de campo realizada em 2010).

Rodrigues (1989), em sua visão endógena nativo-americana e bastante crítica, afirma que o sucesso da mística do turismo no Novo México converteu o que havia de mais brutal na sociedade, em algo fantástico e maravilhoso – “*the Land of Enchantment*”<sup>115</sup>. A mística ganhou valor simplesmente porque vendeu bem onde há muito pouco, além disto, disponível para consumo (RODRIGUEZ, 1989, p. 88). Segundo esta autora, a colônia de arte<sup>116</sup> foi um **mecanismo** pelo qual o contexto árido/severo e a desigualdade social foram transmutadas simbolicamente em algo misterioso, lindo, e transcendente. Inconscientemente mistificou-se o tri-diferenciado sistema étnico estratificado de uma região fronteira árida e subdesenvolvida. Tendia-se a retratar Índios como tipos ideais em harmonia com a natureza, captados em algum momento “primitivo e eterno” (RODRIGUEZ, 1989, p. 83, tradução própria). A americanização trouxe duas implicações para o Novo México: **preservou**, e **transformou** a hierarquia étnica, adicionando um nível no topo (Anglos), e diferenciou Índios e mexicanos.

*Whereas a trend toward deracialization developed in Mexican society, american incorporation reracialized the region north of the border: Indians remained a race and Mexicans became one (RODRIGUEZ, 1989, p. 80).*

Considerando a tendência à desracialização que desenvolvia-se na sociedade mexicana, a americana incorporou a reracialização na região ao norte da fronteira: os Índios mantiveram-se uma raça, e mexicanos tornaram-se uma (tradução própria).

Com o tempo, foram os artistas envolvidos nas comunidades locais que passaram a lutar em favor de questões como preservação cultural nativa, bem-estar público, e preservação de recursos naturais do Novo México.

*Artists and literati in both Taos and Santa Fe became ardent and effective proponents on Indian cultural-religious and land-right claims. [...] they promoted the revival of native arts, crafts, and ritual practices and at every step vehemently opposed visible manifestations of modernization and assimilation. In this latter crusade they often found themselves in disagreement with Hispano and other Anglo elites but, interestingly, in concert with Indian leaders. They passionately supported the latter in their struggles to keep running water and electricity out of Taos Pueblo. [...] In short, they actively worked to preserve the quaint, rustic, scenic, and foreign*

<sup>115</sup> Slogan turístico inventado para o Estado do Novo México.

<sup>116</sup> A colônia de arte como componente turístico na história do Novo México é dividida em três períodos: de 1900 a 1912: fase da pintura indianista romântica; de 1912 aos anos 1920: florescimento e diversificação; entre a Grande Depressão e a Segunda Grande Guerra: fase modernista. Segundo a autora (RODRIGUEZ, 1989, p. 81) estas fases refletem bem os estágios de mudança. Enquanto o Novo México se tornava dependente da Nação Americana, modernizava-se, e o turismo crescia. As duas primeiras fases representam o ‘golden age’ da colônia de arte, nas quais o turismo cresceu aceleradamente. A segunda explosão turística ocorreu na década de 1960, consequência da indústria do esqui, ao invés da de arte.

*character of the region as well as the “traditional” appearance and practices of its native people (RODRIGUEZ, 1989, p. 88).*

Artistas e literatas em ambos, Taos e Santa Fé, tornaram-se defensores ardorosos e eficazes quanto à reivindicação cultural-religiosa indígena, e do direito à terra. [...] eles promoveram o renascimento das artes nativas, do artesanato, práticas e rituais e, a cada passo, opuseram-se veementemente às manifestações visíveis da modernização e da assimilação. Nesta cruzada eles encontraram-se frequentemente em desacordo com os Hispanos e outras elites Anglos mas, curiosamente, em consonância com lideranças indígenas. Eles apaixonadamente apoiaram este último (grupo) em sua luta para manter a água corrente e eletricidade fora de Taos Pueblo. [...] Em suma, eles trabalharam ativamente para preservar o singular, rústico, cênico, e o caráter estrangeiro da região, bem como seu aspecto "tradicional", e as práticas de seus povos nativos (tradução própria).

Rodriguez aponta que o auge do conservacionismo foi alcançado por volta dos anos 1920 e 1930 quando a imigração vivenciou seu pico, e cidades como Santa Fé e Taos passaram a ser promovidas como atração turística. Com a chegada de novos artistas e de turistas, surgia já nesta época a contradição entre preservação e crescimento. Todo o apelo do lugar residia na etnicidade indígena, no esplendor natural, e na ambiência de adobe “rústica e latina” - e toda esta delicada combinação precisaria ser necessariamente preservada. Enquanto as elites hispânicas e os empreendedores Anglo-americanos pleiteavam progresso e crescimento econômico, os boêmios e ricos artistas (cujas receitas financeiras não dependiam do lugar), defendiam o extremo conservacionista. Neste momento o Estado constitui-se ator importante neste sistema, pois era a instituição pública que mais empregava e possuía terras naquele momento.

Em torno dos anos 1950, foram criadas as primeiras leis em Santa Fé que restringiam a utilização de alguns espaços urbanos para determinados fins, especialmente os distritos históricos, que foram divididos em cinco: *Railyard, Guadalupe Street, Downtown, Plaza and Capitol, Canyon Road*. O estilo arquitetônico de adobe<sup>117</sup> presente na cidade ganhava regulamentação específica nestes bairros, visando manter sua natureza histórica intacta.

*And so you couldn't build anything higher than three stores, you couldn't*

<sup>117</sup> O estilo arquitetônico é composto pelos seguintes elementos: **Adobe**: Uma mistura de terra, areia, palha picada e água que é moldado em tijolos secos ao sol ou utilizado como gesso; **Canales**: bicos de escoamento, muitas vezes decorativos, projetando-se através do parapeito do telhado; **Corbel**: uma escultura decorativa de madeira que cobre uma coluna e ajuda a apoiar um feixe; **Kiva**: Uma lareira redonda pequena, em formato arredondado cujo nome remete ao totem sagrado indígena; **Latillas**: ramos pequenos de árvores (cedro ou pinho) organizadas perpendicularmente às vigas; **Lintel**: apoio das vigas que ficam expostas acima das janelas ou portas; **Parapeito**: um muro baixo, estendendo-se acima da linha do telhado em estilo de arquitetura pueblo; **Portal**: um alpendre anexo coberto, apoiado por colunas e *corbels*; **Vigas**: madeiras redondas usadas para amparar o teto.

*remodel a building without get conforming to the historic standards, architecturally standards. So that remains within context. And so that was kind of a community preservation effort that then made a visual appealing and historic significance that attracted tourists (entrevista 2).*

E assim você não poderia construir qualquer coisa maior que três andares, você não podia remodelar um edifício sem estar em conformidade com os padrões históricos, padrões de arquitetura. Então isto manteve o contexto. E isso foi uma espécie de esforço de preservação da comunidade, que estabeleceu um apelo visual com significado histórico que atraiu turistas (tradução própria).

Diante do que foi apresentado até então sobre a história do turismo no Novo México, alguns elementos são notáveis. O primeiro deles é o fato de que as comunidades de Nativos-Americanos, ao compreenderem o conceito de turismo, apropriaram-se dele entendendo terem sido os primeiros grupos a praticar uma forma embrionária de turismo naquele território. Isto acabou sendo bastante conveniente como argumento central para pleitearem sua legitimidade como atores do turismo no estado.

Outro elemento a ser destacado é o fato de que o turismo, em sua forma mais moderna, foi inicialmente desejado por empreendedores anglo-americanos - investidores privados que passaram a admirar, interpretar e divulgar a cultura do sudoeste. Assim, a divulgação desta cultura com fins de atrair visitantes e gerar recursos ocorreu inicialmente a partir do olhar exterior, estrangeiro. Para tanto, exigiu a elaboração de uma série de mecanismos que possibilitassem que o visitante compreendesse / fosse educado para a cultura tão 'exótica', e estes mecanismos iniciais foram os pequenos museus nos hotéis, as brochuras, livros, pinturas. Enquanto este olhar estrangeiro ia narrando a cultura do sudoeste, a contribuição de antropólogos e arqueólogos dava o tom científico, legítimo e intelectual aos mecanismos de compreensão do Novo México. Tais cientistas facilitavam o processo de aprendizagem sobre a região. Futuramente apresentar-se-á como isto foi invertido.

Um terceiro aspecto, e talvez um dos mais notáveis, é o fato de que em determinado momento o 'Índio' deixou de ser visto como um guerreiro que ameaçava aos Anglos, e passou a ser visto como Ser sagrado. A ênfase na cultura religiosa fundamentada no interesse do crescimento da atividade turística foi o mecanismo em grande parte responsável por isto, iniciando um processo de transformação no imaginário sobre o sudoeste. A isto somou-se o fato de terem sido realizados esforços ainda em 1900 para divulgar a imagem do Novo México como lugar de riquezas cênicas e culturais, ao invés de lugar subdesenvolvido onde predominava forte desigualdade social. A contribuição dos artistas plásticos e seu olhar de

valorização da estética da sua expressão material nativa unida com a militância para proteção da cultura, foram outros elementos que contribuíram para esta transmutação.

Enquanto Rodriguez (1989) interpreta que a construção social tri-étnica<sup>118</sup> do Novo México resultou em diferentes perspectivas para o turismo<sup>119</sup> este estudo vai construindo a idéia de que a segregação de grupos identitários como resultado da trajetória histórica do estado – grupos estes que defendem a preservação de suas culturas - pode ser justamente a grande riqueza cultural em ebulição que torna o território atraente para turistas. Mas para sustentar isto, será importante compreender os próximos movimentos da história do turismo no Novo México.

## 5.2 Inflexão na história do turismo no Novo México

O turismo no Novo México desenvolveu-se inicialmente com base na expressão material da cultura nativa indígena, na venda de seus artefatos e na visitação dos *pueblos* que habitavam. Os primeiros promotores do turismo foram empreendedores anglo-americanos que divulgavam o Novo México como destino turístico ‘exótico’ a partir de sua própria leitura sobre o que seria a cultura nativa local. De maneira geral, durante os primeiros 50 anos de existência de atividade turística moderna no Novo México, a estratégia de apontar as diferenças culturais parece ter efetivamente resultado no crescimento do número de visitantes.

*As time went on and more visitors started coming. I describe visitors and general commerce by way of the big roads. The first road that came is the railroad. There used to be a rail stop in the modern village of Macarthis, wich is one of our modern villages. The rail stop, the railroad came through the pueblo, and a right of way had to be established as part of allowing the railroad to come through. There was a commitment to a rail stop. So, we saw more people coming to the area at that time. More tourists. The next big road that came through was 66- The Mother Road. And even more tourists have come through. There was a right to the pueblo to own that. And the lore of the wild west, Indians, cowboys [...] there was much interest in people coming our pueblo to see the Native American people. So, you know we continued welcoming visitors. Then, the next big road that came through is Interstate 40, the modern highway coming through. And still, we have visitors coming on. The next super highway is the information super highway. The information you got off the internet made the connection to maybe give you some insights of who we are, what we are about. Where are the people going in the future. So visitors from the very first expedition, this*

<sup>118</sup> (RODRIGUEZ, 1989, p. 87) Outro conceito que a autora define é o de “*tri-ethnic trap*” (armadilha tri-étnica)

<sup>119</sup> a perspectiva anglo, articulada por uma gama de promotores do turismo é dominante; a perspectiva indígena permaneceu por muito tempo a menos conhecida e publicamente articulada; e os Hispanos permaneceram quase mudos na definição do turismo no Novo México.

*Europeans [...] got to know Acoma through this four big roads that have come through... we try to be as welcoming as we can (entrevista 4).*

Com o tempo mais e mais visitantes começaram a vir. Eu descrevo a chegada dos visitantes e do comércio em geral por meio das grandes vias. A primeira estrada que veio foi a ferrovia. Havia um trilho que parava na vila de Macarthis, que é uma das nossas aldeias modernas. A parada do transporte ferroviário, a ferrovia cortava o *pueblo*, e precisou ser acordado um direito de trânsito para permitir que a estrada de ferro pudesse lá passar. Houve um acordo para uma estação de trem. Assim, vimos mais pessoas vindo para a área naquele momento. Mais turistas. A próxima grande via que veio foi a Rota 66 – A Estrada Mãe. E ainda mais turistas vieram através dela. (Novamente) houve concessão de direito do *pueblo* para isso. E o folclore do velho oeste, selvagem, Índios, cowboys ... as pessoas se interessavam muito por visitar nosso *pueblo* e ver o povo nativo americano. Então, você sabe, continuamos saudando os visitantes. A Próxima grande via foi a rodovia *Interstate 40*, a moderna rodovia que atravessa (o *pueblo*). E temos mais visitantes chegando. A próxima super via é a ‘estrada da informação’. A informação que você obteve na internet fez a ligação para talvez dar-lhe alguma idéia de quem somos, o que nós somos. Para onde nossas pessoas estão indo no futuro. Assim, os visitantes desde a primeira expedição, os europeus [...] conheceram Acoma através destas quatro grandes estradas que passaram por aqui ... e nós tentamos ser o mais acolhedores que podemos (tradução própria).

Conforme o depoimento transcrito acima, a implementação de grandes vias de acesso aos interiores do Novo México (a ferrovia, as rodovias Rota 66 e a I-40) foram bastante convenientes para, ao lado do apelo cultural, promover o desenvolvimento do turismo. Vale observar que o entrevistado 4 considera a internet como uma das grandes vias de acesso à cultura do *pueblo*. No entanto, o sucesso do turismo, a facilidade de locomoção pelo território do Novo México e o aumento do número de visitantes não foi apenas celebração para as comunidades tribais.

*Cause in the 70's, I was married to a man from Laguna (pueblo) and in the 70's we were in Los Angeles CA, and the ignorance of non-Indian people about Indian people in general [...]. We had a little arts and craft shop and we were in there and we had some Apache friends they would come in and did chat with us. And this little boy literally trough open the door in a shock and said: "see mom, I told you there were real Indians here!!!" (smiles) That was a time period for non-Indian people that are all alone, and the people thought Indians lived in tippies [...]. And was a time period when tremendous stereotypes and the movie profession [...]. (entrevista 3)*

Porque na década de 70, eu era casada com um homem de Laguna (*pueblo*) e nos anos 70, nós estávamos em Los Angeles-CA, e havia a ignorância dos não-Índios sobre os povos indígenas em geral [...] nós tínhamos uma pequena loja de artes e artesanato, e tínhamos alguns amigos Apache que vinham bater papo com a gente. E em determinado momento um menino literalmente escancara as portas (da loja) em choque e diz: "veja mamãe, eu

disse! Tem Índios de verdade aqui!" (risos) Foi um período em que não-Índios, estas pessoas solitárias, achavam que todos Índios viviam em 'tippies' [...]. E foi um período no qual tremendos estereótipos apareciam nos filmes [...] (tradução própria).

Por muito tempo na história do turismo, até por volta da década de 70, construía-se no imaginário de não-Índios uma percepção errada sobre os Índios americanos. Possivelmente os estereótipos dos Índios retratados nos filmes (e nos mais diversos materiais de promoção do turismo elaborados pelos empreendedores anglo-americanos) contribuíram para este imaginário. Ocorreu que desde a década de 1960 todo o movimento em favor das causas nativo-americanas sofreu uma inflexão. Cobb e Fowler (2007, p. xii-xx), ao analisar transversalmente todas as leis federais aprovadas em favor das causas indígenas, categorizam a militância, os resultados obtidos, e as principais transformações em relação ao grupo social não-Índio através dos seguintes períodos: Período de Assimilação e Atribuição (1871-1924); Período de Reorganização (1934- 1941); Período de Rescisão e Realocação (1946-1960); Período de Auto-determinação (1961-hoje). O trecho abaixo aponta as implicações que ocorreram para o turismo quando o foco das causas indígenas passou da regulamentação e valorização das terras indígenas (Período de Realocação), para os processos de determinação de sua cultura e identidade (Período de Auto-determinação).

*It was seen, at least from the knowledge that I gained, it was seen by at that time the individuals within the tourism industry in New Mexico, that there needed to be a proper guidance, as well as education regarding indian tourism in our tribal communities. Because historically our tribal communities were promoted and marketed by non-Indian people. So basically you had a non-Indian saying: 'Oh that looks pretty – picture'. Or: 'Oh, this is what they want'. Or: 'this is how they want to be promoted' - without even asking the native American community, the tribe themselves. So, we had non-Indian speaking for us. On how we wanted to be promoted, what we wanted to be promoted. And often, in some cases, it was incorrect the information, sometimes it was inappropriate, the content being stated, sometimes it was inappropriate images being utilized, and flatly, we were never asked of what we thought. And that kind of goes to a broader spectrum regarding history: it was never our story – it was always somebody else telling history about us. It was... basically, came to a point were native people communities, tribal leaders, native people in the tourism industry, they said: 'it's about time were we have a position in State Government that helps the tourism office to promote our tribal communities correctly. To work with us regarding tourism development, to work with us regarding tourism education and resources, and costumer service' (entrevista 1.)*

Foi visto, pelo menos a partir do conhecimento que eu obtive, era visto pelas pessoas da indústria do turismo no Novo México naquele tempo, que precisaria haver uma orientação adequada, bem como a educação em matéria de turismo indígena em nossas comunidades tribais. Porque historicamente

as nossas comunidades tribais foram promovidas e comercializadas pelos povos não-Índios. Então, basicamente você tinha um não-Índio dizendo: "Oh, isso parece bonito – foto". Ou: "Ah, isso é o que eles querem". Ou: "esta é a forma como eles querem ser promovidos" - sem sequer perguntar à comunidade nativo-americana, à tribo. Então, nós tivemos (por muito tempo) não-Índios falando por nós. (Falando) sobre a forma como nós queríamos ser promovidos, o que queríamos promover. E, muitas vezes, em alguns casos, a informação estava incorreta, às vezes era inadequada, o conteúdo que estava sendo dito, às vezes era inadequado, imagens sendo utilizadas, e, categoricamente nunca havíamos sido questionados sobre o que nós pensávamos. E isto vai para um espectro mais amplo sobre a história: ela nunca era a nossa história – era sempre alguém outro contando uma história sobre nós. Foi ... basicamente, chegou a um ponto onde as comunidades nativas, líderes tribais, povos nativos na indústria do turismo, eles disseram: "É hora de termos uma posição no Governo do Estado que ajude o turismo a promover as nossas comunidades tribais corretamente. Para trabalhar conosco em relação ao desenvolvimento do turismo, para trabalhar com a gente sobre a educação em turismo e utilização de recursos, e atendimento ao cliente" (tradução própria)

O trecho acima ilustra uma importante inflexão: os grupos Nativo-Americanos passaram a almejar o poder sobre aquilo que estava sendo dito sobre eles. O poder de retificar as informações incorretas pautadas em interpretações enviesadas e incompletas sobre sua cultura durante muitos anos. Como o turismo crescia, a multiplicação de uma forma errada de compreender os grupos tribais tinha efeito exponencial. As tribos, que já possuíam soberania territorial desde 1934<sup>120</sup>, passaram a pleitear maior domínio sobre o turismo em suas terras, e maior domínio sobre quais expressões culturais seriam adequadas para vivência turística, de acordo com sua escolha:

*I think with time tribal communities have realized that they are in a position to lay out the rules. Where historically tribal communities didn't know or understand the impact, the true impact of visitation, and the impact of allowing people to take pictures, allowing people to video-tape, what it does is it [...] it in essence take the way control from the tribal communities. If people take pictures they sell them for profit. And they videotape particular dance and sell it for profit. Tribal communities have identified the guidelines in which to accept visitors and provided rules for their community to follow or not- to community members. But what is also done is educate the visitors about what is appropriate when visiting the tribal community. And what that potentially has as an exponential effect is: if people truly come in into a tribal community wanting to experience and to understand that they can have a beautiful experience with their mind in what they see. And with other senses, with the food, with the sounds, of what they see and they hear - as I've been told. It is something [...] it's an experience that can live much longer than a photograph. Much longer than a video taping - and something*

<sup>120</sup> Embora o reconhecimento dos governos tribais como organismos legítimos tivesse ocorrido em 1934, na prática o Governo Federal reteve autoridade de supervisão sobre as tribos, manteve empréstimos sub-financiados para Nativo-Americanos, e pouco efetivamente foi colocado em prática (COBB e FOWLER, 2007, p. xiv) .



*that is within your heart - If you truly believe, and if you truly want to experience and open yourself to it. But not everybody feels that way. Not everybody can see that as a human element (entrevista 1).*

Eu acho que com o tempo as comunidades tribais perceberam que estavam em posição de definir as regras. Se historicamente as comunidades tribais não conheciam ou entendiam o impacto, o verdadeiro impacto da visitação, e o impacto de permitir que as pessoas tirassem fotos, gravassem em vídeos, o que isto fazia era [...] em essência, tirar o controle das comunidades tribais. Se as pessoas tiram fotos e vendem para obter lucro, e eles filmam danças particulares e vendem por lucro. Por isto, as comunidades tribais identificaram as diretrizes para aceitar visitantes, e estabeleceram regras para os membros de sua comunidade. Mas o que é feito também, é educar os visitantes sobre o que é conveniente, e quando visitar a comunidade tribal. E o resultado potencial é um efeito exponencial: se as pessoas verdadeiramente visitam a comunidade tribal pretendendo vivenciá-la, e entendem que podem ter uma bela experiência com sua mente e com o que vêem. Com outros sentidos, como com o alimento, com os sons, o que vêem e ouvem - como me foi dito. É algo [...] é uma experiência que pode viver muito mais do que uma fotografia. Muito mais do que uma gravação de vídeo - é algo que está dentro do seu coração - Se você realmente acredita, e se você realmente quer vivenciar e abrir-se a ela. Mas nem todo mundo se sente assim. Nem todo mundo pode ver isso como um elemento humano (tradução própria).

Neste momento as comunidades tribais iniciaram um processo de implementação de restrições para visitação, e dentre as manifestações culturais, àquelas nativo-americanas de cunho religioso foram as mais restringidas ao turismo. Isto ocorreu em parte porque ao longo da história estas haviam sido mal-interpretadas, e até proibidas<sup>121</sup>, mas também por causa da falta de conhecimento por parte dos visitantes sobre como se comportar nos rituais. Eis alguns dos principais motivadores para a definição de restrições de visitação aos eventos religiosos nos *pueblos*:

*And in essence, it's kind of [...] almost in the same line in my feeling it's blasphemous. How would the Catholic community feel if we were to dress like the Pope? And mimic his ceremony of communion and mass. How would they feel if we did that? Would they be upset? Would they look upon us badly? In essence, we haven't gotten permission, we don't know the proper channels in which that is being done. Just like our ceremony and our dances are done for religious reasons. And they hold purpose, they hold meaning, they carry prairies to [...] another world in our understanding, in our believe. So when these type of dances are being performed out of context, they are mimicking our culture (entrevista 1).*

E, em essência, é uma espécie de [...] quase na mesma linha, na minha sensação, do que é blasfêmia. Como é que a comunidade católica reagiria se

---

<sup>121</sup> Em 1883 foram aprovadas leis que proibiam danças, religiões tradicionais, poligamia, prática de oferendas, e outros costumes indígenas. Estas leis foram extintas apenas em 1978 com o *American Indian Religious Freedom Act* (COBB e FOWLER, 2007).

estivéssemos a nos vestir como o Papa? E imitássemos sua cerimônia de comunhão e de missa? Como eles se sentiriam se fizéssemos isso? Será que ficariam incomodados? Será que eles nos olhariam com maus olhos? Em essência, nós não tivemos permissão, não conhecemos os canais apropriados que estão sendo utilizados. Assim como a nossa cerimônia e nossas danças são feitas por motivos religiosos. E possuem finalidade, possuem significado, eles carregam orações a [...] outro mundo, em nosso entendimento, em nossa opinião. Então, quando esse tipo de dança está sendo veiculada fora do contexto, eles estão imitando a nossa cultura (tradução própria)

Posto isto, fica claro que as comunidades tribais tiveram que enfrentar dilemas com o crescimento do turismo. Por um lado, viam na atividade a possibilidade de gerar divisas para o desenvolvimento de seus territórios, vez que haviam sido constantemente marginalizadas no processo de desenvolvimento impulsionados pelos governos Estadual e Federal. Por outro lado, viam no turismo um forte componente de desmantelamento de suas tradições, ao qual reagiam. Obviamente o fato de que suas cerimônias sagradas eram fotografadas e filmadas, e veiculadas em contextos inapropriados, isto era uma das principais conseqüências indesejadas do turismo. Além disto, o comportamento inadequado dos turistas incomodava os membros tribais, que levavam queixas aos seus governos tribais, solicitando debates sobre a possibilidade e a pertinência do turismo em seus territórios. Embora pudessem simplesmente fechar suas comunidades completamente para a visitaçao devido à sua soberania territorial, estes dilemas foram enfrentados através do estabelecimento de alguns mecanismos complementares para tentar mitigar, ou ao menos minorar os efeitos de transformação cultural gerados pelo crescimento do turismo. Um deles foi a criação de uma etiqueta de visitaçao (Anexo 3) discutida e acordada entre as tribos. Cada tribo definiu ainda particularidades para a visitaçao aos seus territórios. A orientaçao geral dos diversos mecanismos adotados passava pela necessidade de continuar educando e preparando os visitantes para melhor interagir com a cultura nativa, sem desrespeitá-la.

*Tourism and visitation is a very important element component to their economic development structure. It's not a matter of IF the visitors are gonna come, but it's a matter of WHEN they will come. They come regularly throughout the year. And to not have a visitor center to greet the visitors would be very detrimental in the overall structure (entrevista 1).*

Turismo e visitaçao são componentes muito importantes para a sua estrutura de desenvolvimento econômico. Não é uma questão de se os visitantes vão vir, mas é uma questão de quando eles virão. Eles vêm regularmente ao longo do ano. E não ter um centro de visitantes para saudar os visitantes seria muito prejudicial na estrutura global (tradução própria).

Se no passado as brochuras explicativas e os museus cumpriam o papel de educar o olhar do visitante para o sudoeste desconhecido e ‘exótico’, neste momento, ia ficando evidente para os *pueblos* a necessidade cada vez maior de criar seus próprios centros culturais, seus próprios museus capazes de educar e receber os visitantes, e contar a história a partir de suas próprias perspectivas. Em 1990 foi aprovada a lei de repatriação de objetos roubados por pesquisadores e arqueólogos, e os centros de visitantes dentro dos *pueblos* constituíram-se nas estruturas necessárias para receber de volta estes objetos, em sua maioria sagrados para as comunidades de onde haviam sido retirados, em acordo com as exigências do *Native American Grants Protection* (NAGPRA).

*It deals with repatriation of artifacts for tribal communities. And with that, tribes all across the US have been faced with receiving back items that were taken from their communities and either put into a museum, or sold to private individuals. As these individuals have passed away, they have in their wills said: ‘we want this to go back’. So there had to be a way in which for the Pueblo to accept this items back. When religiously, they have to deal with that - to the proper facility to store them, to care for them, in some cases to repair them, if needed. There had to be those special controls. Those museum type of control in place for a facility. So that is also is how it gets the museum as a facility, a special container that is temperature control. That was another thing that they put into, that makes sense as part of the dialogue for the community, that we need archives, facility, and library as well, for these type of items (entrevista 1).*

Trata-se de repatriação de artefatos para as comunidades tribais. E com isso, as tribos em todo os EUA têm recebido de volta os itens que foram retirados de suas comunidades e haviam sido colocadas em um museu, ou vendidos a particulares. Quando estas pessoas morrem, às vezes colocam em seus testamentos: "nós queremos que isso volte". Então tinha que haver uma maneira na qual o *Pueblo* pudesse aceitar estes itens de volta. Quando fossem itens de valor religioso, seria necessário lidar com isso: qual a instalação apropriada para armazená-los, para cuidar deles, em alguns casos, para restaurá-los, se necessário? Deveriam existir controles especiais. Esses tipo de controle que existe na instalação de museus. Na estrutura dos museus existem estes recipientes especiais que permitem o controle de temperatura. Isso foi outra coisa que fez sentido como parte do diálogo com a comunidade - que precisávamos de arquivos, instalações e biblioteca para estes tipos de itens (tradução própria).

Uma das soluções encontradas foi unir a necessidade de educar turistas com a necessidade de criar estruturas para receber seus artefatos sagrados de volta, aproveitando a política de repatriação de artefatos e os recursos governamentais de fomento. O turismo seria gerador de receitas complementares para que estes centros de visitantes fossem implementados e mantidos, ao passo que dariam poder às comunidades tribais para narrar sua própria história. Como resultado disto, tanto visitantes como membros tribais, principalmente

os mais jovens, teriam acesso à diversos elementos da cultura nativo-americana. Os centro de visitantes pareciam ser a melhor solução: recolhiam taxas dos visitantes, disponibilizavam um acervo da cultura material cuja importância era definida pela própria comunidade, e ainda permitiam que as novas gerações da comunidade conhecessem a própria cultura (entrevista 4). A maioria dos *pueblos* do Novo México adotou este mecanismo de regulação do turismo em seus territórios na década de 1990 (ver Apêndice 2). A inflexão no curso do desenvolvimento do turismo no novo México é marcante. Foi resultado da convergência de diversos processos que já estavam em andamento:

a) o movimento indígena já havia conquistado algumas leis em seu favor, e entrava em um período em que o foco passava a ser a auto-determinação, ou seja, o poder para definir quem eram como grupos sociais (sua identidade, sua história, sua cultura religiosa, seu idioma nativo, seu território, seus direitos). Por isto, precisavam adquirir maior poder para narrar sua própria história e cultura, definindo dentro do grupo o que pretendiam transparecer / compartilhar, e o que precisariam ocultar / proteger do olhar estrangeiro despreparado e cheio de pré-conceitos.

b) o crescimento do turismo ia deixando cada vez mais evidentes as consequências de uma leitura inapropriada da cultura nativa. O comportamento inadequado dos visitantes especialmente nos rituais sagrados desafiava os limites de tolerância dos moradores dos *pueblos*, levando suas lideranças a pensarem mecanismos de, ao mesmo tempo, restringir a visitação e educar os visitantes.

c) ficava evidente que o turismo poderia ser uma estratégia de desenvolvimento territorial para os *pueblos*, desde que conseguissem maior poder e participação na gestão do turismo. Para isto precisariam criar suas próprias instituições e ocupar cargos na gestão pública.

A longa história do turismo no território somada à conjunção de todas estas dinâmicas que resultaram na inflexão descrita acima moldaram o contexto em que os principais organismos de gestão do turismo foram criados. A seguir este trabalho descreve e analisa cinco diferentes organismos de gestão do turismo e da cultura no Novo México: Indian Pueblo Cultural Center; New México Tourism Department; Santa Fe Convention and Visitor Bureau; Santuario de Chimayó Office; e Sky City Cultural Center. Suas diferenças e semelhanças, bem como concepções e diretrizes serão apresentadas.

### 5.3 Organismos de gestão do turismo no Novo México

#### 5.3.1 Indian Pueblo Cultural Center

A iniciativa de educar os turistas para a cultura nativo-americana não resumiu-se à criação de centros nas comunidades tribais. Antes mesmo disto, e acompanhando o desenvolvimento do turismo, os 19 *Pueblos* do Novo México criam em 1976 o *Indian Pueblo Cultural Center* (IPCC) em Albuquerque. O organismo foi planejado no âmbito do *All Indian Pueblo Council*<sup>122</sup> (AIPC) ainda em 1967, inicialmente para configurar um espaço de expressão da ‘*Indian Pueblo Culture*’. Em 1970 o AIPC ganhou 11 acres antes pertencentes à Escola Indígena situada em Albuquerque, e aproveitou o recurso financeiro disponibilizado pelo Departamento Estadual de Desenvolvimento Econômico do Estado que tinha finalidade de impulsionar o desenvolvimento das populações nativas por ocasião da aproximação das celebrações do bicentenário do Novo México (entrevista 3). A contrapartida de U\$\$ 50.000 necessária para os 1,6 milhões de dólares do governo foi levantada por uma diversidade de indivíduos não-Índios e a Universidade do Novo México, que mobilizaram suas redes de contatos para garantir a criação do IPCC. Em 1973 o AIPC criou uma organização sem fins lucrativos para administrá-lo. Interessante que a instituição católica também doou recursos:

*The Episcopal Diocese of the Rio Grande has donated U\$\$ 2.500 to help the all Indian Pueblo Council establish a proposed Indian cultural Center in Albuquerque. A spokesman for the diocese said the gift was the first received by the council, [...] made from the diocese funds, which were withheld from the National Episcopal Church (INDIANS GET CHURCH GRANT, 1973).*

A Diocese Episcopal do Rio Grande doou U\$\$ 2,500 dólares para ajudar o *All Indian Pueblo Council* a estabelecer o *Indian Cultural Center* em Albuquerque. Um porta-voz da diocese disse que a doação foi a primeira (contrapartida) recebida pelo município, [...] vinda dos fundos da diocese, que foram retirados da Igreja Episcopal Nacional (tradução própria)

A construção do IPCC em forma de *Kiva* foi finalizada em 28 de Agosto de 1976, e seu estilo arquitetônico é inspirado nas ruínas do *Pueblo Bonito*, em *Chaco Canyon*: um dos maiores pueblos no século XIII, centro de poder político, grandes encontros inter-tribais para condução de rituais, e também de distribuição de mercadorias, e uma das referências ancestrais mais valiosas para os *pueblos* do Novo México.

A missão do IPCC é de “preservar e perpetuar a cultura *pueblo* e avançar na sua

---

<sup>122</sup> Encontro anual realizado no Pueblo Kewa, no qual participam todos os governadores tribais dos 19 *Pueblos* remanescentes no Novo México (ver parte 4.3.2).

compreensão, apresentando de forma respeitosa e digna suas realizações e a história evolutiva das populações dos *pueblos* do Novo México” (IPCC, 2010, tradução própria). O IPCC está localizado em Albuquerque, e é de propriedade conjunta dos 19 Pueblos do Novo México, sendo por eles financiado. Utiliza também outras formas de angariar recursos: através do seu museu, restaurante, editais de cultura, doações de empresas e de indivíduos.

Os programas desenvolvidos no IPCC incluíam inicialmente *tours* no seu interior para visitantes e para grupos escolares, apresentação de danças de verão, palestras e filmes sobre a cultura nativa do Novo México, e espaços de murais para promover os artistas e a arte dos *pueblos*, bem como um programa contínuo de aquisição de acervo, que é a principal atração do centro cultural:

*Through these items we are telling our story, the pueblo story as told by the elders. This is our story and we tell it the way that the old folks have told it to us from our emergence up to the present time. All the pueblo activities are centered around the Indian Pueblo Cultural Center, so you get to share what is in the past, what is in the making, and what plans and dreams we have for the future (SUINA, 1996).*

Através desses itens, estamos a contar nossa história, a história *pueblo* assim como contada pelos anciãos. Esta é a nossa história e nós contamos da mesma forma que nossos antepassados nos contaram desde nosso surgimento até o presente momento. Todas as atividades dos *pueblos* estão centradas em torno do *Indian Pueblo Cultural Center*, assim, você começa a compartilhar o que está no passado, o que está em curso, e quais planos e sonhos nós temos para o futuro (tradução própria).

A expectativa por parte dos governos tribais com a construção do IPCC, era de que se tornasse uma das principais atrações turísticas de Albuquerque, apresentando aos visitantes um panorama sobre a herança nativa do Novo México, conforme apontam os jornais na época, e explica o entrevistado 1:

*for what may become the biggest attraction in the city have been unveiled by the All Indian Pueblo Council: The Indian Cultural Center (TOURIST ATTRACTION, 1971)*

Aquilo que provavelmente tornar-se-á a maior atração na cidade foi revelado pelo All Indian Pueblo Council: o IPCC (tradução própria).

*The center will be a giant step forward in helping the Indians boost their incomes and preserve their rich cultural heritage. (Notas de campo, 2010 - arquivos do IPCC)*

O centro será um passo gigante para ajudar Índios aumentar sua renda e

preservar seu rico patrimônio cultural (tradução própria).

*That was before gaming. And that was before tribal communities were engaged in businesses the way that they are now. So the center was a way for all of them to benefit from an enterprise, a business enterprise engaged in generating revenue. So the revenue that is generated from the operations from the for-profit side is returned because the shareholders returned to the pueblo to help them in whatever they needed to do to develop, to expend for their tribal government budgets. So at that time it was a big revenue generator. But as the pueblo communities have diversified and got into their own businesses, is not such dependent, or dependent upon as much as it was when it was first developed (entrevista 1).*

Isso foi antes dos jogos. E isso foi antes que as comunidades tribais estivessem envolvidas em negócios próprios da maneira que estão agora. Assim, o Centro era uma forma de todos eles terem benefícios de uma empresa, um negócio para geração de receitas. Assim, o lucro que é gerado a partir do segmento lucrativo é devolvido, porque os acionistas reinvestem nos *pueblos* para ajudá-los em tudo o que precisa ser feito para desenvolvê-los, é incluído nos orçamentos do governo tribal. Então, naquela época (o IPCC) era um grande gerador de receita. Mas como as comunidades *pueblo* se diversificaram e criaram seus próprios negócios, não dependem tanto como o eram quando (o IPCC) foi inicialmente desenvolvido (tradução própria).

No momento de sua criação (1976), ainda não havia sido aprovada a lei que permitia que os as comunidades indígenas americanas explorassem a indústria de jogos de azar (aprovada em 1988). Assim, o IPCC constituiu uma das grandes possibilidades para gerar recursos para os governos tribais. O centro disponibilizou ainda para os 19 *pueblos* estruturas completas para educação, administração e possibilidade de desenvolver atividades econômicas (NEW MEXICO PRESS, 1971, tradução própria). Em 1996 o IPCC havia recebido 86.000 visitantes, e esperava atingir o número de 100.000 visitantes nos próximos anos (SUINA, 1996). Atualmente o IPCC é auto-suficiente não recebendo qualquer recurso público. Conta com voluntários não-Índios que trabalham na gestão dos diversos programas do centro, e principalmente na gestão dos seus arquivos.

*So that's an interesting element regarding tourism and economic development: because you have a for-profit businesses, they revenue that they generate supporting the non-profit, which is about culture. And in essence, cultural preservation regarding pueblo culture, it's the Indian Pueblo Cultural Center. Is owned by the nineteen pueblos. So they are all stakeholders in the facility. So, all 19 pueblos are presented to visitors to help educate them. And they have a separate mission in the preservation of the Indian Pueblo Cultural Center. But just the way that it operates, being in the business side, as well as being in a cultural side, and how that whole economy operates. It was planned to be that way. The Cultural Center, when it was created, in I believe it was 1976, that was the way it was developed.*

*And it was tribal leaders at that time, that developed that structure (entrevista 1).*

Então esse é um elemento interessante em matéria de turismo e desenvolvimento econômico: porque você tem um negócio com fins lucrativos, e as receitas que gera apoiam a o segmento sem fins lucrativos, que é relacionado à cultura. E, em essência, a preservação da cultura *pueblo* é o *Indian Pueblo Cultural Center*. É de propriedade dos dezenove *pueblos*. Então, todos eles são stakeholders da instalação. Assim, todos os 19 povoados são lá apresentados aos visitantes para ajudar a educá-los. E eles têm uma missão separada na preservação do *Indian Pueblo Cultural Center*. Mas do jeito que ele atua, estando tanto no lado empresarial, como no lado cultural, e como toda esta economia opera. Foi planejado para ser assim. O Centro Cultural, quando foi criado, eu acredito que foi em 1976, foi esta forma como foi desenvolvido. E foram os líderes tribais na época, que desenvolveram esta instalação (tradução própria).

Conforme apontado pelo entrevistado 1, o IPCC tem uma vertente com fins lucrativos (*Indian Pueblo Marketing Incorporated*), que administra as lojas<sup>123</sup> de arte e artesanato indígenas situadas no interior do IPCC. Esta gera recursos para sustentar a preservação cultural que promove.

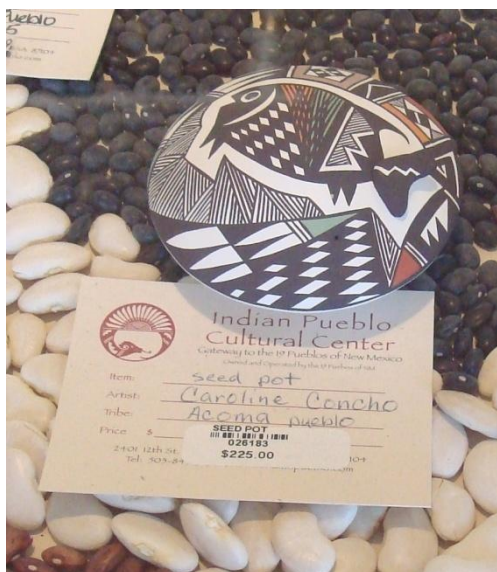
Outras fontes de renda são as salas disponíveis para locação: tanto escritórios como auditórios. Os lucros acumulados no ano são distribuídos entre os 19 governos tribais dos *pueblos* proprietários (SUINA, 1996; pesquisa de campo, 2010).

É pertinente observar (Figura 13) que os artefatos vendidos no IPCC são obras de arte com alto valor de venda, o que significa que a produção cultural material indígena é reconhecida como arte, e não artesanato. E como arte, é expressão de algo em constante transformação. O fato de que os primeiros militantes em favor da proteção da cultura indígena no Novo México teriam sido os artistas plásticos que haviam se instalado na região pode ter gerado esta concepção. Este é um detalhe importante, pois permite compreender o interesse no turismo como forma de gerar divisas para as comunidades tribais: ocorre que o turismo traz compradores potenciais para obras de grande valor agregado – não se trata de artesanato.

---

<sup>123</sup> A loja do IPCC se chama Shumakolowa (libélula- em idioma Zuni), inseto sagrado na cultura *pueblo* pois fala pelos trovões e nuvens para trazer bênçãos para as pessoas.





Cerâmica vendida no IPCC. Valor: U\$\$ 225,00. Observar o tamanho comparado com os grãos de feijão.



Cestaria vendida no IPCC. Valor: U\$\$ 2800,00.



Figura 13: Arte indígena vendida no IPCC.

Fonte: Pesquisa de campo, 2010. Foto própria.

Passados quase 30 anos desde a criação do IPCC, algumas transformações ocorreram. O entrevistado 3 aponta que anos atrás, as palestras eram proferidas por acadêmicos, arqueólogos da UNM, e eram focadas em achados etnográficos. Já atualmente, são os próprios Índios nativos dos *pueblos* que discursam sobre sua cultura, sobre os programas educacionais que desenvolvem em suas comunidades – estes são voltados para as necessidades dos *pueblos*:

*There is been a lot of change in the attitudes of non-Indian people over the 30 years this place has existed. But that's certainly was relevant reason, and*

*it still is today. It's a big change. And one of the relevancies' of it [...] and it was just a pleasant revelation to me to what extent it's working from the pueblos. They are managing to keep indigenous traditions alive, and operational. I mean, not just alive, but operational in their societies. So much of that is been lost in other tribes in this country (entrevista 3).*

Já ocorreram uma série de mudanças nas atitudes de não-Índios ao longo dos 30 anos desde que este lugar existe. E isso certamente foi motivo relevante, e ainda é hoje. É uma grande mudança. E uma das relevâncias [...] e foi apenas uma revelação agradável para mim, (perceber) até que ponto ele (IPCC) está trabalhando a partir dos *pueblos*. Eles estão conseguindo manter viva as tradições indígenas, de forma operacional. Quero dizer, não apenas vivas, mas operacionais em suas sociedades. Muito do que foi perdido em outras tribos no país (tradução própria).

Assim, o IPCC teve um importante papel para educar não-Índios e Índios sobre a cultura nativo-americana, e sobre a importância de sua continuidade. A expansão da atividade turística criou a necessidade das populações tribais contarem sua própria versão da história, e afirmar que constituem uma cultura viva - reagindo contra a visão que se formava de que eram povos remanescentes do passado, em processo de extinção, e por isto se configurariam em atrativos turísticos. Interferir nas 'engrenagens' do turismo que se moldava no Novo México deu sentido para a preservação e expressão da própria identidade cultural, ao mesmo tempo que constituiu uma forma de gerar recursos financeiros para os governos tribais soberanos, que não eram prioridade nos investimentos públicos para o desenvolvimento territorial na época.

### **5.3.1.1 Ações realizadas pelo IPCC**

Uma vez apresentada a história do IPCC, este trabalho desvela um pouco mais sobre as atividades realizadas pelo organismo, buscando compreender qual é o conteúdo implícito nelas: procura-se compreender como o IPCC organiza as informações para os visitantes; como promove a educação para não-Índios.

Dentre as principais atividades do IPCC estão uma série de exposições permanentes e temporárias, que são organizadas ao longo do ano, bem como palestras e *workshops*, conforme disposto a seguir.

*a) Saints of the Pueblos*: exposição inaugurada em 2009 que apresenta 23 *retablos* ilustrando os padroeiros de cada tribo nativo-americana do Novo México, inclusive os de quatro *pueblos* que já não existem mais. Abaixo de cada *retablo* encontra-se o nome do Santo Padroeiro, sua história, o motivo pelo qual foi atribuído à determinado *pueblo*, e uma breve história da missão erguida em sua homenagem (pesquisa de campo, 2010).

*The long and many times difficult relationships between the Pueblo people and our Hispanic and non-Pueblo neighbors provides an opportunity for us to reach out and begin new conversations about who we are, where we have come from and where we are today. It allows us to look at our past and revitalize the ongoing dialogue which will facilitate a deeper understanding of our shared histories (IPCC, 2010).*

As longas e muitas vezes difíceis relações entre os povos *Pueblo* e os nossos vizinhos latino-americanos e indivíduos *não-pueblo* oferece uma oportunidade de transcendermos e começarmos novos diálogos sobre quem somos, de onde viemos e para onde estamos indo hoje. Isso permite-nos olhar para o nosso passado e revitalizar o diálogo permanente que irá facilitar uma compreensão mais profunda de nossas histórias partilhadas (tradução própria).

Esta, que é uma das principais exposições do IPCC, revela a presença do conteúdo da religiosidade, do sincretismo, da influencia católica nos grupos nativos americanos, e a necessidade de expressá-la como parte da narrativa histórica sempre em construção para estes grupos. Quando o turista visita o IPCC, esta é a primeira exposição que vê, e pode compreender que o sincretismo não foi um processo natural ou fácil. A complexidade envolvida na tentativa de conversão, na resistência, e finalmente na convivência das religiões no território do Novo México é transparecida para o visitante (pesquisa de campo, 2010).

*b) Gathering the Clouds: Many Art Forms – One Story:* esta exibição temporária organizada em 2010 apresenta uma coleção de obras de artistas nativos, compartilhando o poder de seu significado. Na terminologia dos pueblos, o ‘encontro de nuvens’ mobiliza os elementos da terra, ar, fogo e água que são sagrados e essenciais para a vida e a arte no universo *pueblo*.

Nesta segunda exposição está novamente a expressão do conteúdo religioso, desta vez moldado na matriz nativo-americana e os valores culturais nela implicados.

*c) Our Land, Our Culture, Our Story:* exposição permanente que apresenta um panorama do universo *pueblo*, mostrando também a diversidade e a particularidade dos artefatos encontrados em cada *pueblo*. Narra a história de emergência e a cosmologia da cultura nativa da cultura *pueblo*. Um mini-anfiteatro apresenta filmes sobre a história de vida e da arte de duas renomadas mulheres: Maria Martinez, oleira de San Ildefonso *Pueblo*, e Pablita Velarde, pintora de Santa Clara. No filme explicam o processo de criação artística, e a impossibilidade de ser dissociada da experiência sagrada (pesquisa de campo, 2010).

Ao contrário das demais, esta exposição está no subsolo do IPCC. Uma vez que sua estrutura arquitetônica é inspirada nos *Kivas* ancestrais, é possível imaginar que o subsolo

representa o espaço mais sagrado, e foi o local escolhido para o *pueblos* contarem sua própria história. Objetos da cultura material de cada *pueblo* são dispostos separadamente permitindo que o visitante compreenda particularidades de cada um dos 19 *pueblos* do Novo México. Ao mesmo tempo que o turista aprende sobre a diversidade, fica instigado a visitar mais de um *pueblo*, pois compreende que não são iguais.

d) *Summer Dances Performance*: o IPCC possui um pátio ao ar livre, um espaço de dança onde, durante o verão, são apresentadas belas danças nativas semelhantes às realizadas nas comunidades tribais. A cada semana, um grupo de dançarinos de *pueblos* diferentes reveza-se nas performances. É necessário pagar uma taxa de U\$\$ 10,00 para assistir às danças em horários programados nos fins de semana. Para os visitantes que eventualmente não têm a oportunidade de visitar o *pueblo* em um dos dias de suas festividades (período em que as danças sagradas são executadas), observar a dança no IPCC é uma opção para não deixar de vivenciar esta dimensão da cultura nativa. No entanto, as danças aqui apresentadas são diferentes, conforme explica o entrevistado 1:

*The Indian Pueblo Cultural Center here in Albuquerque they have dance performances. Those performances are modified and are different in ways than what you would see in the tribal community. They are modified and adjusted so it meets the purpose for which it is being performed. The movements, the songs, they are modified likely respect for the tradition and for the culture. That meaning that it presents in the community where it's being performed, certain things are done for certain reasons. And our performance often seen externally somewhere away from the community you'll have people clapping, and want to take pictures, but in the tribal community it's inappropriate to do that. (entrevista 1)*

O *Indian Pueblo Cultural Center* aqui em Albuquerque têm espetáculos de dança. Essas performances são modificadas e são diferentes das que você veria na comunidade tribal. Elas são modificadas e ajustadas de forma que cumpram a finalidade para a qual estão sendo executadas. Os movimentos, as músicas, elas são modificadas em respeito à tradição e à cultura. Isso significa que, quando apresentadas na comunidade, certas coisas são feitas por certas razões (sagradas). E na nossa apresentação externa, em algum lugar afastado, você verá observadores batendo palmas, querendo tirar fotos, mas na comunidade tribal é inapropriado para fazer isso (tradução própria)

As danças sagradas são modificadas quando apresentadas fora do contexto tribal para os turistas: o conteúdo sagrado que não pode ser realizado fora do contexto ritualístico é retirado da apresentação. Assim, é oferecida a possibilidade de que os turistas façam fotografias. Outra particularidade é que o tocador de tambor explica para o público a temática de cada dança, como a Dança do Búfalo que invoca coragem e sucesso nas caçadas; a Dança

da Águia, que é uma homenagem ao grande mensageiro simbólico que coloca em contato deidades dos povos do céu com os povos da terra; a Dança do Milho, para obtenção de fertilidade e farta colheita; Dança da Borboleta, que representa os estágios de transformação da vida. A presença de crianças é sempre encantadora nas apresentações (notas de campo, 2010).

Ainda que através de um olhar moldado fora do contexto Nativo-Americano, ficou evidente a grande diferença entre as danças apresentadas no IPCC, e aquelas apresentadas nas comunidades tribais. Estas últimas são praticadas com maior engajamento, com maior concentração e compromisso dos membros tribais – é uma oração. São belíssimas as danças no IPCC, no entanto, fica bem evidente que a retirada do conteúdo sagrado muda o o sentido da dança para os dançarinos, mudando também a percepção que curiosos visitantes têm sobre a cultura *pueblo*. O fato de que fotografar é permitido acaba por banalizar a dança, efeito semelhante ao descrito quanto à Capela de Loretto no capítulo anterior.





Prédio do Indian Pueblo Cultural Center



Apresentação de danças da cultura pueblo no IPCC.

Figura 14: Indian Pueblo Cultural Center

Fonte: pesquisa de campo 2010. Fotos próprias.

Além do espaço disponibilizado para exposições permanentes, temporárias, e performances, o IPCC aloja o *Institute for Indian Studies*, cujo objetivo é de planejar e dirigir programas educacionais e projetos de pesquisa relacionados aos *pueblos*, bem como definir uma agenda de pesquisa sobre a cultura nativa do Novo México. Este instituto organiza a Livraria e o Acervo Documental, disponibilizando publicações, documentos, artigos acadêmicos e jornais para pesquisa sobre a cultura *pueblo*, bem como gravações de entrevistas e palestras, slides, fotografias antigas e contemporâneas. Todo o acervo só pode ser consultado *in loco*.

O IPCC oferece gratuitamente palestras regulares de autores, escritores, artistas e educadores indígenas que são abertas ao público. Além disto, disponibiliza material didático para professores da educação fundamental que pretendem introduzir a cultura *pueblo* no conteúdo programático:

*It seem to be seen that same transition 30 years again were Native People are taking charge of their own culture heritage and making decisions about what's private tribal information, what sacred tribal information. And what can be accessible by other people. You can call it restrictions, you can call it censorship, you can call it whatever you like[...] but it's another transition that I've discovered and it's fairly new (entrevista 3).*

Parece que nesta mesma transição após 30 anos, os povos nativos estão assumindo o controle de sua própria herança cultural, e tomam decisões sobre o que é informação tribal privada, o que é informação sagrada para as tribos. E o que pode ser acessado por outras pessoas. Você pode chamar isto de restrições, você pode chamar de censura, você pode chamar do que quiser, [...] mas é outra transição bastante recente que eu descobri (tradução própria)

Conforme visto, parte das atividades do IPCC é desenvolvida em relação à presença das diversas religiões no Novo México, seja no sentido de informar sobre valores religiosos nativos, ou sobre os processos de sincretismo e as dinâmicas de poder e resistência entre as religiões católica e nativa.

De toda forma, a constituição do IPCC pelos 19 *pueblos* do Novo México foi um divisor de águas na forma como as comunidades indígenas passaram a relacionar-se com não Índios, seja através do turismo, ou de outras formas de interação. Conforme será apresentado a seguir, toda a preocupação em educar o turista para compreender a cultura *pueblo* irá permear outros organismos de gestão do turismo.

### 5.3.2 O Departamento de Turismo do Novo México

Ainda no ano de 1935 o desenvolvimento do turismo no estado apontou para a necessidade de criação de um organismo de gestão pública da atividade. Neste ano foi criado o *New Mexico Tourist Bureau*, administrado pelo Departamento Estadual de Trânsito com recursos gerados pelos impostos sobre combustíveis. Em 1959 este *Bureau* foi transformado na Divisão de Turismo, configurando-se como componente do Departamento de Desenvolvimento do Novo México. Em 1991 o estado legislou em favor da separação entre o planejamento do turismo e do desenvolvimento econômico do estado, criando o *New Mexico Department of Tourism*.

O Departamento de Turismo do Novo México (*New Mexico Tourism Department - NMTD*) passou a ser a instituição pública da esfera estadual responsável pela gestão do turismo nos últimos 20 anos, e tem a missão de:

*The mission of the New Mexico Tourism Department is to market New Mexico as an enchanting visitor destination to the world by encouraging New Mexicans to spend their vacation time in New Mexico; attracting domestic and international visitors to New Mexico; and encouraging all visitors to extend their stays in New Mexico (NMTD, 2010).*

Vender o Novo México para o mundo como um destino turístico encantador, encorajando os novo-mexicanos a passarem férias no Novo México; atraindo visitantes domésticos e internacionais; e encorajando todos os visitantes a ampliarem sua estadia no Novo México.

O *slogan* adotado pelo NMTD para o estado é: *LAND OF ENCHANTMENT* – Terra de Encantamento. De acordo com o Plano Turístico vigente entre 2005-2010, três são as metas do Departamento de Turismo: 1) trabalhar em parceria com a indústria de turismo do Novo México; 2) ser responsável e passível de auditoria pelas instituições legislativas, executivas e pela sociedade civil, ao passo que fomenta a indústria turística e amplia as receitas geradas; 3) ter papel ativo para melhorar a experiência turística para o visitante (os objetivos definidos para atingir cada meta podem ser encontrados no Anexo 1).

A estrutura do Departamento de Turismo é composta por: uma divisão administrativa que foi criada em 1995; uma divisão de propaganda; divisão de marketing e promoção; *New Mexico Magazine* (estas três últimas foram expandidas em 1995); divisão de serviços de vídeo; divisão de desenvolvimento turístico; divisão de esportes; e divisão de informação ao público. Em 2001 o programa estadual de controle do lixo foi incorporado ao Departamento de Turismo.



a) A divisão administrativa congrega uma comissão de turismo com finalidade de orientar o departamento em suas políticas públicas. Os sete membros indicados para compor a comissão de turismo são responsáveis por aprovar e atualizar anualmente o Plano de Turismo vigente por períodos de cinco anos para o Estado. Além da comissão de turismo, esta divisão é composta por um departamento de recursos humanos, e uma diretoria geral e financeira (integradas) cujas atribuições são: preparar orçamentos, folhas de pagamento, relatórios, acompanhar processos institucionais, gerir sistemas de informação e de gestão interna.

b) A divisão de desenvolvimento turístico trabalha para prover novos produtos turísticos e experiências de viagem para os visitantes, bem como levantar e disponibilizar recursos financeiros para as comunidades do Novo México através de programas de cooperação com as comunidades locais, governos locais e tribais, organizações indígenas, e profissionais da indústria turística. Seus dois principais programas de fomento são o “Marketing Cooperativo” e o “Novo México Limpo e Bonito.” Este último tem objetivo de envolver indivíduos para ampliarem sua responsabilidade pelo meio ambiente, atendendo à necessidade de cuidar do lixo produzido por causa das inúmeras festividades periódicas que atraem turistas para as diversas comunidades (NMTD, 2010).

c) A divisão de marketing e promoção tem o objetivo de fazer com que o NMTD participe nas atividades chave de promoção do turismo na América do Norte através de exposições nacionais e internacionais, e encontros de turismo. Esta divisão trabalha ainda em conjunto com entidades comunitárias de turismo presentes no Estado (como os centros de visitantes nos territórios tribais) para coordenar sua inserção nas atividades de promoção do turismo no Estado, fornecendo também dados estatísticos para entidades de turismo comunitário e o público em geral. Também orienta a visita de escritores, produtores de imagens, jornalistas, agentes de turismo e operadores em suas incursões no Novo México.

*In addition to providing information to the public through print media outlets via press releases, feature stories and interviews, the public information office is charged with developing speeches and presentations for the department; updating the Web site on a near-daily basis; developing a media relations system and database, including electronic, targeting media contacts; and coordinating with the media relations manager on joint promotional efforts. For more information on how your non-profit operation, organization or upcoming event can benefit from the services offered by the communications department contact the department (NMTD, 2010).*

Além de fornecer informações ao público através de meios de comunicação impressa e de *press releases*, reportagens e entrevistas, o gabinete de

informação pública é responsável por desenvolver palestras e apresentações para o departamento, a atualização do site em uma base quase diária, o desenvolvimento de um sistema de relações de mídia, e um banco de dados, inclusive eletrônico, visando contatos com a mídia, e em coordenação com o gerente de relações midiáticas realizar esforços conjuntos de promoção. Para obter mais informações sobre como sua organização sem fins lucrativos, empresa ou evento futuro pode se beneficiar dos serviços oferecidos pelo departamento de comunicação entrar em contato [...] (tradução própria).

d) A *New Mexico Magazine* é a revista mensal mais antiga do estado, cujo público alvo são os indivíduos que “amam a terra de encantamento” (NM MAGAZINE, 2011; tradução própria). Oferece uma variedade de vívidas notícias e comentários sobre sua história, sua arte, viagens, culinária, e aspectos da vida no Novo México. Todas as edições incluem um calendário contendo os próximos eventos culturais, e sugestões de viagem. É interessante observar que a revista é uma divisão do Departamento de Turismo, e cumpre o papel de promover o estado do Novo México para seus próprios moradores, para que eles próprios conheçam a riqueza histórica do lugar em que vivem. Isto pode estar relacionado com o fato de que a partir do pós-guerra a imigração de ‘Anglos’ para o estado foi intensa, criando contexto propício para o consumo turístico<sup>124</sup> do território a partir das informações disponibilizadas na revista.

O maior programa do NMTD é o *New Mexico Indian Tourism Program*. Criado legislativamente em 1992 pela divisão de desenvolvimento turístico, este programa foi implementado com a ajuda do *New Mexico Indian Tourism Association*. Inicialmente constituiu-se o *Indian Tourism Desk* que estabelecia um canal de comunicação direto com as comunidades e governos tribais.

*And after that, legislatively they created the Indian Tourism Program and an individual dedicated to work with tribes regarding tourism issues. I am actually the forth individual in this position and we are pointed by the governor. So each administration that comes in appoints this position. So, in essence we're exempt, we serve at the pleasure of the governor (entrevista 1).*

E depois disto, criaram legislativamente o Programa de Turismo Indígena com uma pessoa dedicada exclusivamente para trabalhar junto às tribos no que se refere à turismo. Eu sou a quarta pessoa nesta posição e nós somos indicados pelo governador. Assim, cada nova administração indica este cargo. Em essência nós servimos ao governador (tradução própria).

A missão do Programa de Turismo Indígena do Novo México é de auxiliar o

---

<sup>124</sup> Conceito apresentado por Phillips e Steiner, 1999.

desenvolvimento e a promoção do turismo indígena na qualidade e na forma desejada pelos líderes tribais de cada pueblo, através de consultas significativas às tribos do Novo México. Uma das ações prioritárias é a mobilização de parcerias. Atualmente são parceiros do programa: as 22 tribos do Novo México, organizações indígenas, agências estaduais (como *Indian Affairs Department, Cultural Affairs Department e State Parks*), câmaras de comércio, agências federais, e tribos de outros estados. Os projetos contínuos no escopo do Programa de Turismo Indígena são: *Native New México Guide*, cujo objetivo é de promover os eventos indígenas como mercados, festivais, e o *Pow-Wow*<sup>125</sup>; Projeto de Autenticidade da Arte e Artesanato Nativo; e a manutenção da página nativo-americana no site do Departamento de Turismo do Novo México.

O programa providencia ainda assistência às tribos e organizações indígenas para desenvolverem seus produtos turísticos, estratégias de promoção, e amplitude que garantam a inserção equitativa de Nativos Americanos na indústria turística. (ANNUAL NEW MEXICO INFRASTRUCTURE FINANCE CONFERENCE, 2008; tradução própria).

Para tanto as comunidades tribais são indagadas sobre como desejam ser especificamente promovidas. E isto pode mudar a cada ano (de acordo com cada novo governo tribal). Existem linhas mestras que as tribos definem para o Programa de Turismo Indígena, e na maioria das vezes eles “gentilmente solicitam que divulguemos suas empresas: postos de gasolina, lojas de conveniência, cassinos, campos de golfe e hotéis” (entrevista 1, tradução própria). Quanto aos aspectos culturais, alguns *pueblos* definem a forma como querem promover seus dias de Festa do Padroeiro, ou outras datas em que as danças sagradas são abertas ao público:

*This becomes important simply for the fact that non-Indian visitors .... We have to communicate to them that they are viewing, and they are experiencing our living people. Living culture. Living traditions. And what they are viewing in most cases, or I would say, in all cases, it's not done as a show or performance, when it's done in a tribal community. (entrevista 1)*

Isto se torna importante simplesmente pelo fato de que visitantes não-Índios... nós temos que comunicá-los de que aquilo que estão vendo e vivenciando é nossa gente viva. Cultura viva. Tradições vivas. E o que estão vendo, na maioria dos casos, aliás, em todos os casos, não é uma performance ou um show quando ocorre dentro da comunidade tribal

---

125 *Pow Wow* é um encontro anual de todas as nações do *Indian Country*, organizado pelo *Gathering of Nations*. “*The Gathering of Nations is a Native American Indian non-profit organization founded in 1983 to promote Native American, American Indian (indigenous) culture & tradition, and dispel stereotypes created about Native American Indian and indigenous people*” (<http://www.gatheringofnations.com/>).

(tradução própria).

O entrevistado 1 ainda explica que a decisão sobre a possibilidade de receber visitantes nos pueblos é relativamente simples: é realizada pelo líder tribal em conjunto com o líder religioso no período de determinado evento tribal. Realizam reuniões na comunidade para tratar de diferentes aspectos, e são quem efetivamente detém o poder de decisão atualmente.

*And they determine: 'ok, for this year for this particular occasion, we are not allowing any visitors into the community'. Are you familiar with shalacko? At Zuni Pueblo? The religious dances. And throughout time, they allowed non-Indians to watch. You would never probably see that in another pueblo community. In most cases other communities when they are having those kind of dances restrict or forbid other non-pueblo visitors from coming in and watching. So you maybe pueblo, but if you are not from that community, you may not be able to view. So those are certain times at the year when they close their community and it could be they close their community to all non tribal members, or just to non-Indians, or to anybody basically. But that decision is made internally, and diverse, and it varies from each tribal community itself. (entrevista 1)*

E eles determinam: 'ok, para este ano nesta ocasião particular nós não permitiremos visitantes na comunidade'. Você conhece 'Shalaco'? No Pueblo Zuni? As danças religiosas. Durante algum tempo eles permitiram não-índios a assistir. Você provavelmente não veria isto em outro pueblo. Na maioria das outras comunidades quando eles estão realizando este tipo de danças, são restritas ou proibidas para outros visitantes não-pueblos. Então vc pode até ser *pueblo*, mas se não pertencer àquela comunidade não será permitido a ver. Estes são períodos do ano que eles fecham a comunidade, e pode ser para todos membros não-tribais, ou apenas para não-Índios, ou para qualquer um, basicamente. Mas esta decisão é feita internamente, e de formas diferentes, e varia em cada comunidade tribal (tradução própria).

O *pueblo* fecha para visitação quando são realizadas atividades exclusivas para membros tribais que são relacionadas às práticas de cunho religioso, e cerimônias de funeral de um membro tribal. Quando isto ocorre, não-índios são proibidos de adentrar o território do *pueblo*. Estas datas de fechamento são móveis.  s vezes os visitantes ficam desapontados, e isto precisa ser explicado com muito tato – como receber adequadamente o turista, e ao mesmo tempo explicar tantas restri es e proibi es? Muitos turistas vem da Europa, viajaram longas distâncias, e o pueblo diz: “nós declinamos do lucro, do rendimento porque nossa cultura e nossas tradi es são mais importantes. Em qualquer tempo nós estamos abertos aos visitantes que chegam à nossa comunidade, mas neste momento, não.” (entrevistado 1, tradu o própria). Então, o NMTD tenta trabalhar junto às tribos para comunicar as datas de fechamento com antecedência.

Diante da soberania tribal, cabe ao NMTD comunicar tais restrições aos turistas. Isto facilita a compreensão sobre as proibições de visitação, e faz com que os turistas não tenham uma má impressão sobre o Novo México, deixando de querer visitá-lo. O entrevistado 1 aponta que à vezes é difícil comunicar isto aos turistas, pois eles argumentam que pagaram para visitar o *pueblo*, e querem tirar fotografias, e querem interagir com os nativos, e às vezes chegam a ser intrometidos, ou desrespeitosos, queixando-se ao NMTD. E eles simplesmente decidem entrar no *pueblo*:

*Sometimes people are respectful and they understand but sometimes people don't know this understanding and they are used to westernized ways of behaving. And that it's all about THEM. And not US. And that's another community element. That tribal communities all over poses: It's about US as a people, rather than ME.[...] But regarding to closing the community for whatever reason, sometimes it takes a comparison when an individual that maybe Catholic or Baptist maybe have goes to church. How would they like a visitor going into their ceremony taking pictures, interrupting, walking up to the front of the church during the activities going on, talking loudly, stepping in front of other people. Just behaving inappropriately. They wouldn't find it very appropriate. So, it's when you put it in a context in which they can understand they can understand themselves. It's just an understanding that needs to be communicated to them. Often we try to do that before they go to the community. But the communities have received enough visitors over time, where they've understand that they have to educate the visitors on what is appropriate, and what is not appropriate before a tour takes place. As well as being willing to hear what the question is, even if it is inappropriate, even if it is a question that tour guides and people from the community have a chance to educate and correct visitors on a misperception. Or misconception in terms of their communities themselves. Cause each of our 19 pueblos are different. Some speak different languages. They dress slightly different, the dances are different. But for the most part not everybody understands that. (entrevista 1)*

Às vezes as pessoas são respeitosas e entendem, mas às vezes não entendem, e estão habituadas aos comportamentos ocidentais. Ou seja, é sobre ‘ELES’, e não ‘NÓS’. E este é outro elemento da comunidade que as comunidades tribais todas possuem: diz respeito a ‘NÓS’, e não ‘EU’. Mas com relação ao fechamento da comunidade, seja qual for a razão, às vezes comparo com um indivíduo católico, ou batista que vai a igreja. Como soaria se um visitante fosse na sua cerimônia e tirasse fotos, interrompesse, andasse na frente do altar durante as atividades, falasse alto, passasse na frente de outros? Comportasse-se de forma inapropriada? Ninguém acharia isto apropriado. Então, é quando precisa colocar no contexto em que a pessoa pode compreender a si mesma. É uma compreensão que precisa ser comunicada. Nós (NMTD) tentamos fazer isto antes que eles vão à comunidade. Mas as comunidades receberam suficientemente visitantes ao longo do tempo, e entendem que precisam educar os visitantes sobre o que é apropriado, e o que não é antes de um tour ocorrer. E também estar querendo ouvir quais são as perguntas, mesmo que sejam inapropriadas, mesmo assim os guias turísticos e pessoas da comunidade têm a chance de educar e corrigir os visitantes em uma percepção errada. Ou concepção errada em termos de suas

comunidades. Porque cada um dos 19 pueblos é diferente. Alguns falam outros idiomas. Vestem-se de forma diferente. E nem todos compreendem isto (tradução própria).

Se por um lado as comunidades tribais toleram o comportamento inadequado dos turistas, por outro procuram sempre uma forma de educá-los, construindo formas mais respeitadas de diálogo. Vai ficando claro que o NMTD tem papel um fundamental de facilitar, em conjunto com os pueblos, a dissolução das consequências negativas do turismo (as estradas ficam mais congestionadas, indivíduos invadem e caminham em territórios indígenas sem permissão, tiram fotografias de cerimônias para divulgação inapropriada), fornecendo antecipadamente informações que amparem os desejos dos *pueblos* quanto ao desenvolvimento do turismo em seus territórios, e que, ao mesmo tempo, facilitem a vivência cultural, sem comprometer a imagem de destino turístico do estado.

Quando uma comunidade tribal está lidando com o desenvolvimento turístico, outra questão central na qual o NMTD auxilia diz respeito à permissão ou proibição de fotografia nos *pueblos* – este é um assunto crítico, assim como é a filmagem nos territórios indígenas (entrevista 1, pesquisa de campo). Atualmente é proibido o registro de qualquer cerimonial religioso. Isto se deve ao fato de que ao longo do tempo existiram (e ainda existem) inúmeros exemplos em que os cerimoniais foram replicados em contextos não sagrados. As imagens foram vendidas, e os *pueblos* ficaram perplexos com o fato de seus rituais estarem gerando lucros para não-Índios. Muitos visitantes até hoje tentam burlar as regras de visitação:

*But this is another thread, if you will, that tribal communities have to be aware of. And the facts that ‘do we share any more?’...or that could come a point on time that pueblo communities, tribal leader say: ‘we can’t have this any more’, the non-Indian world is replicating what we hold sacred. [...] Is there any intellectual property, rights that we have as tribal communities, regarding our songs, regarding our dances, our religion, our costume we wear for this purposes, that are being infringed upon. It could come to a point were tribal communities say: ‘no, no more. Only tribal members from our community are allowed in’. And there is people, friends that are non-indian, that respect the culture and the tradition and enjoy viewing them during our feast days, where we invite all of the communities to come and celebrate with us. The Patron Saint as well as our traditional culture. But it’s possible. It is possible that could come(entrevista 1; grifo próprio).*

Esta é uma outra ameaça, se vc preferir assim, que as comunidades tribais devem estar atentas. E o fato de que ‘será que queremos dividir mais?’... isto pode chegar a um ponto em que os *pueblos*, os líderes tribais digam: ‘nós não suportamos mais isto’, **o mundo não-Índio está replicando aquilo que guardamos como sagrado**. Estão disponíveis formas de propriedade intelectual, direitos que temos como comunidades tribais em relação aos

nossos cantos, nossas danças, nossa religião, nossos hábitos, a indumentária que utilizamos para estes propósitos, e que estão sendo infringidos. Pode chegar a um ponto em que as comunidades tribais digam: ‘não mais. Somente membros tribais podem adentrar o *pueblo*’. E existem pessoas, amigos que não são Índios, que respeitam a cultura e a tradição e gostam de vê-las durante nossos festivais, quando convidamos todas as comunidades a vir e celebrar conosco. A Festa do Padroeiro, e também nossa cultura tradicional. Mas é possível. Isto pode ocorrer (tradução própria).

Fica claro que os *pueblos* vivenciam a necessidade de estabelecer o delicado equilíbrio entre proibir ou permitir a atividade turística que desrespeita suas tradições. Consideram ao mesmo tempo que muitas das formas de interação com não-Índios são positivas, respeitadas, e desejadas. E que na verdade é impossível conceber as comunidades tribais isentas da interação com outros grupos sociais nos dias de hoje, e mesmo no passado. Diante deste complexo equilíbrio, mais uma vez cabe o NMTD expressar o risco de fechamento, conscientizando o turista da importância de respeitar a etiqueta de visitação definida pelos *pueblos* para que esta vivência seja sempre permitida para futuros visitantes.

Para isto, as comunidades tribais entendem que a melhor forma de relacionar-se com os aspectos positivos e negativos do turismo reside na possibilidade de educar o visitante sobre sua cultura e religião, sobre seus modos de vida, sobre sua história. O entrevistado 1 explica finalmente o papel do NMTD no que se refere à gestão do turismo diante dos desafios apresentados até então:

*Manage tourism is a way to combat and to facilitate and open dialogue with visitors on a tribal communities terms. Building a visitors center /community center / cultural center, possibly still on the reservation, BUT maybe away from the tribal community. The pueblo from Jemez is a great example regarding this. Their visitor center is in partnership with the Bureau of Land Management. And it is on the northern part of their reservation, not in their community, because historically they had problems with visitors just coming into their pueblo community and walking on their street. So now they have a place were they can welcome visitors. A managed place were they can educate and develop guided tours in the area, trough areas that have been in essence approved by tribal leadership and religious leaders. And it also has provided a place for artisans who make pottery and other arts and crafts to sell. So they’ve pulled visitors away from their community but still educating them about their community in a way that allows in a most control. So it can be done. It just takes a clear planning, involvement from the community in what their concerns are in having that open dialogue (entrevista 1).*

Administrar o turismo   uma forma de combater e facilitar um diálogo aberto com visitantes nos termos propostos pela comunidade tribal. Construir um centro de visitantes / centro comunitário / centro cultural, talvez até dentro da reserva. Mas talvez distante da comunidade tribal. O *pueblo* de Jemez é um bom exemplo disto. Seu centro de visitantes foi

construído em parceria com o *Bureau of Land Management*<sup>126</sup>. Está localizado na porção norte da reserva, e não na comunidade, porque historicamente tiveram problemas com visitantes simplesmente chegando na sua comunidade e caminhando em suas ruas. Então, agora eles tem um espaço onde podem receber visitantes. Um espaço administrado onde podem educar e desenvolver passeios guiados nas áreas específicas aprovadas pela liderança tribal e religiosa. Isto também ofereceu um lugar para artesãos que fazem cerâmica e outras artes e artesanatos venderem-nas. O que fizeram foi distanciar os visitantes de sua comunidade, mas manter a possibilidade de educá-los de uma forma que permita maior controle. Então, é o que pode ser feito. Mas exige planejamento, **envolvimento da comunidade no que se refere às suas preocupações sobre o estabelecimento deste diálogo aberto** (tradução própria, grifo próprio).

Fica evidente que as comunidades tribais são uma cultura viva e querem ser entendidas assim. Desejam o turismo, mas enfrentam uma série de dilemas especialmente no que concerne o respeito e a preservação de sua religião tradicional. Acabam definindo uma série de regras de visitação e articulando o apoio do departamento de turismo no intuito de melhor educar os visitantes para que compreendam as possibilidades e limitações na visitação aos *pueblos*. A imersão que este trabalho realiza neste momento é de compreender como o NMTD utiliza alguns de seus instrumentos de comunicação para lidar com os desafios a que se propõe relativos ao turismo indígena.

### 5.3.2.1 Informações organizadas pelo NMTD

Uma das principais ferramentas para educar os visitantes e prepará-los antecipadamente para a visita aos *pueblos*, comunicar as restrições de visitação, bem como informar sobre o calendário de celebrações religiosas e etiqueta é o web-site do NMTD.

*Travelers continue to get an increasing amount of their information from travel websites, with visitor sessions on the Tourism Department site continuing to increase (NMTD quarterly report 2010).*

Viajantes continuam a coletar crescente quantidade de informação dos *websites* de viagem, e o número de visitantes ao site do NMTD continua a aumentar (tradução própria).

Verificar as informações que o site disponibiliza (qualidade, organização e natureza delas) é uma forma de entender como a densidade religiosa do Novo México é capturada pelo

---

<sup>126</sup> O *Bureau of Land Management* é uma Instituição Pública Federal, cuja instância estadual no Novo México: “cares for 13.4 million acres of public lands plus 26 million acres of federal oil, natural gas, and minerals. These lands contain nationally significant energy and mineral resources, a great variety of wildlife, and an abundance of recreational opportunities” (<http://www.blm.gov/nm>).



departamento, e traduzida para o visitante. O site do NMTD é dividido em 3 partes: *native american; hispanic; western*. Interessante que a divisão principal do site seja por grupos sociais que se encontraram no Novo México. *Western* (Oeste) é a nomenclatura para a região que traduz o olhar do leste, ou seja, anglo-americano. O site é atualizado diariamente, apresenta muitas imagens, calendários de eventos contendo todos os festivais programados para o ano, informações precisas sobre a história do Novo México ilustradas com linhas do tempo relativas à Guerra Civil Americana, à ocupação Hispânica, a ocupação Nativo-Americana, à *Santa Fe Trail*, e à legitimação do território como Estado Americano.

Além da preocupação em fornecer dados históricos completos, e transparecer as diversas perspectivas sobre a própria história do estado, este importante instrumento de comunicação com o turista também apresenta *links* para todos os centros culturais e museus (tabela abaixo), para outras agências estaduais; e para projetos do NMTD. Desta forma, o *site* é uma ferramenta que facilita a obtenção de uma ampla variedade de informações sobre o Novo México, que efetivamente ajudam o turista a compreender o complexo contexto que estará visitando. Isto certamente está vinculado ao objetivo do NMTD de otimizar a experiência turística no Novo México.

Tabela 5: links encontrados no site do NMTD.

Links para museus e centros de visitantes	Links para instituições religiosas e espiritualistas	Links para instituições em outras categorias
A:Shiwi A:Wan Museum & Heritage Center Acoma Tourist & Visitation Center Chaco Culture National Historical Park Deming Luna Mimbres Museum Geronimo Springs Museum Gila Visitor Center Indian Arts Research Center at the School of American Research Indian Pueblo Cultural Center Mescalero Apache Cultural Center Museum Museum of Contemporary Native Arts Museum of Indian Arts & Culture/Laboratory of Anthropology Navajo National Museum (Window Rock, AZ) Palace of the Governors Poeh Cultural Center Red Rock Museum San Ildefonso Pueblo Museum Walatowa Visitor Center Wheelwright Museum of the American Indian	Churches Chapels New Age Retreats Psychics Ufo Theorists Monasteries	<a href="#">Accommodations</a> <a href="#">Entertainment and Performances</a> <a href="#">Sporting Clubs and Associations or Teams</a> <a href="#">Event Planners</a> <a href="#">Arts and Fine Arts</a> <a href="#">Gaming</a> <a href="#">Outdoor Recreation</a> <a href="#">Travel Industry</a> <a href="#">Education</a> <a href="#">Restaurants</a> <a href="#">Health</a> <a href="#">Shopping</a> <a href="#">Youth or Children</a> <a href="#">Chamber of Commerce &amp; Visitors Centers</a> <a href="#">Food and Drink</a>

Fonte: NMTD. Elaboração Própria.

A tabela acima reflete a quantidade e o detalhismo nas informações contidas no site, que acaba sendo interessante não apenas para turistas, mas também, escritores, artistas, pesquisadores e empreendedores interessados nos relatórios que são disponibilizados. Para estes últimos, o NMTD disponibiliza uma longa lista de *press releases*, e diversos relatórios sobre a atividade turística no estado:

a) Estatísticas turísticas: relatórios sobre as receitas quadrimestrais de hospedagens, por condado e por município; estatísticas dos centros de visitantes; resultados de *surveys* realizadas nos centros de informação turística; relatórios de estudos de impacto econômico do turismo.

b) Achados de pesquisas: resultados de pesquisas continuadas realizadas tanto pelo NMTD (*surveys* e grupos focais), e resumos dos resultados de estudos realizados por outros organismos de pesquisa do estado e da nação.

c) *Links* para bases de dados: associação de viagens dos Estados Unidos; Escritório Federal da Indústria de Turismo; Bureau de negócios e pesquisas econômicas da Universidade do Novo México; Aeroporto de Albuquerque.

Tudo isto vai mostrando que o NMTD é um organismo que centraliza uma ampla variedade de informações para os diversos públicos interessados na atividade turística, tanto instrumentalizando pequenos empreendedores, comunidades tribais e grandes empreendedores para o planejamento de suas atividades, como fornecendo informações completas para os visitantes.

Finalmente é realizada agora uma imersão no conteúdo que o NMTD disponibiliza nesta ferramenta de comunicação para traduzir a densidade religiosa do território para o visitante. De acordo com os três grandes blocos: *Native America*, *Hispanic* e *Western*, direciona-se o olhar que o turista pretende lançar sobre o Novo México. Cada um destes blocos é subdividido em imperativos: *experience*, *learn*, *enjoy*, *explore*, *play*, *stay*, *look* (vivencie, aprenda, aproveite, explore, jogue, fique, veja). Estes imperativos apresentam conteúdos diversos com textos explicativos e fotos constantemente atualizadas.

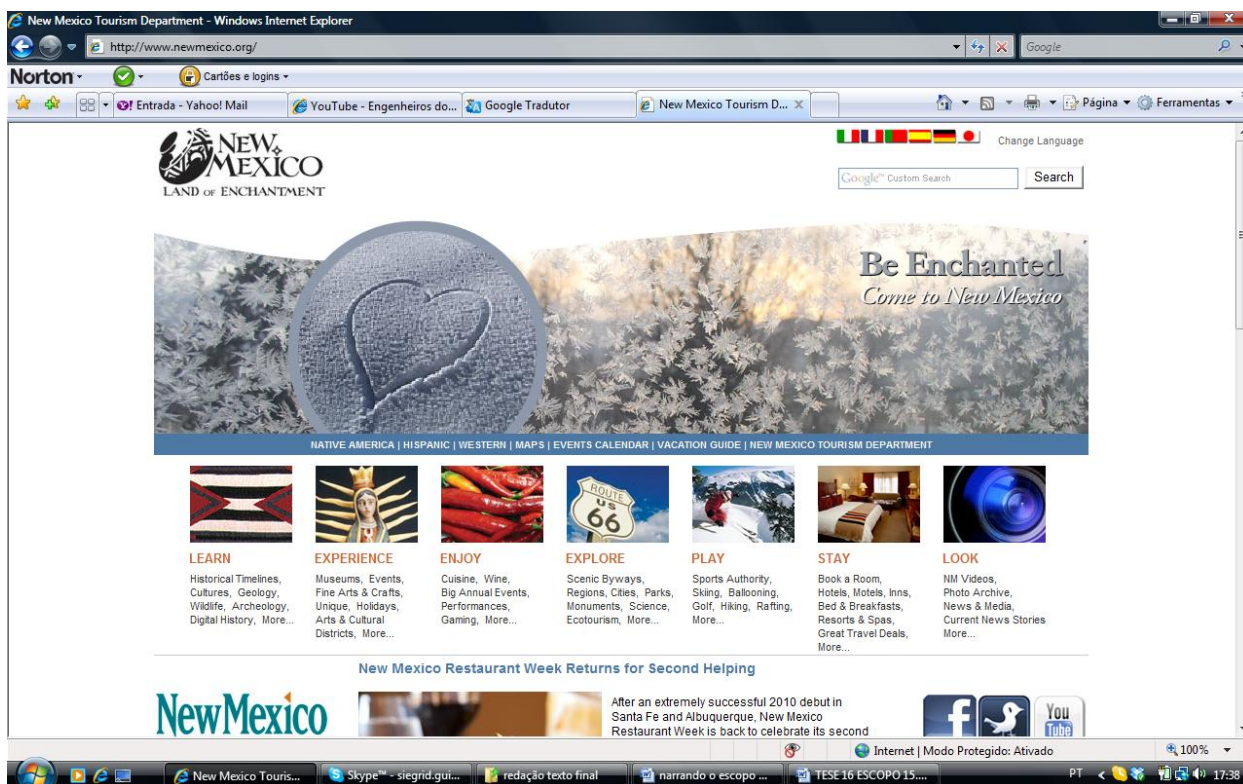


Figura 15: Exemplo do site do NMTD registrado em fevereiro de 2011.

Fonte: WWW.newmexico.org/

Sob o grande conjunto de informações denominado *Native America* encontra-se a seguinte explicação:

*The mystique of New Mexico's Twenty-two American Indian tribes, pueblos and nations is extremely powerful. The Navajo, Apache and Pueblo cultures all call Native New Mexico home. Their unique languages, colorful dances, distinct arts and crafts, and cultural stories and traditions have been passed down through the generations and are intrinsic to the Land of Enchantment. The spiritual roots that sustain the state's American Indian people connect them to the earth and sky, to wind and water, to sun and moon, and to their ancestors. They are a prominent part of New Mexico's rich cultural history. Read more about American Indian history in New Mexico [...] But there is more than just earth and sky to enjoy. New Mexico's tribes offer a variety of visitor activities for your New Mexico vacation. From world-class gaming casinos to concerts and traditional Indian dances, from golf and outdoor activities to museums, and from art markets to feast days, Native New Mexico has something for everybody to enjoy and experience (NMTD, 2010).*

A mística das vinte e duas tribos indígenas norte-americanas do Novo México, povoados e nações é extremamente poderosa. As culturas Navajo, Apache, *Pueblo*, todas encontram um lar no Novo México. Seus idiomas originais, danças coloridas, artes e artefatos distintos, e as histórias e

tradições culturais têm sido transmitidas através das gerações e são intrínsecas à terra do encantamento. **As raízes espirituais que sustentam indígenas americanos no estado conectam-nos com a terra e o céu, com o vento e a água, o sol e a lua, e aos seus antepassados.** Eles são uma parte importante da rica história cultural do Novo México. Leia mais sobre a história do Índio Americano do Novo México [...] Mas há mais do que apenas a terra e o céu para desfrutar. As tribos do Novo México oferecem uma variedade de atividades aos visitantes em férias no Novo México. De cassinos de classe mundial até concertos e danças tradicionais indígenas, do golfe e atividades ao ar livre até museus, e dos mercados de arte até os dias de festa, os nativos do Novo México tem algo para que todos apreciem a experiência (tradução própria).

Fica evidente como toda a cultura nativo-americana é parte da concepção de turismo no Novo México, e que uma das dimensões bastante evidentes, e explicitada logo no texto introdutório, é a religiosa. Por isto, o site traz um calendário detalhado dos festivais religiosos em cada tribo, bem como as regras de visitação, e informações sobre as datas em que as tribos estão fechadas.

Sob cada um dos imperativos adotados para qualificar a vivência turística, este trabalho destaca (sublinhados) na tabela abaixo aqueles relacionados com a densidade religiosa presente no território, apontando como aspectos relacionados à religião são parte fundamental do turismo na divulgação feita pelo NMTD:

Tabela 6: conteúdos do site do NMTD relacionados à religião nativo-americana.

Imperativo	Conteúdo
Experience	Pueblos, Tribes, Nations: <u>Acoma, Cochiti, Isleta, Jémez, Jicarilla Apache Nation, Laguna, Mescalero Apache Reservation, Nambé, Navajo Nation, Ohkay Owingeh, Picurís, Pojoaque, Sandia, San Felipe, San Ildefonso, Santa Ana, Santa Clara, Kewa Pueblo formerly Santo Domingo Pueblo, Taos, Tesuque, Zia, Zuni</u>
Learn	<b>Miscellaneous:</b> <u>Visitor Etiquette, History &amp; Timeline of Indigenous New Mexicans, Kivas, Horno</u> <b>Arts &amp; Crafts:</b> <u>Weaving, Pueblo Indian Pottery, Jewelry</u> <b>Museums/Centers</b>
Enjoy	Events: <u>Gallup Inter-Tribal Indian Ceremonial, Gathering of Nations, Santa Fe Indian Market, tribal feast days, Zuni Harvest Festival</u> Dances: <u>Corn dance, Buffalo dance, Deer dance, Matachines dance</u> Food: <u>Fry bread, Grilled Corn, Oven Bread</u>
Explore	Map to Native New Mexico Ruins: <u>Aztec Ruins National Monument, Bandelier National Monument, Chaco Culture National Historical Park, El Morro National Monument, Gila Cliff Dwelling National Monument, Petroglyph National Monument, Puye Cliffs National Historic Landmark, Three Rivers Petroglyph Site, Village of the Great Kivas.</u> Missions: <u>Nuestra Señora de la Asunción de Zia, Nuestra Señora de los Angeles de Porciuncula de los Pecos, Nuestra Señora de Purísima Concepción de Quarai, San Agustín de la Isleta Mission, San Buenaventura de Cochiti, San Esteban del Rey de Acoma, San Felipe Mission, San Gregorio de Abó Mission, San Ildefonso Mission, San Buenaventura de Humanas (Gran Quivira) and San Isidro, San José (Giusewa) de Jémez Mission, San José de Laguna, San Lorenzo de Picurís, San</u>

Imperativo	Conteúdo
	<u>Miguel Mission Chapel, Santa Ana Pueblo Mission, Santo Domingo Mission, Santuario de Chimayó, Santuario de Guadalupe</u>

Fonte: NMTD, 2010; pesquisa de campo, 2010. Elaboração própria.

Cada uma das palavras-chave da tabela é na verdade um *link* para um nova página que traz maiores detalhes sobre cada um dos atrativos culturais religiosos. Uma imensa quantidade de informação é disponibilizada no site, justificando a necessidade de atualização quase diária. Além de divulgar os diversos eventos religiosos, festividades e locais de visitação, o site do NMTD traz um glossário explicando vocábulos que farão parte da vivência das religiões como: *Kiva*, para que o turista saiba o que é, como reconhecer um, e para que seja capaz de compreender que não é permitido fotografar esta estrutura sagrada, e jamais entrar nele; *Kachina*: deidades presentes na cosmologia *pueblo* e em práticas religiosas (NMTD, 2010) <sup>127</sup>.

Quanto ao conteúdo **Hispanic in NM**, abaixo encontra-se o texto introdutório:

*Over 500 years of Hispanic Culture in New Mexico. The Spanish first came to New Mexico in 1541. In 1598, the first Spanish colonial settlement, San Juan de los Caballeros, was founded in what is now northern New Mexico. The Spanish also established missions, some with beautiful churches and artwork, throughout the area. In 1706, settlers founded Albuquerque, named for the Spanish Duke de Albuquerque. For over 500 years, Hispanic culture has influenced how New Mexicans work, play and live. Today, visitors can feel the vibrant Hispanic traditions across the state. From the food to the language and from the festivals to the arts and crafts, Hispanic culture is here for everyone to savor (NMTD, 2010).*

Mais de 500 anos de Cultura Hisp nica no Novo México. Os primeiros espanhóis chegaram ao Novo México em 1541. Em 1598, a primeira colônia espanhola, San Juan de los Caballeros foi fundada no que atualmente é o norte do Novo México. **Os espanhóis têm estabeleciam missões, algumas com belas igrejas e obras de arte, em toda a  rea.** Em 1706, os colonos fundaram Albuquerque, nomeado em homenagem ao duque espanhol de Albuquerque. Por mais de 500 anos, a cultura hispânica tem influenciado a forma como novo-mexicanos trabalham, divertem-se e vivem. Hoje, os visitantes podem sentir as tradi es hispânicas vibrantes em todo o estado. Desde alimentos ao idioma, desde festas até as artes, a cultura hispânica está presente para que todos desfrutem (tradu o própria).

Este texto introdutório ilustra a forma como o turismo é planejado a partir do reconhecimento da miscigena o dos diferentes grupos sociais no Novo México, reconhecendo têm também a importância das contribui es culturais de cada um – isto é que de

<sup>127</sup> Outros termos do glossário são: *Horno, Pueblo Indian Pottery, jewelry* (NMTD, 2010)

fato diferencia o estado como destino turístico. Sempre é pertinente observar que a chegada dos espanhóis é fato contextualizado na história, e não o início da história do território. Evidentemente isto estaria colocado no site oficial do NMTD.

A tabela abaixo resume os conteúdos disponibilizados sob cada imperativo turístico nesta categoria:

Tabela 7: conteúdos do site do NMTD relacionados à religião católica, sublinhados.

Imperativo	Conteúdo
Experience	Events: <u>Contemporary Spanish Market</u> , <u>Fiestas de Santa Fe</u> , Las Cruces International Mariachi Conference, <u>National Hispanic Cultural Center</u> , Pinatafest Cultural Celebration, Rancho de Los Golondrinas, <u>Spanish Market</u> , Entertainment: Flamenco, <u>Matachines</u>
Learn	Hispanic arts & crafts: <u>Bultos</u> , Colcha Embroidery, Paño Art, <u>Retablos</u> , <u>Santos</u> , Silverwork, Tinwork, Weaving, Woodworking
Explore	Locations: El Camino Real International Heritage Center, <u>Loretto Chapel Staircase</u> Missions: <u>Nuestra Señora de la Asunción de Zia</u> , <u>Nuestra Señora de los Angeles de Porciuncula de los Pecos</u> , <u>Nuestra Señora de Purísima Concepción de Quarai</u> , <u>San Agustín de la Isleta Mission</u> , <u>San Buenaventura de Cochiti</u> , <u>San Esteban del Rey de Acoma</u> , <u>San Felipe Mission</u> , <u>San Gregorio de Abó Mission</u> , <u>San Ildefonso Mission</u> , <u>San Buenaventura de Humanas (Gran Quivira) and San Isidro</u> , <u>San José (Giusewa) de Jémez Mission</u> , <u>San José de Laguna</u> , <u>San Lorenzo de Picurís</u> , <u>San Miguel Mission Chapel</u> , <u>Santa Ana Pueblo Mission</u> , <u>Santo Domingo Mission</u> , <u>Santuario de Chimayó</u> , <u>Santuario de Guadalupe</u>

Fonte: NMTD, 2010; pesquisa de campo, 2010. Elaboração própria.

É interessante observar que as missões aparecem como conteúdo tanto do tópico *Native America*, como *Hispanic New México*. São parte integrante da história das religiões de ambos grupos sociais, e são apresentadas assim ao turista. Quanto ao glossário, os termos explicados nesta parte são os seguintes: *Bultos* – esculturas coloridas de santos ou outras figuras religiosas esculpidas em madeira de árvores nativas do Novo México como álamo e pinho; *Retablos* - (ou lâmina) é uma pequena pintura a óleo em qualquer tipo de superfície, tipicamente um pedaço de madeira utilizado para homenagear diferentes santos da igreja católica; *Santos* – Imagens esculpidas e pintadas de santos que decoraram as casas dos Novo-mexicanos hispânicos, e mesmo Nativo-Americanos durante centenas de anos.

Mais uma vez temos contemplada no site do NMTD a necessidade de explicar os vocábulos ainda utilizados em idioma espanhol e recorrentemente encontrados por turistas quando visitam museus ou os mercados de arte. Mais uma vez a necessidade primordial é de explicar vocábulos relacionados elementos religiosos presentes na cultura<sup>128</sup>.

<sup>128</sup> Outros conteúdos do glossário são: Paño Art, Colcha Embroidery, Silverwork, Tinwork, Woodwork, Weaving (NMTD, 2010).

Conforme apresentado, o NMTD, tanto em suas diretrizes e preocupações centrais, como em seu instrumento de comunicação e divulgação do estado como destino turístico, captura a densidade religiosa presente no território. Além disto, valoriza esta característica procurando oferecer aos visitantes informações que permitem a plena compreensão dos mais diversos elementos que particularizam as manifestações religiosas no Novo México.

### 5.3.3 Santa Fe Convention and Visitors Bureau

O turismo é uma das principais atividades econômicas não só do estado, mas principalmente de Santa Fé. Considerando que a cidade foi uma das primeiras a beneficiar-se do turismo moderno (devido à chegada da linha de trem), e que lá existe grande quantidade de atrativos e um amplo trade turístico, a cidade criou na década de 1970 o *Santa Fe Convention and Visitors Bureau (SFCVB)*. Este organismo, bem como o que diz respeito as suas concepções de gestão do turismo serão apresentados.

O SFCVB é uma instituição pública municipal criada em 1970, cujo objetivo é o de desenvolver o turismo (principalmente de lazer, e de negócios) através de um diálogo constante com a comunidade do município. O entrevistado 2 entende que a criação do SFCVB na década de 1970 foi tardia, vez que o turismo já era uma atividade importante desde o final do século anterior.

O SFCVB liderou a criação do Centro de Convenções em Santa Fé, tendo participado de todas as deliberações públicas para sua criação:

*The bureau took the lead in the creation of the convention center making sure that it conformed with the community desires. The convention and visitors bureau took the lead when the artifacts were discovered during the building of the Convention Center to interact with the Native American communities about how to deal with that. And that was a long process to make sure that we were doing things right, and so the bureau took the responsibility there. We kind of get all the input, or a lot of the input, not all, from the community about what it is, you know, what's their concern now. And then when we promote Santa Fe, we hear from the community and have heard long enough to know how the community wants itself promoted. And we are kind of the largest promoter of Santa Fe. And so, we hear from the organizations and the individuals who say: "we want you to be aware of this in your promotion of Santa Fe" (entrevista 2).*

O Bureau tomou a liderança na criação do Centro de Convenções certificando-se que estivesse em conformidade com os desejos da comunidade. O *Convention and Visitors Bureau* assumiu a liderança quando artefatos (arqueológicos) foram descobertos durante a construção (escavação) do Centro de Convenções, e interagiu com as comunidades

indígenas para definir como lidar com isso. E esse foi um longo processo para nos certificarmos de que nós estávamos fazendo as coisas certas, e por isso o Bureau tomou esta responsabilidade para si. Nós recebemos todas as demandas, ou boa parte delas, da comunidade sobre o que é a sua preocupação no momento. E então, quando promovemos Santa Fé, ouvimos da comunidade e ouvimos o suficiente (até então) para saber como a comunidade quer ser promovida. E nós somos o maior organismo promotor de Santa Fé. E assim, nós ouvimos das organizações e dos indivíduos que dizem: "nós queremos que você esteja ciente disso em sua promoção de Santa Fé" (tradução própria).

Elucidar algumas intervenções do SFCVB no que tange o planejamento urbano em relação ao turismo ajuda a compreender algumas das características da gestão do turismo na cidade. Um deles foi o processo de deliberação para a criação Centro de Convenções de Santa Fé, que demorou mais de 20 anos. Definiu-se que o ginásio desativado de uma escola pública seria adaptado para alojar o centro. A construção sofreu várias interrupções, períodos em que o SFCVB retomava os diálogos com a comunidade perguntando: “o que queremos no centro de convenções? Como queremos que ele se pareça arquitetonicamente? Qual o tamanho apropriado? Como irá compor com a vizinhança onde será instalado?” (entrevistado 2, tradução própria).

*That was just another example of how we try to make tourism work within the community. You know we have a very open minded community, free thinking, very verbal community. So we always know what people are thinking. We are never having to guess. We get direct feed-back all the time (entrevistado 2)*

Este é apenas outro exemplo de como tentamos fazer com que o turismo funcione na comunidade. Você sabe, temos uma comunidade de mente muito aberta, de pensamento livre. Assim sempre sabemos o que as pessoas estão pensando. Nunca temos que adivinhar. Recebemos *feed-back* todo o tempo (tradução própria).

Na escavação do centro foram encontrados artefatos arqueológicos, fato bastante comum nas escavações para construção ou reformas em Santa Fé. Tais artefatos foram imediatamente encaminhados às instituições culturais dos *pueblos*. E este foi um momento exemplar que transpareceu o entendimento consolidado de que os artefatos escavados não eram propriedade da instituição pública, mas sim da cultura nativo-americana *pueblo*. Assim, providenciou-se sua devolução. O entrevistado 2 afirma que, embora fosse um processo demorado, ao longo dos anos ocorreu este aprendizado sobre como agir de forma respeitosa quanto aos mais diversos detalhes da cultura nativa e da comunidade local.

Além de liderar o processo de criação do Centro de Convenções, o SFCVB também



organizou o planejamento do espaço urbano em torno da linha de trem dentro dos limites do município, desde cinco anos antes da reativação de suas operações em 2008. Inicialmente todo o *Railyard* (Pátio Ferroviário) era propriedade da empresa ferroviária, que tinha uma empresa incorporadora. Seus empresários vieram à Santa Fé e anunciaram que iriam desenvolver o *Railyard* de forma bastante densa, com espaço para intenso comércio varejista, para empresas, shoppings e condomínios. E a cidade se deu conta: “nós não queremos isto. Este não é o entendimento de nossa comunidade sobre o que seria apropriado para este espaço” (entrevistado 2).

Assim, o município comprou a propriedade da ferroviária e passou três anos definindo através de processos participativos o que deveria ser implementado no *Railyard*. Pensou-se em alocar o Centro de Convenções ali, mas a comunidade não aprovou. Aventou-se a pertinência de criar um espaço comercial, mas verificou-se que apenas alguns tipos de comércio seriam lá viáveis. E a comunidade quis um parque, então, isto é o que foi implementado na área. E quiseram um Mercado de Agricultores Orgânicos, e é isto que existe hoje ao longo dos trilhos (pesquisa de campo, 2010).

*And so that's kind of a way in which the city as a whole and through the Convention and Visitors Bureau addressed the concerns of Santa Fe. How do we make tourism work within our community (entrevista 2).*

Esta é a maneira que a cidade como um todo, e através do Convention and Visitors Bureau aborda as preocupações de Santa Fé. É a forma como podemos fazer o turismo operar na nossa comunidade (tradução própria).

Um último exemplo da interferência do SFCVB como interlocutor das conseqüências do turismo na cidade está relacionado à *Plaza* no centro da cidade. Com o aumento do número de visitantes ao longo do tempo, a comunidade passou a reclamar do congestionamento de carros especialmente no verão. Aos poucos a *Plaza* foi deixando de ser um espaço da comunidade santafeana, e desenvolvendo no sentido de ser um espaço unicamente turístico.

*we have tried to do things to make the plaza more a community center place again, by holding events that are for locals. By holding meetings in the downtown area, by trying to bring back some sense of community to the plaza. Is a hard thing to do, because it is the center of town and so it has been built up over the years to be a tourist center. And so, there is a fight there, for how to best use the plaza. But we've made progress (entrevista 2).*

temos tentado fazer coisas para tornar a *Plaza* um local mais centrado na comunidade novamente, com a realização de eventos que são para os locais. (Também) através de reuniões no centro da cidade, tentando trazer de volta

algum senso de comunidade para a praça. É uma coisa difícil, porque é o centro e foi construído ao longo dos anos para se tornar um centro turístico. E assim, há uma disputa ali, para saber como melhor utilizar a *Plaza*. Mas nós fizemos progressos (tradução própria).

Direcionando a *Plaza* para ser um espaço de vivência da população local, o SFCVB reforça a necessidade da *Fiesta* ocorrer ali, ao invés de encontrar outro espaço para organizar a aglomeração de pessoas neste evento, além de uma campanha ‘compre localmente’, para que os moradores usufruam o centro de sua própria cidade. Pretende-se assim, dispersar o sentimento de que ‘turistas’ e ‘moradores’ são dois grupos distintos e/ou opostos (entrevista 2).

Os trechos acima vão deixando claro que para este organismo público as demandas da comunidade são fundamentais nos processos de decisão relacionados ao turismo, como na criação do Centro de Convenções, cuja construção foi finalizada em 2008 após um longo processo de discussão para definição de sua configuração mais apropriada, e na utilização do *Railyard* e da *Plaza*. Ainda que o planejamento dos espaços de vivência turística ou comunitária acabe resultando num processo de deliberação mais demorado, aparentemente a vontade da comunidade é respeitada. O que se observa hoje é uma ampla visitação tanto do parque como do mercado de agricultores, e ainda da *Plaza* pelos habitantes locais, e também intensamente por turistas, atraídos pelas peculiaridades que trazem colorido a sua passagem pela cidade (pesquisa de campo, 2010). "No nosso esforço para fazer algo melhor para nossa comunidade, acabamos fazendo algo interessante para visitantes" (entrevista 2, tradução própria). A concepção da indissociação entre turismo e comunidade local é bastante afirmada:

*Tourism here doesn't exist separate from the community like it might be in some places. It's critical to us to keep the community involved because as tourism promoters we realize that what we are promoting is the community. At some level, it's critical, it's important for us to do that accurately and sensitively. Otherwise we don't have anything to promote. And the other thing is, going back to problems, our problem is - as lot of tourist destinations have this problem -, being loved to that. We have so many tourists. We have so many visitors, that evolves in that experience that kind of goes backwards. And so there is a issue of sustainability were it has to be done in a way and on a scale that keeps the place desirable without overdoing it all, and seemly losing everything that people came here for.*

Turismo aqui não existe de forma separada da comunidade como ocorre em outros lugares. É crítico para nós manter a comunidade envolvida porque como promotores do turismo nós compreendemos que **o que estamos promovendo é a comunidade**. Em certo nível isto é crítico, é importante para nós administrarmos (turismo) de forma acurada e sensível. Senão não teremos nada para promover. E outra coisa é que, voltando aos problemas,

nosso problema é – assim como em destinos turísticos –, somos amados por isto. Recebemos tantos turistas. Temos muitos visitantes, que isto pode evoluir para o tipo de experiência que retrocede. Existe o problema da sustentabilidade, e (o turismo) precisa acontecer de uma forma e em uma proporção que mantenha o lugar desejável sem sobrecarga, sem comprometer tudo que atrai as pessoas (tradução própria).

Além de todo processo de deliberação conjunta com a comunidade local ‘santafeana’, outra idéia subjacente à administração do turismo pelo SFCVB é que:

*Santa Fe is very connected to it's cultural past. We are very aware of our Spanish roots and Native American roots, as well as our European roots. And so, all of that is really important to us as a town. You find that every town has civic pride, but Santa Fe has a lot of it: we are very connected to our past, we feel like it as an important part of the city, many Santa Fe residents take real pride in the city's heritage, and so, that is a necessary part of what we do at convention and visitors bureau. We always try to promote Santa Fe's heritage along side with everything else. So, our cultural connections have always been preserved and played a front role in our promotions (entrevista 2).*

Santa Fé é muito ligada ao seu passado cultural. Estamos muito conscientes de nossas raízes espanholas e nativo-americanas, bem como as nossas raízes européias. E assim, tudo isto é realmente importante para nós como uma cidade. Você pode achar que toda cidade tem orgulho cívico, mas Santa Fé tem muito: estamos muito ligados ao nosso passado, nos sentimos como uma parte importante da cidade, muitos moradores de Santa Fé tem orgulho real do patrimônio da cidade, e portanto, isto é uma parte necessária do que fazemos no Convention and Visitors Bureau. Nós sempre tentamos promover o patrimônio cultural de Santa Fé ao lado de todo resto. Assim, as nossas ligações culturais sempre foram conservadas e desempenharam um papel primordial em nossas promoções (tradução própria).

No entendimento do SFCVB, a promoção da cultura local é assunto a ser conduzido com a maior seriedade e cautela, pelo fato de fundamentar e dar sentido a todos os outros elementos que favorecem o turismo na cidade: os artistas, as belezas cênicas, a culinária diferenciada, esportes ao ar livre. O organismo também é um dos maiores responsáveis pela promoção do *Indian Market*, por entender que atraindo grande número de visitantes para este tipo de eventos, são consumidos também hospedagens, alimentação, arte, combustível – o efeito do turismo expande. “Promovendo todos nossos eventos, e outros motivos para vir à Santa Fé, estamos tentando sustentar a indústria de hospitalidade de forma global” (entrevista 2, tradução própria).

Quanto ao turismo nos *pueblos*, sua promoção exige ainda mais cautela, pois estes grupos sociais são bastante restritivos quanto ao que querem ou não promover, e sobre as

regras de visitação que definiram (conforme apontado anteriormente). O SFCVB o faz perguntando sempre: **o quê** deveria ser divulgado (festas, festivais de colheitas, danças), e **como** (qual o conteúdo cultural a ser apresentado para o visitante, o que ele pode esperar encontrar no *pueblo*, como se comportar) (entrevista 2).

Na verdade, no passado o SFCVB não foi sensível à etiqueta de visitação dos *pueblos*, e por isto, os representantes tribais procuraram o organismo de gestão e solicitaram que os apoiasse no processo de educar os visitantes a respeitar a cultura, e a conhecer previamente a etiqueta de visitação definida pelos *pueblos*. Foi importante, naquele momento, que seus membros soubessem veicular a informação de maneira apropriada:

*So they really came to us at that point, and the mistake was: not telling people. You know, and we've gone around and around about the term Native American x Indian. How do we.... and so... we used that term Indian maybe more in the past (lets say last 15 years) we used that term Indian more loosely, than we might have. And I was corrected by American Indians to say: it's either American Indian or it's Native American. And then of course some of them said: "we don't really care what you call us!". But to be more correct, they said: why don't you refer to us as Native Americans or American Indians. So that's just, you know, a personal mistake, and they call tribal members (entrevista 2).*

Então eles realmente vieram até nós naquele momento, e o erro que apontavam era: não comunicar às pessoas. Nós havíamos circulado em torno do termo Índio x Nativo-Americano. Como nós [...] e assim [...] nós usamos o termo Índio talvez mais no passado (digamos nos últimos 15 anos) o termo Índio foi utilizado mais livremente do que deveríamos. E eu fui corrigido por Índios americanos: “o termo apropriado é Índio Americano ou Nativo Americano”. E então, naturalmente, alguns deles disseram: "nós realmente não nos importamos com como vocês nos chamam!". Mas para ser mais correto, eles disseram: “por que vocês não se referem a nós como Nativo-Americanos ou Índios Americanos?” Então é isso, você sabe, um erro pessoal, e foi relatado aos membros tribais (tradução própria).

O que ocorreu foi que os grupos Nativo-Americanos solicitaram ao longo do tempo canais abertos de comunicação para que pudessem retificar as informações divulgadas para turistas (lembrando que na história do turismo a perspectiva anglo modelava as informações divulgadas sobre o território). Isto vai apontando que, além do conteúdo em sí, a forma como o conteúdo é apresentado é relevante para os organismos de promoção do turismo, e deve ser tratada com a toda cautela demandada pelos grupos culturais ali existentes e reformulada em diálogos constantes.

Outro exemplo desta tensão sobre como narrar e divulgar informações sobre o destino turístico, mas desta vez em relação às demandas da cultura religiosa hispânico-católica, é o

caso do nome da santa *Nossa Senhora La Conquistadora* em homenagem à reconquista da cidade de Santa Fé pelos espanhóis:

*And that was not a bloodless reconquest. That was fairly violent. Were violent times. And so we have over the years referred to that...the best example is the Madonna, that is at the Saint Francis Cathedral. Her proper name is 'La Conquistadora'. She was brought by the Spanish when they reentered Santa Fe. Maybe ten years and ago, she was renamed our 'Lady of Peace'. To make that reconquest sound less violent than it was. And so, we've been asked not to refer to her as La Conquistadora, but, as our 'Lady of Peace'. We talk about it really in both terms. You know, denying it doesn't mean that it didn't happened. As much as maybe folks would prefer not to think about it (entrevista 2).*

E isso não foi uma reconquista sem sangue. Foi bastante violenta. Eram tempos violentos. E assim nos referimos ao longo dos tempos a este fato da seguinte forma [...] o melhor exemplo é a Madonna, que está na Catedral de São Francisco. Seu nome correto é 'La Conquistadora'. Ela foi trazida pelos espanhóis quando reocuparam Santa Fé. Por volta de dez anos atrás ela foi renomeada nossa "Senhora da Paz". Para fazer essa reconquista soar menos violenta do que de fato foi. E assim, fomos orientados a não nos referirmos a ela como "La Conquistadora", mas como a "Nossa Senhora da Paz". Decidimos falar sobre isso realmente utilizando ambos os termos. Você sabe, **negando, isso não significa que não aconteceu**. Por mais que a gente talvez prefira não pensar nisso (tradução própria, grifo próprio).

O entendimento do SFCVB de que é importante reconhecer os fatos históricos, ou as diversas perspectivas dos fatos históricos, mesmo que não sejam belos ou louváveis, ou que sejam versões até conflitantes, demonstra a maturidade na forma como este organismo pretende promover a comunidade como destino turístico: reconhecendo e educando.

Como parceiros culturais, o SFCVB dialoga com cada um dos 19 *pueblos*, e com os grupos de preservação da cultura espanhola: definem-se os aspectos culturais mais importantes que o SFCVB deve facilitar/apresentar no contexto do turismo.

Outros parceiros que mantêm diálogos com o SFCVB, e com os quais procuram estabelecer parcerias para realização de eventos são: o *Eight Northern Indian Pueblos*<sup>129</sup>; *Spanish Colonial Art Society* que representa os artistas de estilo colonial espanhol; *Southwestern Indian Artists Association* (SWAIA) que representa um grande número de artistas Nativo-Americanos; *Fiesta Council*, responsável por organizar a *Santa Fe Fiesta*, e

<sup>129</sup> Organização criada e administrada pelas oito comunidades tribais do norte do Novo México: Nambe, Ohkay Owingeh, Picuris, Pojoaque, San Ildefonso, Santa Clara, Taos, Tesuque. "The Council was founded in the 1960's by a group of visionaries who realized that with a united effort of combining resources and populations they would be in a better position to compete for federal monies allocated to the "war on poverty". Since that time the Council has evolved into a conduit for federal and state programs that not only serve the Eight Northern Pueblos but many of the surrounding tribes and communities as well" (<http://www.enipc.org>)

que por ser o evento comunitário mais antigo, congrega os mais importantes zeladores da cultura hispânica no Novo México; a Igreja católica, que também representa a cultura espanhola; sociedades de historiadores como *The New Mexico State Historians*; *The Santa Fe Trail Association* que representa a introdução da cultura anglo-européia em Santa Fé - já que foi a partir da abertura desta trilha que o Novo México estabeleceu contato com o leste norte-americano (entrevista 2):

*The Santa Fe trail Association, and that's a more a civic organization but it also represents the introduction of the European culture into Santa Fe, because, really up until the early 19<sup>th</sup> century, it was really just Spanish and Native American, and a very small amount of the rest of American cultures. And it was the founding of the Santa Fe trail that opened New Mexico up to the Eastern US, and the rest of American, you know, all of the European cultures that have been coming into the US for several hundred years, but just hadn't made over it to this far west. And Santa Fe, especially in those days, was not an easy place to get to. So the wagon trains ended up coming on the Santa Fe trail. That was a hard trip. And so that kept distance and isolated - culturally isolated (entrevista 2).*

A Associação da Trilha de Santa Fe é uma organização cívica, mas também representa a introdução da cultura européia em Santa Fé, porque, realmente, até o início do século 19, eram apenas espanhóis e Nativo-Americanos, e uma quantidade muito pequena do resto das culturas americanas. E foi a fundação da Trilha de Santa Fé que abriu o Novo México para o leste dos EUA, e para o resto da América, você sabe, todas as culturas européias que tinham vindo para os EUA por centenas de anos, mas apenas não tinham chegado ao extremo oeste. E Santa Fé, em especial naqueles dias, não era um lugar de fácil acesso. Assim, as carroças (*wagons*) acabaram vindo na Trilha de Santa Fé. A viagem era difícil. E foi isso que manteve (Santa Fé) distante e isolada - culturalmente isolada (tradução própria).

### 5.3.3.1 Atividades do SFCVB

A preocupação mais recente do SFCVB está direcionada para alcançar novos mercados consumidores, e trazer novos visitantes. E também visitantes mais jovens, já que a idade média do turista em Santa Fé é de 54 anos, o SFCVB pretende reduzir esta média para algo em torno de 35 anos. O momento ideal para cativar visitantes é quando estão coletando informações para planejar suas viagens (entrevista 2). O potencial deste momento para conquistar a curiosidade do turista que resulta na decisão de visitação é grande, e não pode ser desperdiçado. Soma-se a isto o fato de que nos últimos anos a ferramenta de informação mais utilizada para pesquisas sobre destinos turísticos deixou de constituir-se por meios impressos (revistas, jornais) e passou a ser a internet e as redes sociais existentes (como twitter e facebook). Por isto o SFCVB deposita enormes esforços em manter um *site* completo em

informações sobre Santa Fé, e seus atrativos turísticos. Para que seja ainda uma ferramenta para despertar a vontade de conhecer esta cidade tão significativa para seus próprios moradores: “você tem que apresentar o tempo todo motivos para que ao menos considerem visitar Santa Fé” (entrevista 2, tradução própria).

Este estudo analisa a seguir o conteúdo dos dois instrumentos de divulgação mais importantes para o SFCVB: o site institucional, e a revista *Visiting Santa Fe*.

O site oficial do SFCVB (Anexo 5) foi monitorado ao longo de 15 meses, e neste período sempre foi o primeiro a aparecer na lista dos mecanismos de busca na internet. Na página inicial a chamada é: *Visit Santa Fe, The City Different*. As informações para busca estão organizadas da seguinte forma:

Tabela 8: organização do conteúdo da pagina inicial do site do SFCVB.

Home	Página inicial
Meeting Planner	Convention Center Online RFP (Meeting Planner) Santa Fe Center Calendar Getting to and Around Santa Fé (informações sobre o tempo: temperatura, sedimentação pluvial, umidade do ar, sedimentação de neve)
Visiting Santa Fé	Accommodations Dinning Art <a href="#">Indian Pueblos</a> (link para os sites de cada um dos 19 pueblos do NM) <a href="#">Museums</a> Galleries <a href="#">Things to do</a> Free Walking Tour Shopping Spa Weddings Local Resources Specials <a href="#">Annual Events</a> <a href="#">About Santa Fé</a> Plan Your Visit Gay Travel 72 hs Itineraries
Tour Professional	Lodging Dining Tour companies Services Group itineraries Escort notes
Media	Santa Fe in the News Press Room Image Library Current Releases
Film	Film Office Film Permit

Home	Página inicial
	Production Service Accommodations
Contact	Forms and Permits Internet privacy

Fonte: [www.santafe.org](http://www.santafe.org). Elaboração Própria.

Além desta ampla variedade de informações direcionadas para o turismo de negócios e para a indústria de filmes, que dialoga com o turismo, encontra-se sob os termos sublinhados na tabela acima o conteúdo sobre a história do estado e sobre as populações nativo-americanas que traduz a densidade religiosa do território. Este é o conteúdo que está sempre sob avaliação e reformulação por parte dos grupos com interesse na preservação cultural, conforme apontava o entrevistado 2.

Tabela 9: Organização do conteúdo do site SFCVB relativo à diversidade cultural e religiosa.

grupo de informação	Conteúdo narrado	Links para aprofundar busca
Indian Pueblos	<p>American Indians inhabited New Mexico long before Spanish contact in the 1500s, and their timeless cultures, traditions, arts and beliefs continue to enrich the state today.</p> <p>There are 19 pueblos located around the state, including the Eight Northern Indian Pueblos north of Santa Fe. In addition three other Native American groups reside in New Mexico.</p> <p>With our Indian Pueblo guide, you'll learn about Native America's heritage as well as contemporary cultures in New Mexico. Plan your visit with information about each pueblo, nation and tribe, as well as annual events, directions and contact info.</p>	<p><a href="#">Nambe Pueblo</a>  <a href="#">Ohkay Owingeh</a>  <a href="#">Picuris Pueblo</a>  <a href="#">Pojoaque Pueblo</a>  <a href="#">San Ildefonso Pueblo</a>  <a href="#">Santa Clara Pueblo</a>  <a href="#">Taos Pueblo</a>  <a href="#">Tesuque Pueblo</a>  <a href="#">Other New Mexico Pueblos</a>  <a href="#">Tribes &amp; Nations</a>  <a href="#">Etiquette for visiting the Indian Pueblos</a>  <a href="#">New Mexico Pueblo Indian History</a>  <a href="#">Santa Fe Indian Market</a>  <a href="#">Indian Pueblo Cultural Center</a>  <a href="#">Eight Northern Indian Pueblos Arts &amp; Crafts Show</a></p>
Things to Do	<p>You'll be amazed by the array of things to do and see in Santa Fe throughout the year</p> <p>Historic Sites:  Santa Fe's treasure trove of fascinating historic sites includes Native American ruins and the oldest church in the country. If you're a fan of history, there's no better place to experience the past brought vividly to life</p>	<p><a href="#">Cathedral Park</a>  <a href="#">San Miguel Mission</a>  <a href="#">Cathedral Basilica of Saint Francis of Assisi</a>  <a href="#">Loretto Chapel</a>  <a href="#">Cross of the Martyrs</a>  <a href="#">El Palacio</a>  <a href="#">Kasha-Katuwe Tent Rocks National Monument</a>  <a href="#">Old Spanish Trail Association</a>  <a href="#">Puye Cliff Dwellings</a>  <a href="#">Palace of the Governors</a>  <a href="#">Santa Fe Plaza</a>  <a href="#">Historic Santa Fe Foundation (El Zagan)</a>  <a href="#">Old Santa Fe Trail</a>  <a href="#">Bandelier National Monument</a></p>



grupo de informação	Conteúdo narrado	Links para aprofundar busca
Museums	<p>Santa Fe has a museum for just about everybody, toddlers and teens included. With more than a dozen state and private museums to choose from, you can experience the rich blend of history, arts and cultural heritages that make our city so distinctly different.</p> <p>Begin by exploring New Mexico's compelling history at the Palace of the Governors, the country's oldest continuously occupied building. This 400-year-old structure on the Santa Fe Plaza has played a part in Spanish Colonial, Mexican, Territorial and Statehood eras of New Mexico's history and its collections and exhibitions vividly bring the past to life. The New Mexico Museum of History-opened in 2009-physically and thematically links to the Palace of the Governors. The museum's new permanent exhibitions and galleries for rotating exhibitions highlight the state's remarkable evolution and provide space to display more of the permanent collections that have gone unseen until now.</p> <p>A visit to Museum Hill on Santa Fe's southeast side takes you to two outstanding museums devoted to Native American art, culture and traditions as well as a museum housing the world's largest collection of international folk art. Also on Museum Hill, explore an excellent collection of Spanish Colonial folk art. Learn more about Spanish Colonial life at a living history museum occupying a sprawling ranch just outside of town, where kids can have as much fun as parents watching docents demonstrate weaving, leatherworking and blacksmithing.</p>	<p><a href="#">Pecos National Historical Park</a>  <a href="#">Contemporary Hispanic Market</a>  <a href="#">Ghost Ranch in Abiquiu and in Santa Fe</a>  <a href="#">Museum of International Folk Art</a>  <a href="#">New Mexico Department of Cultural Affairs</a>  <a href="#">New Mexico History Museum</a>  <a href="#">Storytelling at the Wheelwright Palace of the Governors</a>  <a href="#">New Mexico Museum of Art</a>  <a href="#">Museum of Indian Arts and Culture</a>  <a href="#">Museum of New Mexico</a>  <a href="#">Museum of Spanish Colonial Art</a>  <a href="#">Wheelwright Museum of the American Indian</a>  <a href="#">Georgia O'Keeffe Museum</a>  <a href="#">Center for Contemporary Arts</a>  <a href="#">SITE Santa Fe</a>  <a href="#">El Museo Cultural de Santa Fe</a>  <a href="#">Museum of Contemporary Native Arts</a>  <a href="#">Bataan Memorial Military Museum and Library</a>  <a href="#">Santa Fe Children's Museum</a>  <a href="#">El Rancho de las Golondrinas</a></p>
Annual Events	<p>Maybe you're a collector shopping at the celebrated Santa Fe Indian Market or a fan of the feasts at the Wine &amp; Chile Fiesta. Someone may have told you about the community fun during the traditional Santa Fe Fiesta and the Burning of Zozobra. Or, perhaps, you've already seen the magical glow of farolitos during Santa Fe's winter holiday season and want to return with your family so they can experience it, too.</p> <p>Santa Fe is so alluring, you never really need a reason to visit. But our annual events are extraordinarily unique and they bring guests back year after year. Browse the list by month below to find out what's happening when you'll be in town.</p>	<p>Destaque para os eventos de verão:  <a href="#">Santa Fe International Folk Art Market</a>  <a href="#">Pancakes on the Plaza</a>  <a href="#">Santa Fe Wine Festival</a>  <a href="#">ART Santa Fe</a>  <a href="#">Eight Northern Indian Pueblos Arts &amp; Crafts Show</a>  <a href="#">Traditional Spanish Market</a>  <a href="#">Contemporary Hispanic Market</a>  <a href="#">Lavender and Herb Fair</a>  <a href="#">Mountain Man Trade Fair and Rendezvous</a>  <a href="#">Wheelwright Museum Benefit Auction</a>  <a href="#">Whitehawk Antique Shows</a>  <a href="#">Santa Fe Indian Market</a>  <a href="#">Bluegrass and Old Tyme Music Festival</a>  <a href="#">Santa Fe Renaissance Fair</a>  <a href="#">Burning of Zozobra and Santa Fe Fiesta</a></p>
About Santa Fe	<p>To help you plan your visit to Santa Fe, also known as the City Different, here are a few basic facts about our city.</p>	<p>Santa Fe Webcam  Santa Fe Recipes  The Railyard</p>

grupo de informação	Conteúdo narrado	Links para aprofundar busca
	<p>With a population of 70,000 primarily Hispanic, Anglo and Native American people, Santa Fe, which means Holy Faith in Spanish, is New Mexico's fourth largest city behind Albuquerque, Las Cruces and Rio Rancho. Situated at 7,000 feet in the foothills of the southern Rocky Mountains, it was founded between 1607 and 1610, making it the second oldest city as well as the highest and oldest capital in the U.S. In 1912, it officially achieved statehood and today its unique offerings of art, culture and ancient traditions make it a world-class tourist destination, drawing more than 1 million visitors each year. In 2005, Santa Fe became the first U.S. city to be chosen by UNESCO as a Creative City, one of only nine cities in the world to hold this designation</p>	<p>Links para aprofundar busca</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Santa Fe Architecture</li> <li>Fast FAQs</li> <li>Getting To and Around Santa Fe</li> <li><a href="#">NM Rail Runner Express Shuttle Service</a></li> <li><a href="#">Santa Fe Municipal Airport</a></li> <li><a href="#">Car Rental in Santa Fe</a></li> <li><a href="#">Parking</a></li> <li><a href="#">Bikeways and Trails</a></li> <li><a href="#">Train Service</a></li> <li><a href="#">Bus Service</a></li> <li><a href="#">Taxi Service</a></li> <li><a href="#">ADA Travel Info</a></li> <li>International Visitors</li> <li><a href="#">Mayor's Letter in Italian</a></li> <li><a href="#">Mayor's Letter in French</a></li> <li><a href="#">Mayor's Letter in English</a></li> <li><a href="#">Mayor's Letter in Spanish</a></li> <li>Maps</li> <li>History</li> <li><a href="#">Preconquest and Founding, circa 1050-1607</a></li> <li><a href="#">Settlement Revolt and Reconquest, 1607-1692</a></li> <li><a href="#">Established Spanish Empire, 1692-1821</a></li> <li><a href="#">The Mexican Period, 1821-1846</a></li> <li><a href="#">Territorial Period, 1846-1912</a></li> <li><a href="#">Statehood, 1912-present</a></li> <li>Hispanic Culture</li> <li>Native American Culture</li> <li>400th Anniversary</li> <li>Regional Information</li> </ul>

Fonte: [www.santafe.org](http://www.santafe.org). Elaboração Própria.

De acordo com o disposto nas tabelas acima percebe-se que as informações sobre o município são muito completas, e que o SFCVB procura fornecer dados que facilitem a organização da viagem, como por exemplo mecanismos de simulação/busca de disponibilidade de hotéis através do site, e de busca de eventos – ambos de acordo com data e período de visitação. Assim, o visitante pode antecipadamente planejar toda a sua viagem, de acordo com a vivência que almeja ter na visita à Santa Fé e ao Novo México. Os trechos grifados apontam a recorrente consideração das diversas matrizes religiosas no território, demonstrando que o site traz informações sobre todas elas. Abaixo são apresentados alguns trechos do site que foram selecionados para análise mais detalhada (SFCVB, 2010a):

*a) American Indians inhabited New Mexico long before Spanish contact in the 1500s, and their timeless cultures, traditions, arts and beliefs continue to enrich the state today.*

Índios Americanos habitavam o Novo México muito antes do contato espanhol em 1500, e sua cultura atemporal, tradições, artes e crenças continuam a enriquecer o estado atualmente.

Este trecho aponta como o SFCVB reconhece a contribuição dos povos existentes no território antes da chegada dos espanhóis, e que além de existir, esta contribuição é **enriquecedora**.

*b) Santa Fe's treasure trove of fascinating historic sites includes Native American ruins and the oldest church in the country.*

Tesouros da fascinante história de Santa Fé incluem ruínas Nativo-americanas e a igreja mais velha do país.

Esta parte familiariza o visitante com a coincidência de ruínas ancestrais, que são espaços sagrados para os Nativo-Americanos, e igrejas, espaços sagrados para o Catolicismo, num mesmo território.

*c) you can experience the rich blend of history, arts and cultural heritages that make our city so distinctly different.*

Você pode experimentar da rica mistura de história, arte, e herança cultural que fazem nossa cidade distintamente diferente.

Aqui está mais um exemplo do reconhecimento da importância da diversidade cultural que pode ser experimentada através do turismo. O site vai deixando claro que o fato de ser diferente é positivo, e não negativo. Que a “diferença” agrega valor à experimentação turística.

*d) New Mexico's 19 Native American pueblos are the oldest tribal communities in the country. Each pueblo is a unique community, where contemporary residents continue to observe the time-honored traditions, beliefs and practices of their ancestors.*

Os 19 Pueblos Nativo Americanos são as comunidades tribais mais antigas no país. Cada pueblo é uma comunidade única, onde residentes contemporâneos continuam a observar tradições antequíssimas, crenças e práticas de seus ancestrais.

Nesta parte, o SFCVB permite ao visitante compreender que experienciará uma

cultura viva: mantém elementos do passado ao mesmo tempo que incorpora elementos do tempo presente.

*e) Each is a sovereign nation, a self-governing community with distinctive traditions, ceremonies and beliefs as well as languages, which primarily are Tewa, Tiwa, Towa and Keresan. The pueblos are all open to visitors seeking a meaningful experience of Pueblo culture and traditions.*

Cada um é uma nação soberana, uma comunidade de governo próprio com distintas tradições, cerimônias, e crenças, bem como idiomas, que são Tewa, Tiwa, Towa e Keresan. Os pueblos são todos abertos para visitantes que procuram uma experiência significativa da cultura e das tradições pueblo.

Este trecho de cunho explicativo/educativo aponta que as comunidades tribais não são todas iguais. Por isto, acaba sugerindo que o turista visite mais de uma delas para uma compreensão mais profunda dos diversos aspectos da cultura *pueblo*.

*f) Attending a ceremonial dance or a feast day celebration presents an inspirational opportunity to experience the many ways that contemporary pueblos retain close connections to their rich past and to the cyclical rhythms and patterns of nature. It's a good idea know about [Etiquette](#) before you attend dances and feast days or visit the pueblos.*

Participar de uma dança ceremonial ou a celebração da festa é uma oportunidade inspiradora para vivenciar as muitas formas que os *pueblos* contemporâneos mantêm ligações estreitas com seu rico passado e com os ritmos cíclicos e nos padrões da natureza. É uma boa idéia conhecer a etiqueta de visitação antes de assistir às danças e festas, ou visitar os pueblos.

Este texto deixa claro que uma das formas muito significativas de experienciar a cultura *pueblo* é observar os rituais abertos à não-Índios, inspirados em uma cosmologia própria pautada em um tempo cíclico que obedece a cadência da natureza. Também informa sobre a existência de regras para visitação, que o turista deve acessar antes de ir ao *pueblo*. Isto traduz a preocupação que o SFCVB aprendeu a ter com os momentos sagrados para as comunidades tribais na sua relação com o turismo.

*g) Visitors can learn about this art form as well as Acoma traditions and culture at the Sky City Cultural Center and Haak'u Museum and by taking a guided pueblo tour led by Acoma Pueblo residents. The pueblo operates a hotel and casino. Annual events include the St. Esteban Feast Day honoring the pueblo's patron saint on Sept. 2.*

Visitantes podem aprender sobre sua forma de arte, bem como as tradições e

cultura de Acoma no Sky City Cultural Center e no Museu Haak'u, ou acompanhando um tour no *pueblo* guiado por residentes de Acoma. O *pueblo* opera um hotel e cassino. Eventos anuais incluem a Festa de Santo Estavão homenageando o padroeiro no dia 2 de setembro.

Finalmente, esta parte sugere que experimentar a cultura pueblo é um processo de aprendizagem sobre sincretismo religioso. Também evidencia que o SFCVB divulga outros empreendimentos Nativo-Americanos.

Os conteúdos acima destacados narram Santa Fé através de sua composição tri-étnica, construindo sobre esta particularidade o argumento de que, por isto, diferencia-se de outros territórios norte-americanos. Reconhece a diversidade cultural religiosa e a contribuição de cada grupo social para aquilo que hoje é a expressão das múltiplas indetidades locais, ao passo que informa/educa o olhar do turista para compreender esta diversidade. Santa Fé acaba por diferenciar-se, destacando-se como destino turístico cultural no país. Seja como consequência da solicitação dos grupos de preservação cultural para que o SFCVB adequadamente informe os turistas sobre as identidades culturais, seja como consequência da presença do turismo por muito tempo na cidade de Santa Fé resultando no amadurecimento do processos de comunicação, o fato é que esta ferramenta utilizada parece capturar elementos culturais religiosos e traduzí-los, facilitando a aprendizagem do território através do turismo.

Sem dúvida a qualidade do conteúdo disponibilizado pelo fato de que inclui os diversos aspectos históricos e sócio-culturais, torna o *site* a ferramenta mais procurada para aqueles que planejam as férias em Santa Fé (e isto garante que apareça sempre em primeiro lugar nos sistemas de busca<sup>130</sup>). O cuidado com a constante atualização de informações e imagens é outro fator notável.

A página inicial do site traz um conjunto de imagens representativas da cultura local. As ilustrações abaixo mostram como as imagens foram atualizadas ao longo do tempo:

---

<sup>130</sup> Durante o período em que o site foi monitorado (Set 2009 a Nov 2010), apenas nos meses de junho e julho de 2010 deixou de ser o primeiro a aparecer na ferramenta de busca, com os termos conjuntos 'Santa Fe New México'. Neste período o primeiro site na lista passou a ser o da prefeitura da cidade ([www.santafenm.gov](http://www.santafenm.gov)), que traz o link para o SFCVB.

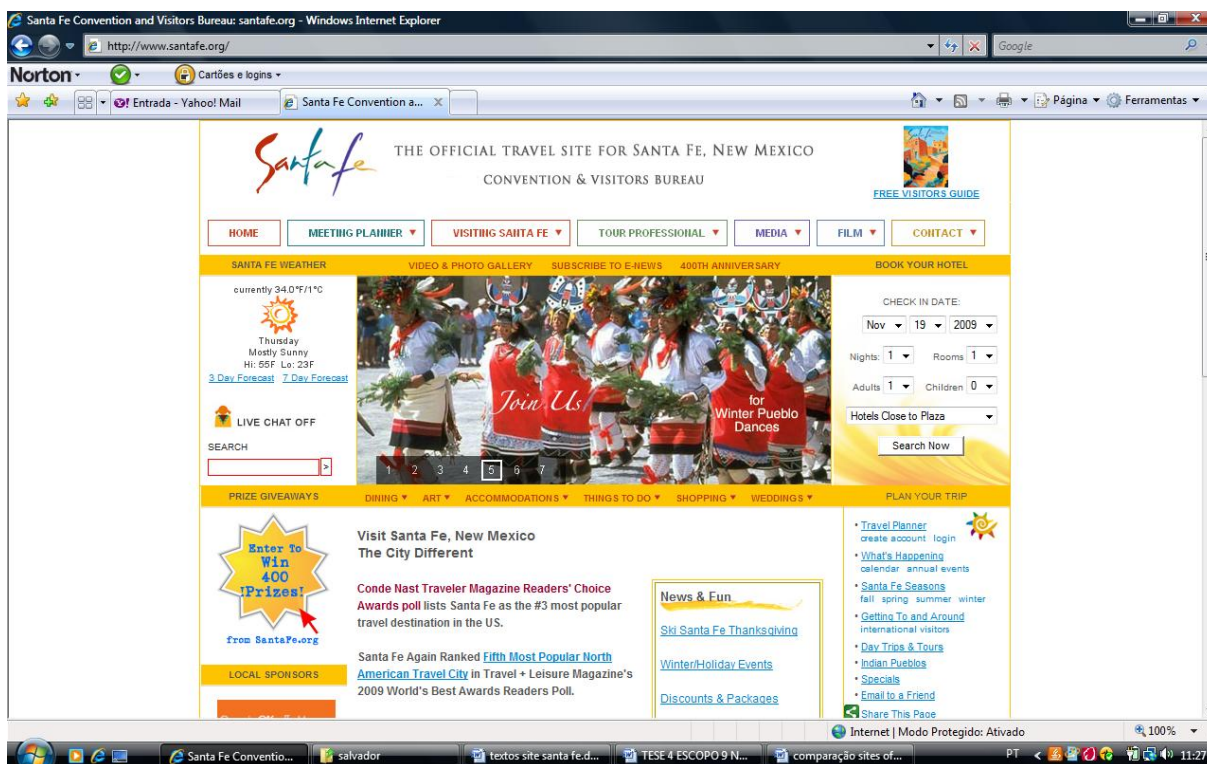


Figura 16: Página inicial do site SFCVB - Join us for Winter Pueblo Dances – Nov 2009.

Fonte: [www.santafe.org](http://www.santafe.org).

Na figura acima que retrata a página inicial do site mantido pelo SFCVB, a fotografia principal apresenta uma das danças ritualísticas de inverno que são realizadas nos *pueblos*. As atividades de inverno começam a ser divulgadas já em novembro, mês que antecede a estação. A página ainda traz informações sobre o prêmio que a cidade ganhou: “*Fifth Most Popular North American Travel City*” no *Travel and Leisure Magazine* de 2009 (SFCVB, 2010a).

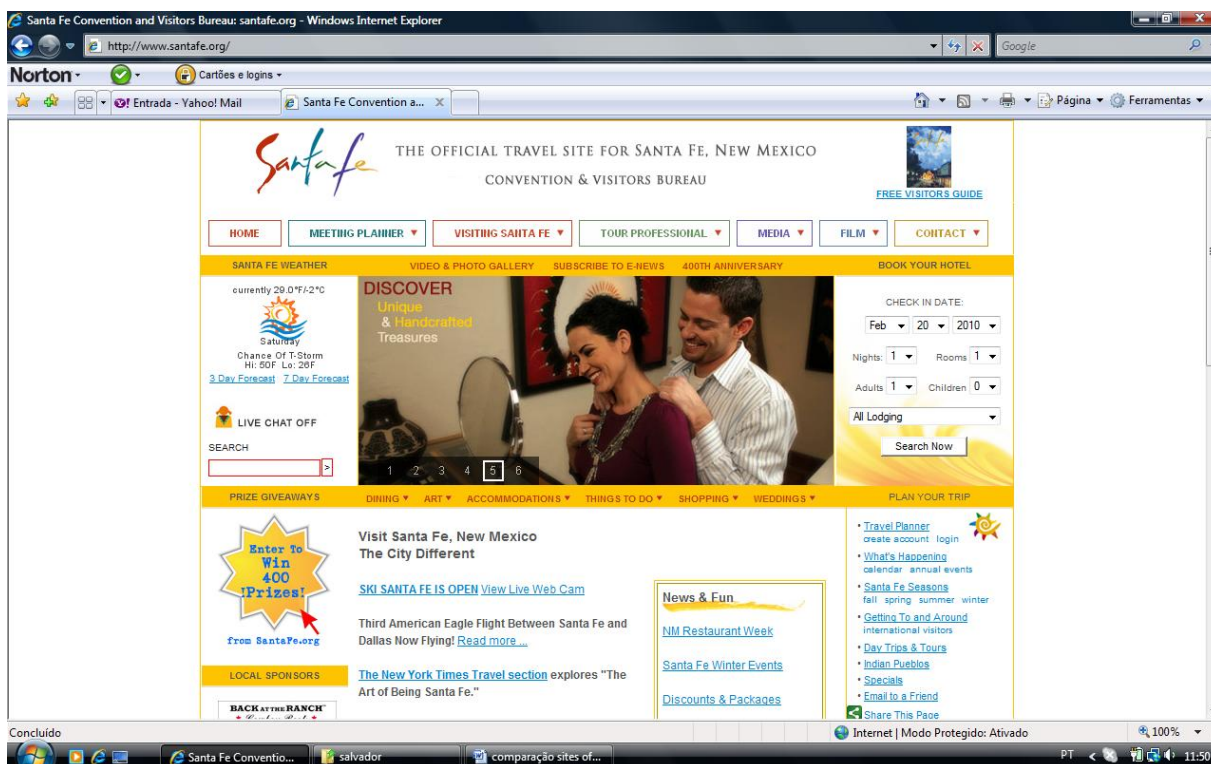


Figura 17: Página inicial do site SFCVB - Ski Santa Fe is open – Fev 2010

Fonte: [www.santafe.org](http://www.santafe.org).

No mês de fevereiro de 2010 a divulgação do destino passa a focar nas atividades de inverno, e um link especial para “*Santa Fe Winter Events.*” Com o título: “*Unique and Handcrafted Treasures*”, a fotografia a apresenta um colar de pedra turquesa em estilo Nativo-Americano, provavelmente feito por um dos artistas locais.



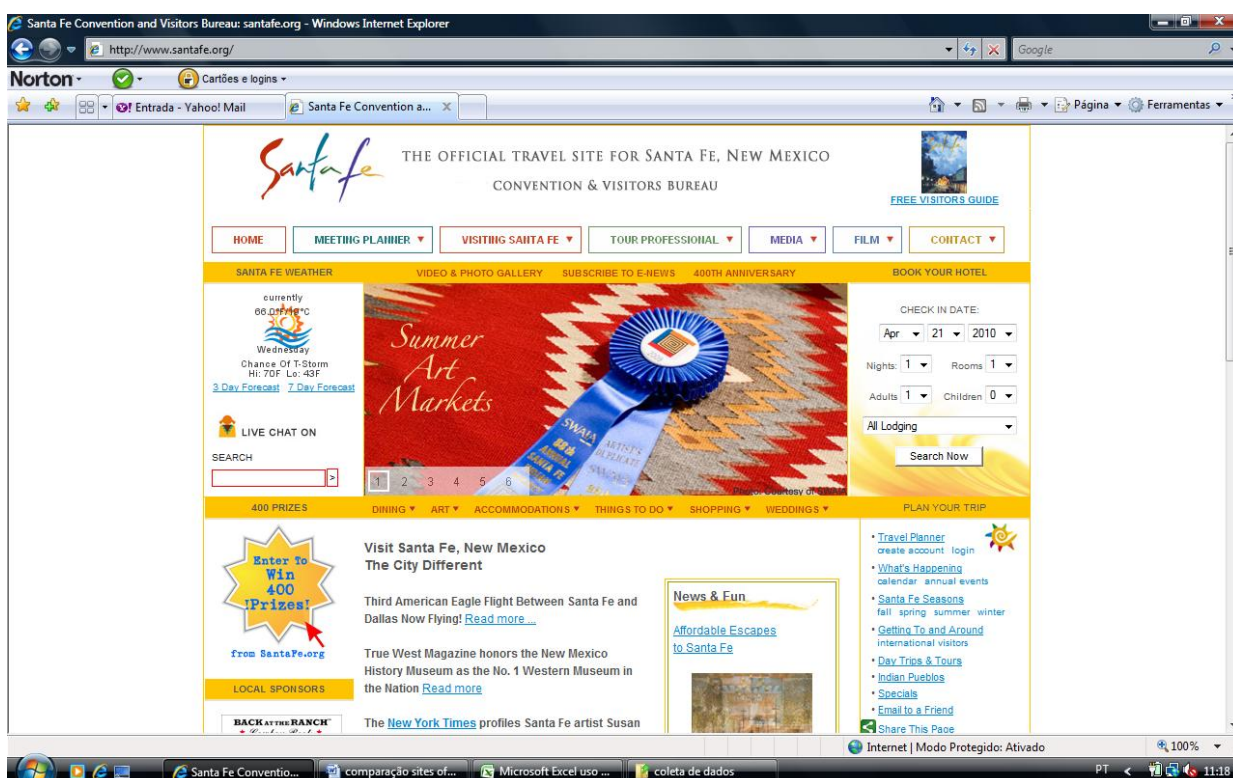


Figura 18: Página inicial do site SFCVB - Summer Art Markets – Abr 2010

Fonte: [www.santafe.org](http://www.santafe.org).

Antecipando a chegada do verão, o site do SFCVB divulga os “*Summer Art Markets*”, apresentando uma fotografia de um cobertor em tear premiado no *Indian Market* do ano anterior. “*True West Magazine honors the New México History Museum as the No. 1 Western Museums in the Nation*” (SFCVB, 2010a).



The screenshot shows the homepage of the Santa Fe Convention and Visitors Bureau website. The browser window is titled "Santa Fe Convention and Visitors Bureau: santafe.org - Windows Internet Explorer". The address bar shows "http://www.santafe.org/". The page has a yellow and white color scheme. At the top, there's a navigation menu with links like HOME, MEETING PLANNER, VISITING SANTA FE, TOUR PROFESSIONAL, MEDIA, FILM, and CONTACT. Below this is a weather section for Santa Fe, showing a current temperature of 91.0°F and a chance of a T-storm. A search bar is located on the left. The main banner features a photograph of a man and a woman, with the text "Meet Artists on the Edge" and "Jun 22 2010". To the right of the banner is a "CHECK IN DATE" section with dropdown menus for date, nights, rooms, adults, and children, and a "Search Now" button. Below the banner are several sections: "400 PRIZES" with a "Enter To Win 400 Prizes" button, "LOCAL SPONSORS" with a "THE" logo, and "News & Fun" with a link to "Rodeo de Santa Fe! June 23rd - 26th".

Figura 19: Página inicial do site SFCVB - Meet artists on the Edge – Jun 2010.

Fonte: [www.santafe.org](http://www.santafe.org).

Em pleno verão, a fotografia principal apresenta um santero, e sua arte. Anuncia assim a aproximação do *Hispanic Market*, cuja principais obras vendidas são arte sacra (pesquisa de campo, 2010).

The screenshot shows the homepage of the Santa Fe Convention and Visitors Bureau website. The browser window is titled "Santa Fe Convention and Visitors Bureau: santafe.org - Windows Internet Explorer". The address bar shows "http://www.santafe.org/". The page has a yellow and white color scheme. At the top, there's a navigation menu with links like HOME, MEETING PLANNER, VISITING SANTA FE, TOUR PROFESSIONAL, MEDIA, FILM, and CONTACT. Below this is a weather section for Santa Fe, showing a current temperature of 75.0°F and a chance of a T-storm. A search bar is located on the left. The main banner features a photograph of a painting, with the text "Time for Fall Studio Tours" and "Sep 21 2010". To the right of the banner is a "CHECK IN DATE" section with dropdown menus for date, nights, rooms, adults, and children, and a "Search Now" button. Below the banner are several sections: "SANTA FE EVENTS" with a "SEARCH CALENDAR" button, "LOCAL SPONSORS" with a "TRAIN RIDE!" logo, and "News & Fun" with a link to "Fall 2010 Artist Studio Tours".

Figura 20: Página inicial do site SFCVB - Time for fall studio Tours – Set 2010

Fonte: [www.santafe.org](http://www.santafe.org).

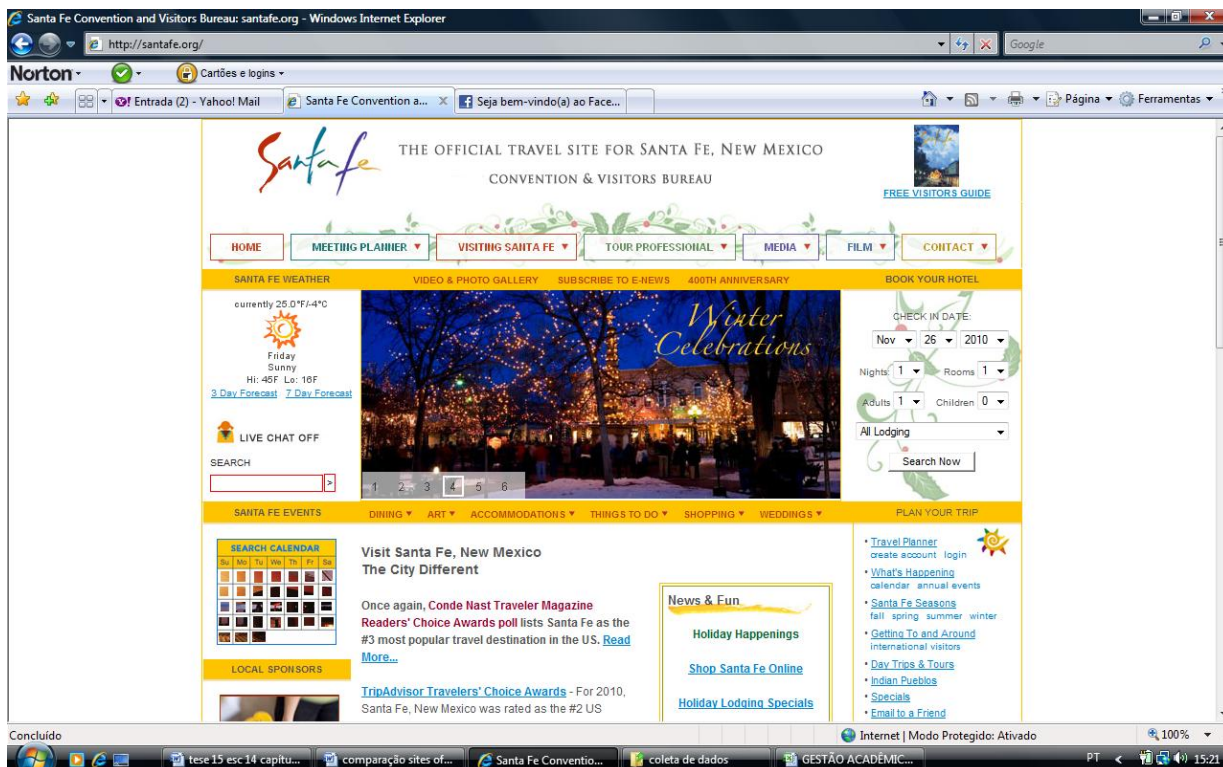


Figura 21: Página inicial do site SFCVB - Winter Celebrations – Nov 2010.

Fonte: [www.santafe.org](http://www.santafe.org).

Novamente com a aproximação do fim do ano, o SFCVB inicia anúncios das atividades de inverno, mais uma premiação recebida como “*Readers Choice Award - 3rd most popular travel destination in the US*” (SFCVB, 2010a). O site aparece decorado de Natal, e na fotografia a cidade está iluminada com ‘*farolitos*’ ou ‘*luminárias*’, decoração em velas utilizada nas celebrações sagradas nos *pueblos*.

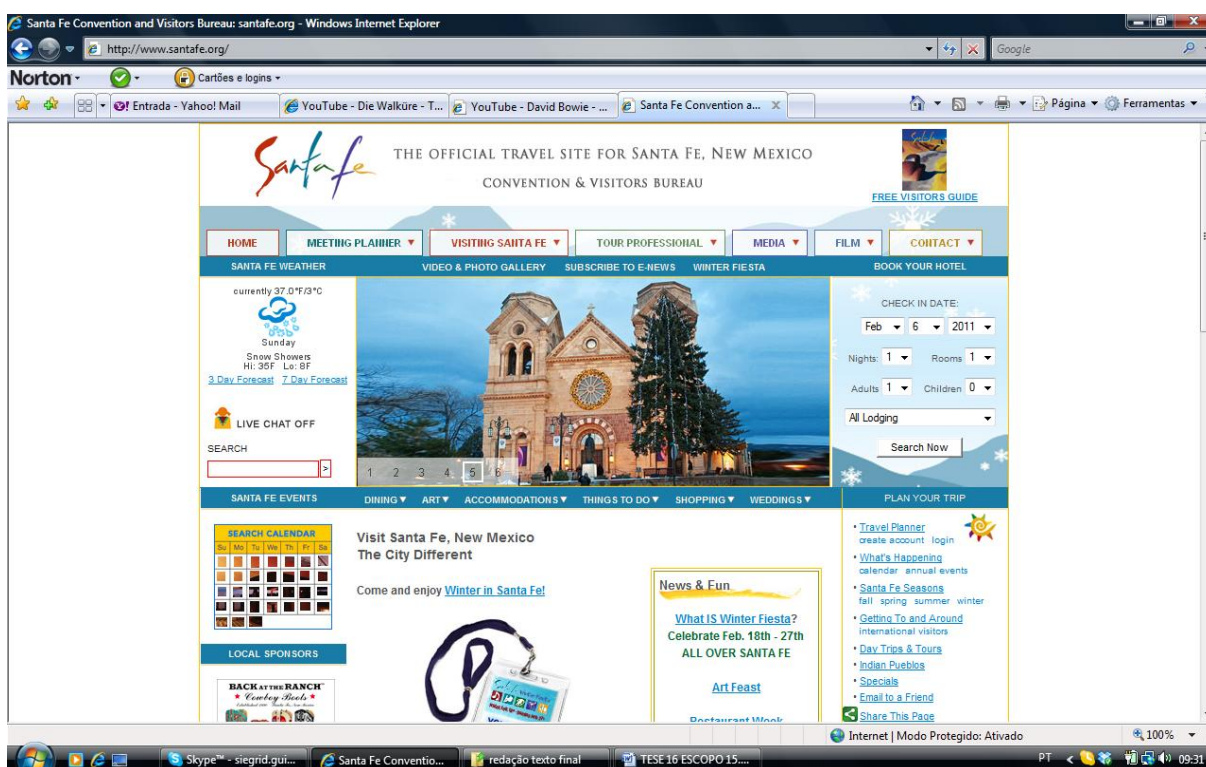


Figura 22: Página inicial do site SFCVB - Catedral Basilica de São Francisco – Fev 2011.

Fonte: [www.santafe.org](http://www.santafe.org).

É interessante que a cada mês o conjunto de imagens e conteúdos é atualizado, o que mobiliza um grupo interdisciplinar de indivíduos que trabalham na atualização dos dados:

*And that's a real challenge for a place like us. Cause we are a small place and so our promotional budget is pretty limited when we are compared to our competition, and that's true statewide. For New Mexico as a State, promoting visitors to New Mexico we have 15% to 20% of the budget that State Texas has, we have less than half of the budget that Colorado has. We have a fraction of the budget that California has, and you have to promote. And so that's a big problem – strict budget (entrevista 2).*

E isso é um verdadeiro desafio para um lugar como o nosso. Porque nós somos um lugar pequeno, e por isso o nosso orçamento de promoção é bastante limitado quando comparado com a concorrência, e isso é verdade em todo o estado. Para o Novo México, como um Estado promotor de visitantes temos 15% a 20% do orçamento do Estado do Texas, e temos menos de metade do orçamento do Colorado. Nós temos uma fração do orçamento que a Califórnia tem, e você tem que promover. E então isso é um grande problema - orçamento rigoroso (tradução própria).

Frente a um limitado orçamento, utilizar o site como principal mecanismo de divulgação acaba sendo pertinente, já que comparado aos meios impressos de divulgação, tem menor custo. Isto também está relacionado à preferência de meios de comunicação utilizados

pelos visitantes mais jovens, que passaram a ser foco do SFCVB. Além do site, este organismo utiliza amplamente as redes sociais virtuais como *facebook e twitter*. Aqueles que planejam viajar para Santa Fé também podem, através do site, inscrever seus *e-mails* em listas (o link é: *Receive the 10-day Santa Fe Cultural & Events Calendar by email*) para receber a cada dez dias a programação de atividades em Santa Fé: feiras, leilões de arte, abertura de novas galerias e exposições, tours especiais (ateliês de artistas locais, jardins floridos de algumas mansões, produtores de chocolate caseiro, vinícolas orgânicas, etc.), palestras sobre a cultura local ou sobre arte, cursos de culinária local, cursos rápidos de fotografia, lançamentos de livros, demonstrações de tecelagem, técnicas de cerâmica, ou escultura, peças de teatro, ballet e dança, festas, degustações em restaurantes.

Na tabela abaixo alguns exemplos de atividade presentes no calendário enviado a cada dez dias que são relativas às diversas identidades culturais religiosas.

Tabela 10: Calendário de atividades em Santa Fé.

Mês / ano	Programação
Fevereiro / 2011	<p><a href="#">SUFU CIRCLE</a> Sufi Circles are Heart Circles - open to all. Come experience the advanced meditation practices of Sages, Saints and Seekers searching for Divine Presence.</p> <p><a href="#">MATERIAL WORLD: TEXTILE TREASURES FROM THE COLLECTION</a> View 138 rarely-seen items from the museum's staggering collection of 20,000 textiles and costumes, ranging from everyday wear to ornate ceremonial garb.</p> <p><a href="#">SANTA FE CREATIVE TOURISM CLASSES &amp; WORKSHOPS</a> Make your visit fun and meaningful by getting to know the city's art, culture, history, heritage and people. Workshops, classes and experiences taught by local community members in vibrant artists' studios and other settings make a Santa Fe visit all the more memorable.</p>
Janeiro / 2011	<p><a href="#">FRIENDS OF ARCHEOLOGY: MARJORIE FERGUSON LAMBERT LECTURE</a> at New Mexico History Museum The 2011 Friends of Archaeology Lecture series focuses on the unique contributions to archaeology and ethnography made by pioneering female researchers in the American Southwest. \$16 - Discounts available</p> <p><a href="#">DAGARA TRIBE HEALING RHYTHMS CONCERT</a> at Santa Fe Center for Spiritual Living, 505 Camino de los Marquez Experience the Healing Power of the DrumCome be transported by African djembes into the energy and ancient truths of the Dagara medicine wheel elements of earth, mineral, nature, water and fire.</p>
Dezembro / 2010	<p><a href="#">CHRISTMAS EVE CANYON ROAD FAROLITO WALK</a> at Canyon Road Starts around dusk. This beloved holiday tradition delights all who walk Canyon Road, which is decorated with farolitos (small, sand-filled bags with votive candles) and luminarios (bonfires).</p>
Novembro / 2010	<p><a href="#">AMERICAN MODERNISMS: NATIVE AMERICAN ART IN THE TWENTIETH-CENTURY</a> at <a href="#">Georgia O'Keeffe Museum Education Annex, 123 Grant Avenue</a> SWAIA Indian Market, 2010. Please join us for a discussion among artists and curators</p>



Mês / ano	Programação
	<p>who will focus their attention on the contributions to American modernism by indigenous artists.</p> <p><a href="#">SWAIA WINTER INDIAN MARKET</a> at <a href="#">Santa Fe Convention Center</a> The 5th Annual SWAIA Winter Indian Market is a two-day celebration of Native art <a href="#">Jerusalem Comes to Athens</a> at <a href="#">St. John's College, 1160 Camino Cruz Blanca, Great Hall, Peterson Student Center</a> St. Luke records the first confrontation of philosophers with Christianity in Acts 17 when Paul appears at the court of the Areopagus in Athens</p>
Outubro / 2010	<p><a href="#">FIESTA OF CULTURES</a> at Coronado State Monument, Bernalillo, NM This is a celebration of local traditions, including Pueblo, Hispanic, and Anglo. This event is geared toward families with children, with an emphasis on craft demonstrations, folk art, and pre-industrial lifeways</p> <p><a href="#">DIA DE LOS MUERTOS/DAY OF THE DEAD COMMUNITY CELEBRATION&amp;DANCE</a> at 555 Camino de la Familia, Santa Fe Railyard El Museo Cultural de Santa Fe presents "Dia de Los Muertos/Day of the Dead Community Celebration&amp;Dance". The dance will be held on Oct.29th from 6 pm -10 pm.</p>
Setembro 2010	<p><a href="#">CITY AND STATE OPENING OF FIESTA</a> at <a href="#">Santa Fe Plaza</a> Join forces to inspire our unique and enduring celebration, la Fiesta de Santa Fe, a time of prayer, rejoicing and hospitality for all. See website for complete details, ticket info and history.</p> <p><a href="#">WALKS IN THE AMERICAN WEST: MYTH&amp;MAGIC IN OJO CALIENTE - A TRAIL WRITING WALK</a> at Education Annex, 123 Grant Avenue and Santa Fe With pen and journal in hand, explore the ruins of an ancient, rarely visited Tewa village with author Canny Green <a href="#">Fiesta de Santa Fe: Mass of Thanksgiving and Candlelight Procession</a> at Cathedral Basilica of St. Francis of Assisi</p> <p><a href="#">POJOAQUE RIVER ART TOUR</a> at Pojoaque, Nambe, Pojoaque Pueblo Just 16 miles from Santa Fe, The Pojoaque River Art Tour, known for its tri-cultural nature, professionalism and the quality, freshness, and variety of its exhibitors, is doable in a day, by car or bicycle</p>
Agosto / 2010	<p><a href="#">SANTA FE INDIAN MARKET</a> at <a href="#">The Plaza</a> The world's most prestigious Native American arts show opens with more than 1100 artists, food and demonstration booths, entertainment and more</p> <p><a href="#">PUEBLO INDEPENDENCE DAY</a> at Jemez State Monument, Jemez Springs, NM This is the 7th Annual commemoration of Pueblo Independence Day, celebrating the Pueblo People's successful rebellion against Spanish colonization</p>
Julho / 2010	<p><a href="#">SPIRITUAL CINEMA</a> at Unity Santa Fe This film is an exploration of Jesus "Hidden Years, ages 16 to 30. Based on Edward T. Martin's King of Travelers, Jesus Lost Years in India</p> <p><a href="#">HEALING CEREMONY SERIES: EXPERIENCE THE POWER OF THE FIRE CEREMONY</a></p>

Mês / ano	Programação
	at Santa Fe Harmony Center The fire ceremony is an ancient ritual to promote healing on all levels of being. Through fire ceremony, we honor our lessons and old beliefs by placing them in the fire and releasing them to Spirit

Fonte: SFCVB, 2010b. Elaboração própria.

Além da ampla utilização do *site* como mecanismo de informação, o SFCVB mantém a impressão de uma revista como meio de divulgação do destino turístico: a revista *The Official Santa Fe Visitor Guide*.

Nas figuras do *site* apresentadas acima, repara-se no canto superior direito um ícone que contém a capa da *The Official Santa Fe Visitor Guide*. Trata-se de um link para acessar a revista em meio eletrônico, e/ou para solicitar a revista em meio físico. Basta preencher alguns dados como nome, e-mail e endereço, que são necessários para o envio do exemplar. Outros dados complementares são solicitados: qual tipo de acomodação pretende utilizar, quanto quartos pretende reservar, e o número de adultos e crianças que pretendem visitar Santa Fé. No momento da solicitação da revista existe um breve questionário sobre os interesses do visitante e sobre a forma de turismo preferida (*nature / wildlife; hike/bike/climb, cultural, etc*), e sobre quais informações sobre Santa Fé gostaria de receber (*museums; art galleries, shopping; relaxation, etc*) (SFCVB, 2010a).

Com isto o SFCVB tem em mãos um instrumento para compreender melhor quem são, e de onde vêm os potenciais visitantes. No mês de dezembro todos aqueles que solicitaram a revista ao longo do ano recebem um e-mail bastante amigável solicitando o preenchimento de um breve questionário que avalia se de fato o envio da revista resultou em visita ao destino, qual o período que o turista foi à Santa Fé, quantos acompanhantes e quanto tempo permaneceu. Quando solicitada do Brasil (postagem internacional), a revista chegou em 25 dias no endereço informado – continha um selo especial de subsídio parcial do serviço de postagem pela prefeitura da cidade. No início de 2011, um novo e-mail do SFCVB foi enviado informando que a nova edição da revista já estava disponível em meio eletrônico, e para solicitação em meio impresso.

*Each year the Santa Fe Convention & Visitors Bureau publishes a free guide of vital information for visitors to Santa Fe. The [Official 2011 Santa Fe Visitors Guide](#) is distributed annually to travelers, meeting and convention participants, and folks simply interested in the city. As of the first of the year, the new 2011 guide became available, just in time for planning winter trips or dreaming about a visit when the warm weather returns. The new guide is filled with information on Santa Fe's fascinating history, traditional cultures,*

*romantic allure, diverse surroundings, distinctive cuisine, and numerous attractions. There is a comprehensive list of the city's many hotels, motels, inns, and B&B 's, maps of the downtown historic district and areas to explore outside the city, a calendar of 2011 event highlights, and a handy guide to traveling to the city. The 64-page magazine has information on Santa Fe's museums, spa offerings, galleries, performing arts organizations and venues, outdoor activities, and much more. The Official 2011 Santa Fe Visitors Guide is filled with images of the city for a glimpse of how this very different town looks and is crammed with enough information to make anyone's trip a success. The guide is free for the asking at the Visitor's Center in the Santa Fe Community Convention Center, by calling the Convention & Visitors Bureau, or online (SFCVB,2011).*

Todo ano o SFCVB publica um guia gratuito de informações vitais para os visitantes de Santa Fé. O Guia Oficial 2011 de Visitantes de Santa Fe é distribuído anualmente para os viajantes, participantes de reuniões de negócios e convenções, e para pessoas simplesmente interessadas na cidade. A partir do primeiro dia do ano, o novo guia de 2011 tornou-se disponível, a tempo do planejamento das viagens de inverno ou do sonho sobre uma visita quando a estação mais quente chegar. O novo guia está repleto de informações sobre a fascinante história de Santa Fé, as culturas tradicionais, o fascínio romântico, entornos diversos, cozinha distinta, e inúmeras atrações. Traz uma lista exaustiva de muitos hotéis da cidade, pousadas, 'Bed &Breakfasts', mapas do centro histórico da cidade e de áreas para explorar fora da cidade, um calendário de eventos de 2011 em destaque, e um guia prático para viajar para a cidade. A revista com 64 páginas traz informações sobre museus de Santa Fe, ofertas de Spa's, galerias de artes, apresentações de teatro, atividades ao ar livre, e muito mais. O Guia Oficial de Visitantes de Santa Fé 2011 está repleto de imagens da cidade para se ter uma idéia de como esta cidade tão diferente se parece, e está incrustado de informações suficientes para fazer qualquer viagem um sucesso. O guia é gratuito e pode ser solicitado no próprio Santa Fe Convention Center, por telefone ou e-mail (tradução própria).

A capa da edição de 2010 da *The Official Santa Fe Visitor Guide* é uma pintura da Rua São Francisco num entardecer chuvoso, onde observa-se ao fundo a Catedral Basílica. Já a edição de 2009 trazia uma pintura de uma rua tipicamente de um *pueblo*, retratando casas de adobe e o tom de barro avermelhado. De fato, o conteúdo da revista segue a mesma diretriz do *site*, trazendo toda a diversidade cultural do território. No entanto, na revista é disponibilizado maior espaço para anúncios dos empreendedores e comerciantes de Santa Fé:

*Because we have the artist to promote, we have the beautiful natural setting to promote, we have great food, we have our literary heritage here, and all of that. But before all of that, is our culture. And so we take this aspect of our promotion very seriously. Having set that, I brought you this magazine. And this is obviously kind of the arts promotion of the cover. In the past it has been so much Indian images and Hispanic images and Spanish images and all of that. And it has got to be really a kind of cultural 'mishmash'. But you will see, when looking to that, when you have a moment, that we play up our culture very strong. So, in that aspect, we keep our culture, the*

*importance of our culture is very strong (entrevista 2).*

Como nós temos os artistas para promover, temos o belo cenário natural para promover, temos maravilhosa culinária, nossa herança literária aqui, e tudo isto. Mas antes de tudo isto vem a nossa cultura. Então tomamos este aspecto da nossa promoção muito seriamente. Posto isto, trouxe para você esta revista. Este é obviamente o tipo da promoção de arte na capa. No passado colocamos muitas imagens indígenas, e imagens hispânicas, e imagens espanholas, tudo isto. E realmente tinha que ser este tipo de ‘mistura’. E você vai notar, quando olhar para isto (a revista) quando tiver um momento, que nós encenamos nossa cultura de forma muito forte. Neste aspecto, nós mantemos nossa cultura, a importância de nossa cultura é muito forte (tradução própria).

O SFCVB traz algumas ‘faíscas’ de inspiração para gestão do turismo. Está impregnado em seu discurso a idéia da importância da comunidade local para o desenvolvimento do turismo, e como ambos estão entrelaçados. Quando a comunidade local celebra a própria riqueza cultural, e tem poder para definir seus espaços públicos, e prazer em usufruir dele, então a cidade fica interessante para o visitante. Esta idéia pode ser extrapolada para a anedota em que a cidade atrai turistas quando é planejada para os moradores, e não para os turistas propriamente. Isto fica bem evidente tanto na forma como a população local é envolvida nas deliberações sobre aspectos de planejamento urbano, como no fato de que a cultura relacionada à tripla formação social é de extrema relevância para o organismo. Outro momento inspirador no contato com a concepção do SFCVB é perceber quão natural é reconhecer as diversas perspectivas históricas, dando voz ao que os grupos de preservação cultural querem narrar, e simplesmente deixar transparecer as possíveis controvérsias e conflitos tão humanos. Isto fica bem evidente no caso da tentativa de mudar o nome da santa para tornar a história menos dolorosa, e a decisão institucional de manter os dois nomes e ainda explicitar a razão dos nomes diferentes.

*One of our biggest challenges is educating people about New Mexico because Americans - in a frightening way - don't always associate New Mexico as a State. They hear the term New Mexico and they think it 's a different country. Where we'll be in five years? I think we'll probably be... I don't think we will have grown a lot, I think that our goal right now is to get our visitation back to were it was 3 or 4 years ago. So, and that's where the sustainability comes. My goal is different of some of the businesses goals cause my goal is to honor that sustainability and make sure that Santa Fe is not growing to fast, and not becoming overly busy with tourists. Within a scale remaining about the same but doing better (entrevista 2).*

Um dos nossos maiores desafios é educar as pessoas sobre o Novo México, porque os americanos - de uma forma assustadora - nem sempre associam o Novo México como um Estado. Eles ouvem o termo Novo México e eles



acham que é um país diferente. Onde estaremos daqui a cinco anos? Eu acho que provavelmente vai ser ... Eu não acho que vamos ter crescido muito, eu acho que a nossa meta agora é fazer com que nossa visitação volte para onde estava 3 ou 4 anos atrás. É aí que a sustentabilidade vem. Meu objetivo é diferente de alguns dos objetivos das empresas porque o meu objetivo é honrar a sustentabilidade e certificar que Santa Fé não está crescendo muito rápido, e não está se tornando demasiadamente ocupada com turismo. Permanecendo na mesma proporção, mas fazendo melhor (tradução própria).

### 5.3.4 Gestão do Santuário de Chimayó

O Santuário de Chimayó é um dos destinos de turismo do Novo México com grande significado sagrado para católicos (EL SANTUARIO DE CHIMAYÓ, 2010; entrevista 6; pesquisa de campo). O fato da pequena vila onde o santuário está localizado receber visitantes durante todo o ano, e ainda a maior peregrinação da fé católica dos Estados Unidos na Páscoa (e em algumas outras datas específicas do calendário católico), acabou apontando para a importância da mobilização de uma estrutura de gestão da visitação. O que existe atualmente é um pequeno escritório administrado por voluntários que mantêm suas atividades de gestão em diálogo afinado com a Paróquia de Santa Cruz, responsável pelo Santuário.

Esta estrutura de gestão, que será denominada neste estudo como *Sanctuario's Office*, tem como principal objetivo zelar pela estrutura física do santuário, bem como coordenar a agenda de atividades para que não haja coincidência de visitação de grandes grupos num mesmo dia, vez que o espaço físico das capelas é bem pequeno (entrevista 6; pesquisa de campo, 2010). Os grupos de visitantes organizados por diferentes igrejas podem solicitar visitas guiadas, e os guias são os próprios padres ou um dos 4 voluntários do *Sanctuario's Office* que trabalham 5 dias por semana. O tour oferecido é bastante informal, com aproximadamente 10 minutos de explicação da hierofania no local, e 30 minutos de passeio nas capelas, onde não é permitido fotografar. A proibição de fotografia é explicada por alguns motivos: por causa do grande número de obras de arte existentes no interior das capelas, e que não receberam tratamentos especiais para suportar a luz dos *flashes*; e porque quando alguém faz imagens, atrapalha a concentração e as orações daqueles que visitam o santuário:

*And our primarily focus and reason for being here is for the visitors, not for somebody who wants to take a picture or photograph. Or even promote the Sanctuario. Or to get the donation. It's that visitors have a place to pray and not being distracted (entrevista 6).*

E nosso foco primário e única razão de estarmos aqui é para os visitantes, não para alguém que queira tirar fotografias. Ou promover o santuário. Ou para receber doações. É para que os visitantes tenham um lugar pra rezar e

não serem distraídos (tradução própria).

O entrevistado explica que muitas das solicitações de visita de grupos não têm objetivos relacionados à fé católica em si, mas podem estar relacionados à observação arquitetônica, ou grupos de ‘melhor idade’ que estão hospedados em Santa Fé realizam passeios de um dia.

*I would say the majority certainly are religious visitors, they are coming for religious reasons. But we do have a significant number of people who come for cultural, architectural, artistic reasons as well (entrevista 6).*

Eu diria que a maioria certamente são visitantes religiosos, estão vindo por motivos religiosos. Mas nós temos um número significativo de pessoas que vêm por motivos culturais, arquitetônicos, e artísticos também (tradução própria).

Como consequência do aumento do número anual de visitantes ao Santuário, algumas modificações na rotina ecumênica ocorreram: a missa de domingo passou a ser celebrada duas vezes ao dia, ao invés de uma vez; nos dias que antecedem a Páscoa era realizada uma vigília de velas com os jovens, e foi descontinuada; pessoas com diferentes tradições religiosas passaram a conduzir mais rituais:

*Last year one time we had a group of visitors who were having memorial service for Jewish friend that died. And they had it in Santo Niño Chapel. They wanted it to be in this space because he used to come here – the man who died – he used to come here, he loved the sacredness and the reflective nature of this place. And so to honor him they held the service here. So we are getting more people who have little, no, or different or other religious tradition coming because they find this to be a place of sacredness somehow. A holy place. And doesn't necessary matter whether the person is Catholic or not. And we certainly welcome anyone that chooses to come (entrevista 6).*

No ano passado tivemos um grupo de visitantes que realizaram uma celebração em memória a um amigo judeu que havia morrido. E o fizeram na Capela de Santo Niño. Quiseram que fosse neste espaço porque o amigo sempre vinha aqui – o homem que morreu – ele vinha aqui, ele amava a natureza sagrada e reflexiva deste lugar. Então, para homenageá-lo eles realizaram uma missa. Portanto estamos recebendo mais pessoas que tem pouca, nenhuma, ou uma diferente, ou outra tradição religiosa, porque eles acreditam que este lugar é sagrado de alguma forma. Um lugar santificado. E nós certamente receberemos qualquer um que escolheu vir (tradução própria).

Ainda em relação à confluência de indivíduos de diferentes matrizes religiosas

visitando o santuário, o entrevistado explica que periodicamente pessoas trazem como oferendas cobertores e pão. Identifica este gesto como sendo parte da tradição nativa. Muitos podem ser católicos também, porque os *pueblos* integraram suas religiões com o Catolicismo: processo muito particular, já que em outros lugares do país a relação conflituosa entre religiões manteve-se (entrevista 6).

Considerando esta diversidade de visitantes à Chimayó, alguns grupos solicitam missas especiais, ou trazem seus próprios padres. A função do *Sanctuario Office* é de coordenar e garantir que não ocorra sobreposição de missas, ou organizar para que o padre local celebre a missa em conjunto com o padre que o grupo trouxe. Ou que o padre visitante passe a oferecer a missa por alguns dias. Estas são algumas das transformações que requereram o desenvolvimento de formas de gestão da visita em conjunto com a administração paroquial.

O fato de que cada vez um número crescente de pessoas que visitam Chimayó não são necessariamente católicos acaba por acentuar a pertinência do conceito de territórios de grande densidade religiosa, onde ocorre o turismo. Chimayó vem demonstrando ser um caso onde este conceito faz bastante sentido.

O aumento do número de visitantes está relacionado ao fato da experiência da sacralidade neste local ser mais tangível, mais material: “eles não caminham porque não tem um carro, caminham porque isto tem um sentido espiritual para eles” (entrevista 6, tradução própria). Assim podem sentir o barro nos pés, a dor de percorrer longas distâncias, a “*holy dirt*” em si, tocar a terra - é algo que podem ver e sentir. Existe também a espiritualidade vivenciada de forma mais intelectual, mais interior, introspectiva. Mas em Chimayó o foco é evidentemente em algo mais físico, tangível, algo corporal (entrevista 6; pesquisa de campo 2010).

Para facilitar a visita ao Santuário de Chimayó, e reconhecendo a importância da tangibilidade da vivência sagrada para os visitantes, o escritório decidiu em 2005 pela criação de um *website* inicialmente com informações sobre o lugar. Ainda que a maior parte dos visitantes que chegam à Chimayó tenham obtido as informações de maneira informal (boca a boca), porque familiares ou amigos já conheciam o lugar, existe uma grande quantidade de pessoas que não possuem uma conexão direta com o lugar, mas que já ouviram falar dele simplesmente porque é um lugar de peregrinação há mais de 200 anos, segundo o *Sanctuario's Office*. Neste sentido, a disponibilização de um *site* facilita a preparação de uma visita (entrevista 6).

Em Fevereiro de 2010 o *site* passou a hospedar também uma loja virtual do Santuário de Chimayó:

*On the program that we are using for the store you can check how many visits, and how many pages people visit. And based on the number of orders that we have received, it is good, because a company like Macys Department Store, they have 1% of their on-line visitors place an order, they consider that good. And we are somewhere between 3 and 4%. So, we don't have lot's of visitors, but based on that, there are some positive signs (entrevista 6).*

No programa que estamos utilizando para a loja você pode verificar quantas visitas, e quantas páginas foram visitadas. Baseado no número de pedidos que temos recebido, tem sido bom, porque uma empresa como a Loja de Departamentos 'Macy's' transforma 1% de suas visitas em compras, e isto é considerado um bom resultado. E nós temos esta relação em torno de 3% a 4%. Assim, não temos muitos visitantes, mas estes são sinais positivos (tradução própria).

Os devotos que não podem comparecer ao Santuário por falta de recursos (financeiros ou físicos) para deslocamento, podem solicitar a '*holy dirt*' (terra sagrada) através da loja virtual organizada pelo *Sanctuario's Office*, que já recebeu solicitações de diversos países do mundo, como Omã e Índia. Na sua página na internet consta um formulário de solicitação da '*holy dirt*'. Como não é estabelecido um preço para a terra sagrada, é solicitada uma doação que cubra ao menos os custos de envio da encomenda (entrevista 6).

*When it's an international request we ask if they could please send us some money in advance, just because it's a cost to mail internationally. Plus it's more time consuming to fill in customs form, and even if it's a little bit of sand, a little bit of dirt, the post office requires to fill in some form. So, it gets a little more complicated, but it's not impossible. Just takes more time. And so some people will respond. This man from Oman apparently is not in a good financial ....., is financially not able. And so I had to e-mail him back saying we would appreciate some donation first, if he could do it. But in any case we would pray for him and add him to our prayer list. And he was very grateful and repeated again that his financial situation, he is not able to send anything but he was very grateful that we asked the priest to pray for him (entrevista 6).*

Quando é um pedido internacional, perguntamos se poderiam, por favor, enviar-nos um pouco de dinheiro com antecedência, só porque há um custo adicional para postagem internacional. Além disso, é mais demorado para preencher formulários alfandegários, e mesmo que seja apenas um pouco de areia, um pouco de terra, os correios exigem o preenchimento. Então, fica um pouco mais complicado, mas não é impossível. Apenas demora mais tempo. E assim, algumas pessoas reagem. Este homem de Omã, aparentemente, não estava em boa situação financeira, não estava financeiramente capacitado. E por isso tive de enviar um e-mail de volta dizendo que precisaria receber alguma doação antecipada, se ele pudesse

fazê-lo. Mas caso contrário, nós oraríamos por ele, e adicionamos à nossa lista de oração. E ele ficou muito agradecido e repetiu que a sua situação financeira não permitia o envio de qualquer quantia, e que estava muito grato por termos solicitado ao padre uma oração por ele (tradução própria).

Assim parte do trabalho está relacionado ao estabelecimento de relações com as pessoas que de alguma forma apreciam a sacralidade de Chimayó. O *site* institucional auxilia e amplia esta possibilidade. As vendas de artefatos relacionados ao Santuário de Chimayó e à religião católica (*'holy dirt'*, velas, crucifixos, livros, imagens de santos, ex-votos) gera recursos financeiros para a implementação de melhorias na estrutura física do Santuário, permitindo que mais visitantes usufruam do espaço de maneira mais organizada. As melhorias realizadas até então foram: a pavimentação da área do santuário; a criação de estacionamento com vagas para portadores de necessidades especiais; a ampliação de estrutura sanitária; a sinalização dos diferentes espaços; a criação de uma praça *"visitors friendly"* com lojinhas e lanchonetes (entrevista 6; pesquisa de campo, 2010).

*It's kind of interesting mixed here, that's kind of old - and the two hundred years old shrine - using modern technology to assist the pilgrims and their needs. To use modern technology in positive ways. And it's really a testing faze, because we don't know if we are going to have enough orders to make it worthwhile because we have expenses. We are working with a company that does websites. We don't know yet, but we want to give it a try and we are giving out to as many people as possible to advertise the store (entrevista 6).*

Há um tipo de mistura interessante aqui, o velho - os 200 anos do santuário - agora utilizando tecnologia moderna para ajudar os peregrinos e as suas necessidades. Para usar a tecnologia moderna de maneira positiva. E é realmente uma fase de teste, porque não sabemos se vamos ter encomendas suficientes para fazer valer a pena, pois temos despesas. Estamos trabalhando com uma empresa que elabora sites. Nós não sabemos ainda, mas nós queremos ter esta tentativa e estamos divulgando para tantas pessoas quanto possível a propaganda da loja (tradução própria).

Em termos de articulação institucional, o Santuário de Chimayó é divulgado pelo NMTD, e por Câmaras de Comércio Municipais. Revistas de turismo que falam sobre Chimayó, e documentários televisivos também são apontados como instrumentos indiretos com potencial para atrair visitantes, mas o *Santuario's Office* não faz nenhum tipo de divulgação. Existem alguns panfletos com informações sobre o santuário e as programação de missas que são distribuídos nas paróquias, na própria comunidade católica (pesquisa de campo, 2010).

As consequências negativas do turismo e do aumento de visitantes que acabam por

demandar medidas do *Sanctuario's Office* citadas são, em primeiro lugar, o aumento de pessoas que utilizam a internet para difamar o Santuário ou fazer piada com a *'holy dirt'*. Utilizam a informação disponível de forma inapropriada, quando não compreendem o contexto de sacralidade que envolve Chimayó. Outra consequência é que a chegada de mais visitantes traz lixo para a pequena cidade, e implica em maiores despesas de manutenção, ou investimentos em estruturas sépticas que não seriam prioridade caso o número de visitantes não estivesse aumentando, já que o recurso financeiro é bastante limitado. De toda forma, a administração do Santuário mantém como foco a implementação de melhorias na infraestrutura para que a visita seja facilitada, “queremos prover hospitalidade para nosso visitante” (entrevista 6, tradução própria).

A explanação sobre a gestão do Santuário de Chimayó aponta para a particularidade de que é um organismo com dupla finalidade: organização do turismo, e difusão da fé. Este caso é interessante, pois revela o entrelaçamento entre religião e turismo, e a possibilidade da instituição religiosa sustentar seu patrimônio através do turismo. Portanto, nele está interessada.

#### 5.3.4.1 Mecanismo de comunicação do destino turístico Santuário de Chimayó

Uma breve navegação o site desenvolvido pelo *Sanctuario's Office* ilustra como todas as informações são apresentadas aos (futuros) visitantes de Chimayó:

Tabela 11: Conteúdo do site El Santuário de Chimayó

Título	Conteúdo
A Place of Culture	El Santuario de Chimayo is the center of the unique art and culture of northern New Mexico. Within the walls of El Santuario and Santo Niño chapels can be found wonderful works of Hispanic art, including several santos and religious frescoes. El Santuario is often the starting or destination point for peregrinos and penitentes. It is the site of the dubbing of Don Juan Oñate and the crowning of La Reina in the summer and of posadas in the winter. It is a place where you may see Matachines or La Danza Azteca groups perform.
A Place of Prayer	As far as anyone can remember, people have sought out Chimayo as a place of prayer; first there were Indians, then the Spaniards and the Mexicans, and now people from all nations. If it weren't for the modern road that leads almost to the front door of the church, an old footpath worn in the soil by millions of feet, it would still be visible.
News and Projects	Archbishop Sheehan Blesses "El Peregrino" Statue: Inscribed in Spanish at the foot of the statue are the words "Peregrinos, el Señor nos invita a su Santuario de Amor". Below that, in English, are the words, "Come pilgrims, from the four corners of the earth...the Lord has invited us to walk to the Shrine of Love in Chimayo. Here we will find the 'Holy Dirt' that strengthens us and purifies the faith that takes away our pain

Holy Dirt Requests	<p>Holy dirt is offered free to those in need. However, if you would like to make a donation, please send a check or money order payable to "Santuario de Chimayo" and mail to...</p> <p>Please fill out the form below to request Holy Dirt. If you need assistance or further information, please contact ....</p>
Make a Donation	<p>You can make an important difference to El Santuario de Chimayo. More importantly, your contribution can make a difference to the preservation of a history, culture and tradition that is both unique and precious to the world. El Santuario is a sacred place. It is a place of hope and comfort for those who suffer physical or spiritual afflictions. It is a place where the traditions of an ancient Hispanic culture are still honored and practiced. It is, as its name suggests, a sanctuary from what is sometimes an impersonal and frenetic world. Donations made to El Santuario de Chimayo are used to preserve both the building and the artwork that it contains, as well as to improve the grounds and make El Santuario more available to the many thousands of people who visit each year. El Santuario only exists through the generosity of the people of Chimayo and the visitors who find, within this humble and ancient building, something to honor and cherish.</p>
Calendar of Events <sup>131</sup>	<p>April 21, Holy Thursday  9:00 AM -- Santuario opens  12:00 PM -- Live Stations of the Cross by Youth from Our Lady of Sorrows (Bernalillo)  3:00 PM -- Rosary by Morada de San Antonio (Cordova)  4:00 PM -- Rosary by Morada de Nuestra Señora de Dolores (Chimayo)  10:00 PM -- Prayer and Candlelight Procession  Santuario is open all night</p> <p>April 22, Good Friday  Archbishop Sheehan and pilgrims walk from Santa Cruz de la Cañada, NM  10:30 AM -- Prayer and Blessing by Most Reverend Michael J. Sheehan, Archbishop of Santa Fe  12:00 PM -- Live Stations of the Cross by Youth from Our Lady of Sorrows (Bernalillo)  10:00 PM -- Prayer and Candlelight Procession  Santuario is open all night</p> <p>April 23, Holy Saturday  12:00 PM -- La Danza Azteca, Taos</p> <p>April 24, Easter Sunday  10:30 AM -- Mass  12:00 PM -- Noon Mass  1:00 PM -- La Danza del Santo Niño</p>
Pilgrimage	<p>A pilgrimage is a journey of a person or persons to a shrine or holy place. It is usually to ask for a favor or to thank God for blessings in one's life. For generations Native American Indians, the Hispanics of the Southwest, and other people of faith have traveled to the site of El Santuario de Chimayo to ask for healing for themselves or for others, and to offer prayers of petition or prayers of thanksgiving for favors received. In 1945, U. S. servicemen who had survived the "Bataan Death March" began a tradition of walking to El Santuario to thank Santo Niño de Atocha for delivering them from evil. The tradition of pilgrimages has grown stronger over the years and now many thousands of people begin or end pilgrimages at El Santuario. Below is a list of some organized pilgrimages. Click on the pilgrimage for more information.</p>
Gift Shop	Every purchase you

<sup>131</sup> Como exemplo foi inserida apenas programação da Semana Santa de 2011, momento da maior peregrinação e visitação ao Santuário de Chimayó.

	make is used for the upkeep of the Santuario and its grounds. Thank you.
Father Rocca	In the fifty plus years that Father Casimiro Roca has lived in northern New Mexico he has come to symbolize, more than any living person, the heart and soul of El Santuario de Chimayo. In fact, he is the person most responsible for taking a decaying and forgotten chapel and saving it. In so doing, he preserved an unspeakably precious jewel for future generations. In the fifty years he has watched the tourists, pilgrims, and those in need of hope, who visit El Santuario each year grow from a small trickle to the tens of thousands who now make it their destination.
Confession and Mass Schedule	El Santuario de Chimayo is open from 9:00 AM to 5:00 PM (October through April) and from 9:00 AM to 6:00 PM (May through September). You may make a request for a Mass Intention on-line at our gift shop website <a href="http://www.holygifts.us">www.holygifts.us</a> under the category of "Mass Requests" or you may also <a href="#">contact us</a> directly.

Fonte: El Santuario de Chimayó, 2010. Elaboração Própria.

Pode ser verificado que no *site* deste organismo cujo objetivo é duplo, de gestão do turismo e de gestão das atividades religiosas católicas, seja tão explícito o reconhecimento da diversidade religiosa, da tripla etnicidade, e dos processos de sincretismo, conforme assinalado na Tabela 11. Seria esperado que, tanto nas concepções de gestão, como nos instrumentos de comunicação com o público, maior ênfase recaísse sobre a religião católica. De certa forma, quando verificamos o calendário de eventos, e as informações em torno da ‘*holy dirt*’, o discurso está mais alinhado com valores católicos. No entanto, as diversas identidades religiosas são implicadas na informação que é disponibilizada sobre o Santuário, o que é perspicaz, pois reconhecendo que práticas religiosas de diversas matrizes são realizadas no Santuário, reforça-se o argumento em favor da sacralidade do lugar. Cria-se um contexto mais amigável à todo tipo de visita.

### 5.3.5 Sky City Cultural Center

O *Pueblo* de Acoma, conforme visto no capítulo anterior, é aberto para não-Índios ao longo do ano, possui valores culturais de hospitalidade, e tem algumas celebrações religiosas abertas a pessoas que não são membros tribais. Em função de sua longa vivência do turismo que teria iniciado antes mesmo da chegada dos espanhóis, implementou em 1999 seu próprio centro de preservação cultural.

A crença que sustenta a manutenção da atividade turística no *pueblo* é que, por acreditarem viver em um lugar sagrado, percebem que muitas pessoas sentem algum tipo de



conexão espiritual com o lugar, e teriam o desejo de visitar ou ‘retornar’<sup>132</sup> (entrevista 4):

*And even in this modern time many of the visitors that come to Acoma have felt the spiritual connection. That they have gone away feeling renewed, or that there really is something special about this place. And we've gotten that in at the end of the modern tour that we have. That people have indeed felt some connection. So, these are some of the reasons why we have continued to welcome visitors to Acoma to this day. For the belief that we have discovered this special place. For any value than other may have in coming to visit this place and spend time with us. And we helped people maybe strike a balance in their lives, of find renewed hope, or maybe come to some better different place for themselves. Than we want to continue allowing people to experience that (entrevista 4).*

E mesmo nestes tempos modernos muitos visitantes que vieram a Acoma sentiram uma conexão espiritual. Que foram embora sentindo-se renovados, ou que havia realmente algo especial sobre este lugar. E nós percebemos isto ao final do tour moderno que temos. Que as pessoas de fato sentiram alguma conexão. Portanto, estas são algumas das razões porque continuamos a receber visitantes em Acoma até os dias de hoje. Por causa da crença de que descobrimos um lugar especial. Ou por qualquer outro motivo que alguém possa ter para visitar este lugar e passar algum tempo conosco. E talvez ajudemos as pessoas a encontrarem equilíbrio em suas vidas, ou renovar esperanças, ou chegar a um lugar melhor dentro de si mesmos. Por isto nós queremos continuar a permitir as pessoas a vivenciarem isto (tradução própria).

O início da organização das atividades turísticas em Acoma ocorreu em um pequeno escritório no topo da mesa, onde o povoado está localizado. Com o tempo o programa de turismo cresceu, atraindo mais e mais visitantes. Não havia espaço para estacionamento de carros, ou para ampliar estruturas turísticas, pois o espaço lá em cima é restrito. O conselho de Acoma pleiteou recursos públicos para construir uma instalação mais adequada na base da mesa, um pouco mais distante da comunidade tribal. Este foi o primeiro centro de visitantes de Acoma. Como os recursos foram escassos, os próprios moradores realizaram um mutirão para construir o centro utilizando métodos tradicionais de construção em pedra e areia, recobertas com adobe. O telhado foi feito com grandes vigas de madeira em leve declive. O entrevistado 4 explica que tal tipo de telhado é de difícil manutenção, e com o tempo acumulou rachaduras e goteiras, precisando ser reformado.

*And we hired a contractor to come out and redo the roof. And they were using a torch to heat up the seals and soften the roofing paper. And the tarp that was used, well, they left a smolder underneath the surface and later that night it ignited and ended up in a fire. And so we lost the facility. And it was a difficult time. I was involved through my chairmanship roll on the Acoma*

<sup>132</sup> Fica subentendido na entrevista que se trata de um retorno espiritual a partir de uma ligação ancestral.

*Business board. And as a business board we oversaw the business activities at the tribe, including the cultural center. So I get a call late at night – you know, those calls you worry about – and I was told the facility was on fire (entrevista 4).*

E nós contratamos um empreiteiro para refazer o telhado. E eles estavam usando um maçarico para aquecer as vedações e amolecer o papel para telhados. E a lona que era usada, bem, eles deixaram uma derretendo sob a superfície e, mais tarde naquela noite ela flamejou e acabou em um incêndio. E assim perdemos a instalação. E foi um momento difícil. Eu estava envolvido na presidência do conselho de negócios de Acoma. Como membro do conselho que supervisiona as atividades comerciais na tribo, incluindo o centro cultural. Então, eu recebo uma chamada tarde da noite - você sabe, destas de se preocupar - e me disseram que a instalação estava em chamas (tradução própria).

Com o incêndio, o centro de visitantes havia sido destruído em uma noite. Artefatos foram perdidos, e foi um tempo muito difícil para a tribo. Em quatro dias montou-se no *pueblo* uma tenda provisória para continuar a receber os visitantes de forma ordenada. Diante de tal perda, o conselho tribal reuniu-se para encontrar em conjunto a resposta para as seguintes perguntas:

*Is Acoma still interested in welcoming visitors to Acoma? Do we now rebuild or build a new visitor welcome center? And pretty much immediately the council said: “we don’t rebuilt. That facility is gone, and it has served it’s purpose for many many years, and it welcomed a lot of people, and we lost some artifacts in the process but so be it. We’ll build a new facility”. And so began the process of designing and planning. At the same place. Not quite exactly on the same footprint of the old facility, but in the same location (entrevista 4).*

Acoma ainda está interessado em receber visitantes? Devemos reconstruir ou construir um novo centro de visitantes? E quase imediatamente o conselho respondeu: “nós não reconstruiremos. Esta instalação se foi, e serviu para seus propósitos por muitos anos, e recebeu muitas pessoas, e perdemos alguns artefatos neste processo, então que seja. Nós construiremos outra instalação”. E assim começou o processo de desenho e planejamento. No mesmo lugar, não exatamente na mesma marca do anterior, mas na mesma localização (tradução própria).

A nova construção foi inspirada nas Ruínas de Chaco Canyon, com as quais o *pueblo* tem relações ancestrais<sup>133</sup>, e integrou traços das casas tradicionais que existem no topo da mesa, bem como outros elementos arquitetônicos particulares de Acoma. As janelas são inspiradas nas formas das cerâmicas tradicionais do *pueblo*, e as vigas de madeira aparentes

<sup>133</sup> Na entrevista 4 são citadas relações ancestrais com os povos da Mesa Verde (Sul do Colorado), e com povos da região norte do Novo México, além da descendência dos povos de Chaco Canyon.

no teto são outro traço fundamental das casas nos *pueblos*. A decoração interna é feita com cerâmica dos principais artistas plásticos locais. Os pequenos jardins são plantados pelos jovens da comunidade e irrigados por um sistema de aproveitamento de água do SCCC. O Centro Cultural foi pensado para ser uma preparação do turista para aquilo que irá experimentar na Vila de Acoma (entrevista 4; pesquisa de campo 2010).



Figura 23: Sky City Cultural Center, na base da Mesa onde está o *Pueblo* de Acoma.

Fonte: pesquisa de campo 2010. Fotografia própria.

A construção do SCCC foi finalizada em 2005. Uma vez recebida a aprovação do conselho e das lideranças tribais, o processo de planejamento incluiu a comunidade. Diversas discussões públicas foram convocadas para discutir diferentes aspectos da instalação. O *pueblo* desejava algo que o simbolizasse, mas não necessariamente replicando o que havia no topo da mesa, já que é um lugar sagrado impossível de ser replicado, conforme explica o entrevistado 4: “não há no mundo algo comparável à Acoma, na nossa visão” (tradução própria). Através deste processo participativo foram reunidas informações sobre o que o *pueblo* gostaria de disponibilizar no SCCC; quais elementos ajudariam o *pueblo* a sustentar sua cultura, tradições, idioma, e práticas tradicionais; que tipos de espaços de exibição

poderiam ser compartilhados com os visitantes; quais são os elementos que haviam vivenciado como grupo; que tipo de alimentação ensinar e servir no restaurante.

A comunidade decidiu que queria ter salas de aula para que o idioma nativo pudesse ser ensinado aos mais novos, e mesmo aos mais velhos, e que as salas tivessem áreas de cozinha para que o preparo dos pratos tradicionais pudesse ser transmitido. Optaram por construir um anfiteatro para que a tradição de ‘*storytellers*’ (contadores de histórias) pudesse ser mantida: contando a história de emergência neste mundo, de migração à Acoma, e histórias modernas ocorridas mais recentemente: do sucesso tanto da manutenção da sua soberania territorial, como da comunicação à outros grupos sociais de quem são, em que acreditam, porque estão onde estão, e porque militam em favor daquilo que acreditam (entrevista 4).

Além do anfiteatro, das salas de aula e da área de cozinha, o SCCC tem ainda um forno de barro coletivo tradicional para fazer pão, e áreas para exibição de exposições rotativas e permanentes. Assim, pretende-se compartilhar com os visitantes as histórias de Acoma através de pinturas e escrituras. No piso subterrâneo, com acesso permitido apenas para membros tribais, existe uma área relativamente extensa dedicada ao armazenamento de objetos de Acoma repatriados de acordo com o NAGPRA:

*Artifacts that were spread throughout the country, around the world, that have never been able to come back home because we never had the facility, the space, the environmental controls, the policies and such internal controls that are needed to be able to bring this items back home. Seeing some of those artifacts come back! For the first time. Who knows how many years. Artifacts that were stolen, by, in some cases, grave diggers or people out pottery hunting. Items that are very sacred to Acoma and shouldn't be anywhere but at Acoma. Seeing our traditional leaders welcome this items back was just so powerful. Seeing grown men crying. I think the connection, emotional connection of seeing this items come back to Acoma and traditional leaders connecting with them (entrevista 4).*

Artefatos que estavam espalhados por todo o país, ao redor do mundo, que nunca foram capazes de voltar para casa porque nunca tivemos a instalação, o espaço, os controles ambientais, as políticas e os tais controles internos que são necessários para ser capaz de trazer esses itens de volta para casa. Ver alguns desses artefatos voltar! Pela primeira vez. Quem sabe após quantos anos. Artefatos que foram roubados, por, em alguns casos, coveiros ou caçadores de cerâmica. Os itens que são muito sagrados para Acoma e não deveriam estar em qualquer outro lugar, senão Acoma. Vendo nossos líderes tradicionais dar boas-vindas a estes itens de volta foi tão forte. Ver homens adultos chorar. Eu acho que a conexão, conexão emocional de ver estes itens voltarem a Acoma e ver líderes tradicionais em conexão com eles (tradução própria).

O SCCC, embora tenha como um de seus objetivos amparar e informar turistas, tem adicionalmente, senão até como objetivo primordial, o de preservação da cultura para a própria comunidade tribal. Esta suspeita fica esclarecida quando o entrevistado 4 menciona que o SCCC foi pensado para ser utilizado pela comunidade, suprimindo aquilo que precisavam. Por vezes ocorre uma competição pela utilização das instalações: não há agenda disponível para compatibilizar as atividades turísticas e as atividades comunitárias, e é preciso fazer escolhas: “é difícil traçar fronteiras e equilibrar isto, já que recursos financeiros da comunidade tribal foram empreendidos na construção”. Por outro lado, o turismo é a atividade econômica mais antiga do *pueblo*, e o SCCC deve servir a estes propósitos econômicos igualmente. E, às vezes, estes propósitos comunitários e econômicos são conflitantes (entrevista 4, tradução própria).

O financiamento do SCCC é, em parte, realizado pelos outros empreendimentos da tribo (ver capítulo anterior) e complementado pelas taxas de visitação e pelo aluguel das salas. O propósito do organismo é de natureza dual (preservação cultural e desenvolvimento econômico), recebe auxílio da tribo através de sua fundação sem fins lucrativos que está sempre alerta para editais de cultura, enquanto os empreendimentos revertem parte de seus lucros para o SCCC. O entrevistado 4 entende que a combinação dos interesses econômicos e filantrópicos é positivo na sustentabilidade da instituição, pois mobiliza toda a comunidade em torno dela.

Uma importante consideração realizada pela liderança tribal quando da definição das atividades e da dimensão do SCCC foi sobre a possibilidade de algum dia uma quantidade grande demais de visitantes chegar a Acoma. Atualmente o número de visitantes está em torno de 70.000 por ano. Um número máximo de visitantes ainda não foi definido, mas o conselho tribal acredita que isto pode sim ocorrer no futuro, e que em breve terá que discutir esta possibilidade, e qual a natureza das medidas a serem adotadas (entrevista 4). Em verdade, o desenho do SCCC já foi pensado de tal forma que, se um dia o número de visitantes tornar-se insuportável para a comunidade tribal, neste momento o próprio organismo teria incorporado suficientemente aquelas características do *pueblo* que desejam compartilhar com os visitantes, a tal ponto de ser desnecessária a visita ao topo da mesa. Aventa-se a possibilidade de uma seleção de poucos indivíduos que efetivamente poderiam adentrar o povoado antigo, enquanto outros poderiam apenas visitar o SCCC, mas nada ainda foi definido quanto a critérios (entrevista 4).

Quanto às transformações no turismo desde que Acoma recebe visitantes, o

entrevistado 4 aponta que de forma panorâmica, o que ocorreu, e ainda está ocorrendo, é que cada vez mais a atividade turística foi sendo controlada. O tour oferecido atualmente é um mecanismo de controle da visitação, no qual o guia define o que os visitantes podem fotografar, por onde podem andar, o que podem consumir, comprando ou observando.

*Part of the route goes into the church. With the Spanish came, you know, the Christianity and more specifically Catholicism... There was a time in our history was an attempt was to force it on us, was imposed on us. To this day that church stands and many of our community are catholics as well, practicing Catholics. But we've integrated our own religion, our traditional religion, the religion that we've been taught from ever since our existence (entrevista 4).*

Parte do tour vai ao interior da igreja. Quando os espanh ois vieram, voc e sabe, o cristianismo, mais especificamente o Catolicismo[...] houve um tempo em nossa história em que havia uma tentativa de forçá-lo (o Catolicismo) a nós, foi imposto a nós. Nos dias de hoje a igreja ainda existe, e muitos de nós são católicos, católicos praticantes. Mas nós intergramos nossa própria religião, nossa religião tradicional, a religião que nos foi ensinada desde nossa existência (tradu o própria).

É isto que o turista consome na visita o   Acoma. A versão da história contada pela própria comunidade tribal. O próprio SCCC é um mecanismo de controlar o que é falado sobre o *pueblo* e os Nativo-Americanos, ao menos quando estão em seu próprio território. É a versão da comunidade, passada por gera es, que narra a resistência indígena, e a vitória da sua religião sobre o Catolicismo na medida em que foi incorporada – o processo de sincretismo não é a permanência do Catolicismo,   fusão de ambas religiões.

Mas para organizar o turismo através de um organismo próprio, alguns desafios são enfrentados pela comunidade tribal. Um deles é que, sendo um povo em um lugar sagrado, existem áreas que precisam ser preservadas, limites que visitantes não são permitidos a ultrapassar. O fato do tour no topo da mesa ser acompanhado por um guia é uma decisão intencional para assegurar que os visitantes não caminhem livremente na vila, não adentrem os lares, seus santuários, *kivas*. Algumas restri es foram colocadas em prática, leis, sinaliza es e outros códigos relacionados ao desenvolvimento econ mico (entrevista 4, pesquisa de campo 2010). Afinal, a tribo define suas próprias leis.

E aí está outro desafio que surge na fronteira com atividade turística: como na o soberana, a responsabilidade de definir políticas (de turismo ou não) dentro do território do *pueblo* ocorre na alçada do governo tribal moderno e do governo tribal tradicional. A questão é que a sociedade tribal tem uma cultura oral, e não escrita. Assim, algumas políticas não são

escritas, mas são conhecidas por todos, ensinadas aos membros tribais pelos mais velhos. É assim que existem. O desafio é que em tempos modernos, para lembrar de todas as políticas tribais, e tê-las reconhecidas e respeitadas, é preciso escrevê-las.

*So we have had to go to the level of writing them down. And as written down, it's not in our traditional language. It is in English. And here is where we start integrating the western ways, some as described to our Acoma ways. Our elders have always encouraged that our language was intended to be spoken, and not written down - which is why to this day our language is not written down. And yet that pulls this threat to losing the language specially when many of us have learned by reading and writing, have learned through western methods, and yet we can use those western methods to learn our language (entrevista 4).*

Então precisamos chegar ao ponto de escrevê-las. E uma vez escritas, não estão em nosso idioma tradicional. Estão em inglês. E é aí que começamos a integrar formas ocidentais, algumas (que foram) prescritas ao nosso jeito de ser Acoma. Os mais velhos sempre encorajaram que nosso idioma era para ser falado e não escrito - é por isso que até hoje nosso idioma não é escrito. E agora surge esta ameaça à perda do idioma, especialmente quando muitos de nós aprendemos a ler e escrever, aprendemos através de métodos ocidentais, e temos que usar esses métodos ocidentais de reaprender nosso idioma (tradução própria).

Este depoimento acaba revelando que, ainda que muitos esforços sejam empreendidos no sentido da preservação cultural, o desenvolvimento do turismo necessariamente implica em transformação da cultura. No caso, implica a transformação da cultura oral em cultura escrita, que necessariamente recorre aos idiomas espanhol ou inglês. O entrevistado aponta que uma vez incorporados métodos ocidentais, mesmo a preservação do idioma Acoma é diferente, já que os métodos ancestrais de aprendizagem vão sendo esquecidos.

Outro desafio é tornar o SCCC gerador de recursos para o *pueblo*. Membros tribais são empregados no organismo de gestão, que até então tem consumido recursos dos outros empreendimentos de Acoma. E a liderança tribal tem expectativas de que o centro cultural, além de sustentar-se, gere recursos financeiros a serem empregados em outros propósitos da comunidade – que atenda a necessidade de desenvolvimento econômico do *pueblo* de Acoma (entrevista 4).

E quanto às consequências do desenvolvimento turístico, e da proteção daquilo que importa para o *pueblo* (recursos naturais, suas terras, sua cultura), a comunidade tribal está sempre olhando para o futuro, e o que vem pela frente:

*That there is little that we can do. But we have to acknowledge and try to*

*continue to find that place in this greater society that we live in. I believe the tourism is a mean to continue to share with others our journey that we've taken. But the story doesn't end when the tour is over. The story continues every day that we are here finding our way still in this modern times. And I have to hold on into the things that are ancient to us, especially our language and our beliefs (entrevista 4).*

Pouco podemos fazer quanto a isto. Mas temos que reconhecer e tentar continuar a achar lugar nesta sociedade maior na qual vivemos. Eu acredito que o turismo é um meio para continuar a partilhar com outros o caminho que nós tomamos. Mas a história não termina quando o passeio acaba. A história continua a cada dia que estamos aqui encontrando nosso caminho ainda neste tempos modernos. E eu tenho que me apegar nas coisas que são ancestrais para nós, especialmente nosso idioma e nossas crenças (tradução própria).

#### **5.4 Turismo e processos de aprendizagem**

Este capítulo apresentou inicialmente a história do turismo no Novo México mostrando que o turismo foi uma das atividades que colocou os diferentes grupos sociais em interação<sup>134</sup>. Apontou como em determinado estágio de desenvolvimento turístico os grupos Nativo-Americanos questionaram a forma como o turismo vinha sendo organizado principalmente por Anglos, e, amparados pelo contexto institucional federal (em favor da soberania territorial nativa), pleitearam participação ativa nas dinâmicas turísticas criando seus próprios mecanismos de gestão como os centros de visitantes. A definição de regras/restrições de visitação sugere que a maior participação na gestão do turismo requer maior poder sobre o turismo. Esta reflexão é bastante apropriada para o turismo nos *pueblos*.

Dentre as principais preocupações dos Índios americanos estava a proteção à suas religiões. Concomitantemente, visualizaram no turismo a possibilidade de obter recursos para financiar o desenvolvimento territorial em suas reservas. O processo que permite que a gestão do turismo seja feita pelos grupos que representam as diferentes culturas, ao invés de grupos externos, acaba implicando na necessidade de envolver as comunidades locais no processo de deliberação sobre diversos aspectos relacionados ao turismo. Isto fica claro tanto no envolvimento das comunidades tribais para definição da qualidade de turismo que almejam para si, como nos casos de planejamento urbano da cidade de Santa Fé.

No percurso do capítulo este estudo investigou ainda algumas transformações culturais que ocorrem na presença da atividade turística, como aquelas que se referem às mudanças nos

---

<sup>134</sup> Outras formas de interação que estão mais distantes do escopo desta tese foram a agricultura de subsistência, o comércio local, os meios de transporte em animal traçado, dentre outras.



rituais religiosos tanto do Catolicismo como das danças tradicionais, e as algumas tentativas de preservação da cultura, como a criação de centros culturais para preservação de idiomas e artefatos materiais.

O capítulo apresentou cinco organismos de gestão do turismo nos âmbitos estadual (NMTD), municipal (SFCVB), tribal (IPCC e SCCC) e religioso (*Santuario's Office*), apontando a concepção e as principais preocupações que estão sob foco quanto à atividade turística. Evidenciou como os organismos capturam a densidade religiosa do território e a traduzem para o visitante nos meios de informação/divulgação que adotam. Principalmente nos organismos municipal e estadual opta-se por educar o turista antecipadamente sobre os diversos elementos que são particulares à complexidade religiosa do Novo México, como a explicação de vocábulos herdados dos idiomas nativos e espanhol relacionados às religiões, totens, templos, cerimônias, personagens religiosos. Com isto pretende-se familiarizar o visitante com o território favorecendo que sua vivência turística seja o mais enriquecedora possível.

A necessidade de educar para o turismo, e compreender o turismo como forma de educar o olhar para a diversidade religiosa foram idéias que brotaram a partir da análise dos discursos dos organismos de gestão como mecanismos que favorecem a preservação das diferentes identidades no território. Isto sugere a possibilidade de entender o turismo como uma forma de aprendizagem.

*What tourism potentially provides is a communities ability to see a need for preservation. To archive special documents relating to the pueblo community itself. Seeking external resources, grants, scholarships to help their community to be more involved in its preservation. Educating others about preservation need. Cause if individuals don't need, or understand the need, than how can they assist? So yes, tourism can play that role. So things are not lost (entrevista 1).*

O que o turismo potencialmente faz é providenciar para as comunidades a habilidade de ver uma necessidade de preservação. Para arquivar determinados documentos relacionados à comunidade *pueblo*. Buscar recursos externos, editais, bolsas de pesquisa para ajudar a comunidade a estar mais envolvida em sua preservação. Educar os outros sobre a necessidade de preservação. Porque se os indivíduos não precisam, ou não entendem a necessidade, então como poderiam ajudar? Sim, turismo cumpre este papel. As coisas não estão perdidas (tradução própria).

Notável foi perceber também que temas como a tripla formação étnica, os sincretismos, e o fato da história do Novo México iniciar antes da chegada dos espanhóis são

recorrentes no discurso e nas preocupações dos organismos estudados. Mas o que teria resultado em tão grande consciência sobre as diferentes versões da história, e sobre a formação social do estado tão bem transparecidas na gestão do turismo? Por que apenas no Novo México as questões indígenas teriam obtido tão grande importância, quando comparados com as nações indígenas de outros estados norte-americanos? Considerando que a densidade religiosa é capturada pelo turismo como sendo a presença das diversas identidades religiosas em manifestação, qual seriam os fatores que levaram a sobrevivência destas religiões? Como teriam as identidades religiosas resistido aos esforços de conversão religiosa ao Catolicismo, resultando na diversidade que hoje atrai turistas? O estudo já apontou que a vivência turística no Novo México está relacionada às religiões ali presentes (cap. 4), e que os organismos de gestão reconhecem esta diversidade e promovem o turismo considerando as particularidades destas religiões. Mas afinal, o que é, efetivamente, densidade religiosa no Novo México? Como pode ser descrito o processo de cristalização da diversidade religiosa no território?

## 6 Religiões e Poderes no Território

Este capítulo extrai um pouco mais da compreensão da história do Novo México, das miscigenações, da história de contato entre as religiões, para compreender como os poderes entre as religiões se cristalizam em densidade religiosa. Os capítulos anteriores deixaram algumas pistas sobre a história do estado sob estudo: o fato de ter pertencido à coroa espanhola, ao México, e apenas futuramente aos Estados Unidos; o fato de ter preservado a arquitetura de adobe como traço identitário; a coincidência das religiões nativas e cristãs; a formação tri-étnica. Chega o momento de iluminar detalhes sobre como todos estes elementos se articularam ao longo do tempo no território, para compreender mais sobre a condição de densidade religiosa do Novo México que é o contexto no qual o turismo desenvolve-se.

### 6.1 A celebração / expressão das religiões no Novo México

Partindo da idéia simples de que a densidade é um conceito que traduz a relação entre quantidade e espaço, este estudo retoma a reflexão sobre densidade religiosa do Novo México (espaço) a partir de um inicial mapeamento (quantidade) das celebrações anuais de cunho religioso. Em seguida, a natureza e a intensidade das interações entre as religiões na história do território será apresentada.

A tabela abaixo apresenta um levantamento das celebrações existentes nos 19 *pueblos* do Novo México.

Tabela 12: Mapeamento das festividades religiosas nos Pueblos do Novo México.

Nome Nativo	Nome pós colonização espanhola	Padroeiro católico do Pueblo e dia da festa do padroeiro	Quantidade de celebrações anuais de cunho religioso (de conhecimento não-Índio)
Haak'u (To prepare or plan)	Acoma	02/09 - St. Esteban	10
Katyete ou Ko-chits (Stone Kiva)	Cochiti	14/07 - St. Bonaventure	3
Shiewhibak (knife laid on the ground to play Whib)	Isleta	28/08 St. Augustine	5
He-mish (the people)	Jemez	02/08 St. Persingula	
Ka-waikah	Laguna	19/09 - St Joseph	10

Nome Nativo	Nome pós colonização espanhola	Padroeiro católico do Pueblo e dia da festa do padroeiro	Quantidade de celebrações anuais de cunho religioso (de conhecimento não-Índio)
(lake people)			
Nambe (place of bowl-shaped earth)	Nambe	04/07 – Falls Ceremonial St. Francis 04/10	4
Pikuri (those who paint)	Picuris	10/08 - San Lorenzo	8
Po-suwae-geh (water drinking place)	Pojoaque	12/12 -St. Guadalupe / 06/01 - Kings Day	2
T'uf Shur T'ia (Green reed place)	Sandia	St. Anthony 13/06	3
Desconhecido	San Felipe	01/05 - St. Felipe	4
Po-who-ge (where the water cuts trough)	San Ildefonso	23/01 – San Ildefonso 10/09 - Deer Dance / Nativity	
Ohkay Owingeh (village of the strong people)	San Juan	23 e 24/06 - Corn Dances	9
Tamaya	Santa Ana	26/07 - St. Anna	5
Kha-P'o (valley of wild roses) Ka-poo (singing water)	Santa Clara	13/06- St. Anthonny / 12/08 - Santa Clara	2
Desconhecido	Santo Domingo	04/08 - St Dominique	4
Tuah-Tah (our village / ou at red willow canyon mouth)	Taos	30/09 - St. Geronimo / 11 a 13/07 - Taos Pow-Wow	10
Te Tsugeh (narrow place of cottonwood trees)	Tesuque	1o. Sábado de Junho - Corn Dance / 12/11 - San Diego	4
Tsia	Zia	01/08 - Our Lady of the Assumption	5
She-we-na (the middle place)	Zuni	Início de outubro.	5
Total dos 19 pueblos do NM			93

Elaboração própria. Fonte: Gibson, 2001.

Existem 93 celebrações de cunho religioso nativo, e nenhuma daquelas acima enumeradas é semelhante à outra. No entanto, algumas características são comuns, como a influência da igreja católica na forma como seus rituais são conduzidos hoje (GIBSON, 2001; pesquisa de campo, 2010). Atualmente a maioria dos nativos americanos são nominalmente católicos cumprindo os rituais de batismo, confirmação, casamento, e funeral, mas a religião nativa continua sendo uma poderosa força nos *pueblos*, definindo sua cosmologia,

observâncias ancestrais e ritos que fundiram-se com os católicos. O panteão das religiões indígenas é complexo, mas de maneira geral, acreditam que tudo que existe no plano físico tem um espírito ou força associado a ele, e que a vida deve ser conduzida em harmonia com estes elementos. Indivíduos e grupos são **imperados** pela espiritualidade. Danças e cerimônias são formas de oração conduzidas para manter o equilíbrio entre o plano físico e espiritual. Músicas e danças são oferendas ao plano espiritual para que proteja todos aspectos da vida mortal (GIBSON, 2001, p. 9; PARSONS, 1996). Todos os *pueblos* compartilham a crença de que a humanidade emergiu neste mundo, que seria o quinto, tendo escalado por uma longa escada, vindo dos mundos inferiores e atravessando um pequeno buraco no céu.

Muitos dos *pueblos* tem sua sociedade dividida em dois grupos: o clã de verão e o clã de inverno, e por isto as celebrações podem ser agrupadas, de maneira geral, em ‘danças de inverno’ e ‘danças de verão’. Cada um dos dois grupos mantém um *kiva* e é responsável por metade do ciclo cerimonial do ano dentro dele. As grandes escadas que saem dos *kivas* são uma evocação da sua história de emergência. No seu interior, jovens aprendem saberes tradicionais que incluem a memorização de longos cantos que falam sobre os mistérios do cosmo espiritual do *pueblo* (GIBSON, 2001).

O fato de existirem tão numerosas celebrações religiosas nativo-americanas no estado é um indicador de que mantê-las expressas no território tem importância que está relacionada à trajetória histórica, já que no processo cultural temporal, preserva-se aquilo que é considerado importante no grupo, e é transformado ou esquecido aquilo que não é entendido como importante.

Antes de investigar mais a fundo estas novas pistas, este trabalho identificou ainda que o já rico calendário de celebrações nativo-americanas torna-se mais extenso com as celebrações religiosas modeladas fortemente no Catolicismo. A tabela abaixo enumera as seguintes festividades de matriz católica organizadas por paróquias regionais:

Tabela 13: Festas de cunho religioso católico no Novo México.

Nome	Quantidade de festejos paroquiais
Paróquias e Missões de Santa Fé	8
Paróquias de Albuquerque	33
Outras paróquias do Novo México	65
Total no Ano	106

Elaboração própria. Fonte: Archidiocese of Santa Fe.

Quando é considerado o número de festividades de ambas matrizes nativa e católica, totalizam-se mais de 200 festividades ao longo do ano num estado cuja população é inferior a 2 milhões de habitantes. As celebrações mantêm vivas as tradições, ao mesmo tempo que são renovadas e recontextualizadas no presente. Mantendo a suspeita de que o grande número de celebrações é indicador da necessidade de afirmação da religião no território, este estudo levanta a questão: afirmação para quem? Como foi construída esta necessidade?

### **6.1.1 Quando o Novo México não era território anglo-americano**

Embora o Novo México tenha tornado-se conhecido para os próprios norte-americanos a partir do desenvolvimento da bomba atômica, os testes realizados no deserto de Trinity, e seu envolvimento na Segunda Guerra Mundial, o estado já havia sido oficialmente anexado aos Estados Unidos em 1912. Mas a efetiva ocupação anglo-americana no território iniciou-se muito antes, ainda em 1848, quando o exército americano invadiu Santa Fé, e o governo Mexicano foi expulso da capital. A região do Novo México havia sido província mexicana antes de tornar-se um dos Estados Unidos.

Para fins desta pesquisa, uma das mais importantes características identificadas com a mudança do domínio mexicano para o norte-americano no século XIX, é que isto implicou em uma mudança também no domínio religioso predominantemente católico, mas cujo serviço paroquial havia permanecido vinculado à Diocese de Durango, no México. Foi neste mesmo ano da ocupação americana (1848) que o Papa Pio IX criou o Vicariato Apostólico do Novo México, apontando o padre francês Jean Baptiste Lamy como primeiro bispo. Apenas a partir deste momento histórico é que a instituição católica no Novo México finalmente ganha autonomia territorial, mas já em tempo de vivenciar a chegada das populações Anglo-Americanas, dos ideais nacionalistas americanos, e dos valores protestantes. Era preciso criar formas de afirmar a expressão religiosa católica no território, na tentativa de manter seus valores operantes naquelas sociedades.

Quando o Bispo Lamy chegou ao Novo México em 1851, dedicou-se inicialmente a construir igrejas, novas paróquias e estruturas educacionais e de saúde. A ele deve-se a expansão da instituição católica do século XIX no estado. Em 1869 iniciou-se a construção da catedral de pedra na capital para substituir a antiga igreja que havia servido como paróquia de Santa Fé desde 1717. A pequena capela de Nossa Senhora Conquistadora foi mantida<sup>135</sup> e

---

<sup>135</sup> *The new stone Cathedral was built around and over the old church, in the style of the Romanesque churches of France familiar to Bishop Lamy. By 1884 the main part of the Cathedral was finished and the old church was*

incorporada à nova construção. Em 1875 a Diocese de Santa Fé foi elevada à Arquidiocese – posição que mantém até hoje -, tendo o Bispo Lamy como primeiro arcebispo no Novo México (ARCHDIOCESE OF SANTA FE, 2010).

Em 1886, 38 anos após a criação da Diocese de Santa Fé, os primeiros cientistas sociais anglo-americanos iniciavam expedições para esta região com objetivo de iniciar trabalhos de registro dos costumes do ‘Sudoeste’<sup>136</sup>. Reconheciam esta cultura como ímpar (em relação à cultura do leste dos Estados Unidos), e identificavam e descreviam a riqueza das influências hispânicas na formação de uma ‘Cultura do Sudoeste’ – dentre elas o Catolicismo (CHÁVEZ, 1992, p. 13).

A construção da Catedral de São Francisco de Assis<sup>137</sup>, em Santa Fé, foi inaugurada no final do século XIX, sendo a terceira construção eclesiástica realizada no mesmo lugar, mas ganhando novos objetos ritualísticos trazidos pela ferrovia recém-inaugurada.

*On October 7, 1945 the Archdiocese of Santa Fe was solemnly consecrated to the Immaculate Heart of Mary and in 1954, a Marian Year, Pope John XXIII formally crowned New Mexico's own image of the Blessed Virgin Mary, "La Conquistadora, " as queen of the archdiocese. This statue of the Blessed Virgin Mary known as La Conquistadora, Our Lady of the Conquest, was brought to New Mexico by Fray Alonso de Benevides in 1625 and has meant a great deal to all the people of New Mexico since then. In 1992, the title of "Our Lady of Peace" was added by Archbishop Robert Sanchez. At present the Archdiocese of Santa Fe covers an area of 61,142 square miles. There are 91 parish seats and 216 active missions throughout this area (ARCHDIOCESE OF SANTA FE, 2010).*

Em 07 de outubro de 1945 a Arquidiocese de Santa Fé foi solenemente consagrada ao Coração Imaculado de Maria e em 1954, o Ano Mariano, o Papa João XXIII oficialmente coroou a imagem do Novo México, da Virgem Maria, "La Conquistadora", como rainha de da arquidiocese. Esta estátua da Virgem Maria, conhecida como La Conquistadora, Nossa Senhora da Conquista, foi trazida para o Novo México pelo Frade Alonso de Benevides em 1625 e significou muito para todos os povos do Novo México desde então. Em 1992, o título de "Nossa Senhora da Paz" foi acrescentado pelo Arcebispo Robert Sanchez. Atualmente, a Arquidiocese de Santa Fé domina uma área de 61.142 milhas quadradas. Há 91 assentos paroquiais e 216 missões ativas ao longo desta área (tradução própria).

---

*torn down from under it. Archbishop Lamy died on February 14, 1888 and is buried under the sanctuary floor of his beloved St. Francis Cathedral. He was succeeded as Archbishop of Santa Fe by John Baptist Salpointe. Archbishop John Baptist Pitaval, fifth Archbishop of Santa Fe, dedicated the bronze statue of Archbishop Lamy which stands in front of the Cathedral on May 23, 1915. (ARCHDIOCESE SANTA FE, 2010).*

<sup>136</sup> *Smithsonian Institution's Bureau of Ethnology.* Destaque para os trabalhos de Cushing, no Pueblo Zuni, e as pesquisas arqueológicas de Bandellier em Santa Fe.

<sup>137</sup> São Francisco de Assis é o padroeiro do Novo México desde a chegada dos espanhóis.

Assim, a instituição católica investiu na construção de igrejas para afirmar-se diante da chegada dos migrantes do leste que traziam valores protestantes. Mas parece contraditório que a instituição católica autônoma, tendo chegado junto com os primeiros conquistadores, estaria consolidando-se apenas em 1850. Qual teria sido o domínio religioso ao longo deste tempo todo? Por que as igrejas construídas onde foi erguida a catedral deixaram de existir, ruíram, e o que isto pode estar apontando sobre a presença da religião católica no território? Por que menciona-se tanto a importância da imagem de *Nuestra Señora La Conquistadora*?

*Nuestra Señora La Conquistadora* é a rainha da Arquidiocese de Santa Fé, e até hoje uma das principais imagens de adoração católica no Novo México, ao lado de Nossa Senhora de Guadalupe. Foi trazida pelo Padre Alonso Benavides no ano de 1625. Seu nomes anteriores eram Nossa Senhora da Assunção (na Espanha), e Nossa Senhora do Rosário (no México), e foi finalmente apelidada de Nossa Senhora a Conquistadora pela confraria que se formou em sua homenagem no Novo México. Embora o nome faça referência explícita à conquista do território, Chávez (1992, p. 7) defende que o nome não vangloria a conquista, pois não havia efetivamente qualquer conquista até então, mas que as pessoas utilizavam o termo com o entendimento de ‘conquista do afeto e da unificação’ dos seus devotos. Curiosamente a imagem da santa recebeu em 1992 o título adicional de ‘Nossa Senhora da Paz’.

De volta ao século XVII. Padre Benavides chegou ao Novo México quando a Europa vivenciava o contexto da Inquisição. Permaneceu por cinco anos na região e após familiarizar-se com o território, foi ele o primeiro membro da instituição católica a documentar e relatar ao Rei Felipe IV (Espanhol) em 1630, e ao Papa Urbano VIII em 1635, suas descobertas a respeito da história de Maria de Agreda, uma conhecida freira espanhola que teria aparecido milagrosamente no Novo México antes mesmo da chegada dos espanhóis. Argumentava que este fato era suficiente para comprovar que a região era um lugar escolhido ‘pelos olhos de Deus’, e, portanto, mereceria atenção e investimentos da instituição católica a partir de então. Foi assim que o Novo México, distante e hostil, ganhou relevância e foi incluído no mapa da expansão católica no império espanhol (Chávez, 1992). É interessante perceber que a hierofania foi o argumento necessário para justificar a sacralidade do lugar, e, com isto, pleitear o apoio da igreja para sua ocupação.

Mas qual seria a importância de disseminar o Catolicismo nestas terras, e para quem? Quem teria visto e narrado a aparição da freira Maria de Agreda antes da chegada dos colonizadores espanhóis? Por que a consolidação da instituição católica teria demorado mais



de 200 anos (entre 1630 e 1850)? É importante aprofundar ainda mais a compreensão da história de conquista e colonização do Novo México.

Pouco antes da chegada dos espanhóis que ocorreu por volta de 1540, milhões de pessoas habitavam centenas de *pueblos* nos Vales do Rio Grande. As comunidades ali presentes haviam aprendido a viver isoladas, e desenvolveram uma cultura independente e diferente daquela de origem neo-asteca mexicana. Eram sedentárias, conviviam com a aridez, e receberam inicialmente pouca atenção das ocupações européias que se instalavam no entorno de seu território<sup>138</sup>. Praticamente no mesmo período da chegada dos espanhóis, grupos indígenas Apache e Diné (nômades) já disputavam a ocupação deste mesmo território, que atraiu os espanhóis (NEW MEXICO VACATION GUIDE 2010, p. 18).

Conta-se na versão espanhola, que Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, Estebanico (o Mouro), e seus companheiros teriam sido os primeiros europeus a chegar ao Novo México vindos do sul (atual estado do Texas). O grupo teria sido mantido refém de Índios, mas seus membros teriam escapado em 1534. Ao retornar à Cidade do México teriam contado inúmeras histórias sobre as terras que haviam percorrido, bem como histórias da existência de ouro e riquezas ao norte. Isto ficou conhecido na região como mito da ‘Quivira’, e a existência das Sete Cidades de Ouro de Cibola<sup>139</sup> (Eldorado).

Se por um lado existe a narrativa de que aventureiros foram os primeiros a percorrer o Novo México, por outro a arquidiocese e Santa Fé afirma que:

*The Catholic Church is deeply involved in the history of New Mexico. Fray Marcos de Niza, a Franciscan, first saw the land we now call New Mexico in 1539 and reported on the rich possibilities to be found there. All the early expeditions into this ‘New Kingdom of St. Francis’ included Franciscan missionaries, many of whom stayed behind and were martyred by the Indians once the Spanish soldiers returned to Mexico (ARCHDIOCESE OF SANTA FE, 2010).*

A Igreja Católica está profundamente envolvida na história do Novo México. Frei Marcos de Niza, um franciscano, primeiro viu as terras que hoje chamamos de Novo México em 1539, e informou sobre as ricas possibilidades existentes ali. Todas as primeiras expedições para o "Novo Reino de São Francisco", incluíam missionários franciscanos, muitos dos

<sup>138</sup> Considera-se esta breve narrativa para pontuar que a literatura local dá ênfase ao fato de que a chegada dos povos espanhóis é um evento histórico contextualizado numa totalidade territorial que já existia antes dele.

<sup>139</sup> Aparentemente o mito do *El Dorado* (*Sete cidades de Ouro de Cibola*) e a possibilidade de acumular riquezas despertou a atenção dos colonizadores para estas porções territoriais (GIBSON, 2001, SOUDEN, 2007). Dizem que os colonizadores haveriam avistado ao longe o povoado de Taos aos pés da montanha no amanhecer, e o reflexo do sol nas paredes de barro teria dado a impressão de que era uma cidade de ouro (PESQUISA DE CAMPO, 2010).

quais ficaram para trás e foram martirizados pelos Índios quando os soldados espanhóis voltaram ao México (tradução própria).

Em que pesem as imprecisões de registro da história na época, o fato é que as primeiras expedições para “explorar compreensivamente o território em 1540” foram organizadas pelo espanhol Francisco Vasquez de Coronado. (NEW MEXICO VACATION GUIDE 2010, p. 18, tradução própria). As Sete Cidades de Ouro de Cibola nunca foram encontradas, mas Coronado obteve muito sucesso na ocupação aliando frades franciscanos e soldados.

Em 1598 Juan de Oñate estabeleceu a primeira colônia oficialmente européia, denominada San Gabriel de Yungé, na confluência dos Rios Grande e Chama, onde atualmente encontra-se o *Pueblo de Ohkay Ohwingeh*<sup>140</sup>.

*The first permanent settlement, San Gabriel, was founded in 1598 by Juan de Oñate near present day San Juan Pueblo. This settlement served as the capital of New Mexico until 1610 when the capital was relocated to its present location - Santa Fe (ARCHDIOCESE OF SANTA FE, 2010).*

O primeiro assentamento permanente, San Gabriel, foi fundado em 1598 por Juan de Oñate perto do atual *San Juan Pueblo*. Este acampamento serviu como capital até 1610 quando a capital foi transferida para sua atual localização em Santa Fé.

Um ano depois, em 1599 os colonizadores espanhóis já haviam estabelecido acampamentos mais permanentes. Oñate foi desligado do comando nas fronteiras após cometer muitas atrocidades com as populações nativas, e Pedro de Peralta ocupou seu lugar em 1610. Foi este novo Governador da província que planejou e construiu a cidade de Santa Fé constituindo a primeira capital do estado<sup>141</sup>, e levando os primeiros contingentes populacionais para estabelecer residência permanente.

Para possibilitar o estabelecimento de Santa Fé foram escavados os primeiros acéquiás<sup>142</sup>: sistemas de desvio de águas dos rios para distribuição e irrigação inspirados nos sistemas romanos de distribuição de água (sempre escassa no Novo México). Constituíam

<sup>140</sup> Vale a pena manter em mente que no Novo México, o lugar onde foi estabelecida a primeira colônia voltou a ser um *pueblo* soberano retomando também seu nome em idioma nativo.

<sup>141</sup> Em 2010 Santa Fe comemorou seus 400 anos, e é considerada a permanente capital de estado mais antiga dos Estados Unidos. Há controvérsias sobre sua fundação em 1607 ou 1610.

<sup>142</sup> A água é um bem estratégico no Novo México. Para conhecer mais sobre o sistema de gestão tradicional dos acéquiás, ver Rodriguez (2009); Plewa, (2008) e Crawford (1988), . Os acéquiás tiveram papel importante no Pueblo Revolt em 1680. Atualmente os principais acéquiás e as associações de gestão deles são considerados patrimônio cultural e histórico do Novo México.

uma complexa rede para que os colonos pudessem cultivar plantas do velho mundo como trigo, cevada, lentilhas, uvas, e frutas, além do milho, abóboras e feijão.

O Governador Peralta escolheu um local perto do Rio Santa Fé, onde traçou um retângulo definindo que ali seria a *Plaza* (recorrente elemento urbano na forma de ocupação espanhola), e que no entorno fossem construídos prédios governamentais e uma paróquia. No mesmo ano foi fundada *La Villa Real de La Santa Fe de San Francisco de Assis* (NOBLE, 2009).

No entorno da *Plaza* foram construídas ‘*casas reales*’ com grandes cômodos e tijolos de adobe ornamentados, que, segundo Post (2008, p. 11) serviam para explicitar a alta posição de governadores na colônia. As residências dos demais moradores eram modestas, com fundações de grandes pedras, paredes de adobe, pequenos jardins, e cozinha ao ar livre. Eram decoradas com tapeçarias indígenas, móveis de madeira e couro. Ficavam em torno da *Plaza* aproveitando da segurança militar que ali estabelecia-se. As paredes de adobe eram bastante espessas fornecendo segurança adicional contra os possíveis ataques.

As instruções do vice-reinado em relação às políticas indigenistas nas fronteiras advertiam ao Governador Peralta para que respeitasse as condutas estabelecidas desde 1598:

*No one shall have jurisdiction over the Indians except the governor or his lieutenant. (...) Inasmuch as it has been reported that the tribute levied on the natives is excessive, and that it is collected with much vexation and trouble to them, we charge the governor to take suitable measures in this matter, proceeding in such a way as to relieve and satisfy the royal conscience. (...) Under no circumstances, shall he give up the protection of the land and the colonists, but he shall try by peaceful means or by force to subdue the enemy or drive him out. (SÁNCHEZ, 2008, p. 18)*

Ninguém deve ter jurisdição sobre os Índios, exceto o governador ou seu vice. [...] Na medida em que tem sido relatado que o tributo cobrado sobre os nativos é excessivo, e que é recolhido com muita inquietação e problemas para eles, nós exigimos do governador medidas adequadas nesta questão, para proceder de tal forma a aliviar e satisfazer a consciência real. [...] Em nenhuma circunstância, deve ele desistir da proteção da terra e dos colonos, mas ele deve tentar, seja por meios pacíficos, ou à força, subjugar o inimigo ou expulsá-lo. (SÁNCHEZ, 2008, p. 18)

Percebe-se que os tempos eram de tensão nas fronteiras, e a necessidade de proteção militar para os colonos era constante. Mas o trecho aponta que existiam indícios de diálogo e consideração dos pleitos Nativo-Americanos, como aqueles quanto ao excessivo recolhimento de impostos. Os missionários realizavam os trabalhos de conversão dos Índios ao cristianismo

(SÁNCHEZ, 2008, p. 18) e os colonos contentaram-se inicialmente com uma capela de adobe para sua oração. Quando esta desmoronou, os colonos passaram a reunir-se para as obrigações sagradas em uma estrutura improvisada denominada *xacalon*. Sem ter uma sede em Santa Fé, o poder eclesiástico foi transferido para o *Pueblo de Santo Domingo*<sup>143</sup>. Santa Fé assumia status de capital civil enquanto Santo Domingo de capital eclesiástica, e ambos representantes superiores estabeleciam, até então, uma administração territorial amigável (SÁNCHEZ, 2008,p.18).

Visando garantir o desenvolvimento da vila, o Governador Peralta concedeu poderes para que os vereadores e alcaides fizessem concessões de terras<sup>144</sup> para cada residente pelo período de 30 anos. Em retribuição, os colonos eram obrigados a estabelecer residência por ao menos 10 anos consecutivos sem deixar suas terras, sob a penalidade de perder o direito à concessão. Para deixar o território por mais de quatro meses era necessária uma permissão especial. Sánchez (2008, p. 16) entende que esta obrigatoriedade assegurou a sobrevivência da Vila de Santa Fé.

Fica evidente como o interesse no ouro, e o interesse da instituição católica nas novas terras deram sentido à ocupação de território tão árido, e são complementares. O fato da primeira capital fundada em novas terras ser chamada de Santa Fé de São Francisco de Assis, e a primeira colônia, *San Gabriel*, revelam algumas das formas iniciais de inserção do Catolicismo no território, símbolos que estão presentes até hoje nos nomes de *pueblos*, cidades, ruas e paisagens geográficas.

Na interpretação de Chávez, (1992), as populações indígenas ali existentes contribuíram muito para a possibilidade de permanência dos recém chegados hispânicos. Os primeiros colonizadores hospedaram-se nos *pueblos* indígenas que encontraram, e incorporaram rapidamente artefatos como cobertores de algodão e cerâmicas nos seus modos de viver. As populações sedentárias, muito mais do que as nômades, eram capazes de acumular algumas riquezas (reservas de grãos, artefatos de ouro e pedras preciosas), outro fato que atraiu os espanhóis.

Chávez (1992) aponta ainda que na história do Novo México, o entendimento de que as populações sedentárias eram mais convenientes para a conversão ao Catolicismo do que as nômades, foi o fator mais importante para sua ocupação. No entendimento católico da época,

---

<sup>143</sup> Curiosamente, conforme apresentado no capítulo 4, este *pueblo* é um dos mais resistentes ao turismo.

<sup>144</sup> Os colonos receberam dois lotes para casa e jardim, dois lotes para plantio de vegetais, e dois lotes para plantio de uvas e oliveiras, nos quais o fornecimento de água seria garantido (NOBLE, 2008, p. 16).

onde havia um *pueblo*, havia um espaço a ser ocupado por uma igreja – enquanto que os Índios nômades precisariam ser primeiramente feitos prisioneiros para em seguida serem passíveis de conversão religiosa. Ao tempo que a coroa espanhola providenciava a regularização / o registro do território indígena, a igreja reconhecia aqueles povos como ‘humanos providos de espírito’. A coroa obrigava as populações indígenas a pagarem taxas em forma de alimentos, produtos têxteis e trabalho, e o zelo missionário católico desencorajava, e freqüentemente forçava os Índios a abandonarem suas práticas religiosas tradicionais. Estas foram algumas das transformações impostas pelos espanhóis para as sociedades que ali encontraram.

Ao longo do século XVII foram construídas missões em cada uma das tribos indígenas ocupadas. Como os frades franciscanos observaram a realização de rituais indígenas em diferentes períodos do ano em cada *pueblo*, atribuíram um padroeiro católico de acordo o padrão de datas das suas celebrações ancestrais. Fundiam-se os calendários de celebração católica e indígena, na tentativa de anular as crenças indígenas de forma gradual. Todos os povoados indígenas adquiriram padroeiros e tiveram seus nomes nativos substituídos pelos nomes dos seus santos (San Juan, San Ildefonso, Santo Domingo, Santa Clara, - para citar alguns dos ainda existentes).

Ainda que estes esforços missionários iniciais fossem empreendidos, isto não garantiu a homogeneização religiosa ao Catolicismo no Novo México. Ainda hoje é possível vivenciar fortes expressões religiosas nativas que pouco se transformaram mesmo após quase meio milênio de miscigenação européia. Estaria a sobrevivência destas identidades religiosas nativas, diante de tantos esforços de conversão ao Catolicismo, revelando a presença de um forte componente de resistência?

Em 1680, o Novo México vivenciou um dos mais importantes momentos históricos de resistência cultural religiosa. A Revolta dos Povos Indígenas (*Pueblo Indian Revolt*) é considerada a mais gloriosa rebelião contra os europeus na história da América do Norte, e mudou definitivamente a trajetória de conversão católica no Novo México.

Já entre 1675 e 1677, durante o governo de Juan Francisco Treviño, a igreja católica no Novo México registrava acusações de que os Índios haveriam continuado abusivamente a acreditar em suas superstições. Os habitantes de San Ildefonso foram acusados de amaldiçoar com feitiçaria o Frei Andrés Duran, guardião do convento de San Ildefonso, e com ele, toda sua família. Diversos feiticeiros foram presos, e quatro nativos do grupo *Tewa* foram mortos por assumir que sua feitiçaria de fato tinha funcionado (SÁNCHEZ, 2008, p. 27). Dentre os

feiticeiros presos sobreviventes, um era o líder Po'pé. Logo após a leitura da sua condenação à morte, 70 líderes tribais armados invadiram o Palácio dos Governadores em Santa Fé. Faziam o apelo de trégua e soltura dos reféns, e traziam presentes como ovos, galinhas, tabaco, feijão, e peles de alces. O governador recusou-se inicialmente a libertar o preso, mas astutamente acabou por ordenar que todos os prisioneiros fossem soltos, retribuindo a oferta de troca com cobertores. Com isto, conseguiu-se postergar por mais alguns anos uma revolta indígena. Mais tarde o depoimento de um nativo confirmava: “*We came determined to kill him if he did not give up the said prisoners, and on killing him, to kill the people of the villa of Santa Fe as well*” (SÁNCHEZ, 2008, p. 27). Naquele momento diversas emboscadas já estavam preparadas em todas as estradas que chegavam à Santa Fe<sup>145</sup>.

A história conta que o líder Po'pé, uma vez solto, não esqueceria as lições sobre ataques e conspirações contra os Índios. Por ser um líder religioso e de guerra, comunicou-se com espíritos enquanto estava escondido em um *kiva* em Taos clamando por orientação. Três entidades espirituais teriam aparecido e mandado que Po'pé desse um certo número de nós em uma corda. Este seria o número correspondente ao dos dias que as tribos deveriam preparar-se para dar início à grande revolta. A corda passou por todas as tribos para que conhecessem a data do confronto (SÁNCHEZ, 2008, p. 28). Algumas tribos recusaram participação, outras entendiam ser uma insanidade, e a maioria apoiou a rebelião. Por vezes avisavam seus amigos ou parentes de espanhóis para protegerem-se do período hostil que estava por vir. A revolta já vinha sendo organizada há mais de 12 anos entre as populações dos *pueblos*.

O início da revolta foi identificado quando em agosto de 1680, dois Frades, Pedro Hidalgo e Juan Baptista Pio, deslocavam-se para a paróquia de Tesuque<sup>146</sup>, mas encontraram a vila vazia. No caminho de volta foram surpreendidos por Índios. Frade Pío foi imediatamente assassinado, e Frade Hidalgo conseguiu escapar voltando para Santa Fé, sendo o primeiro a anunciar nas vilas em que passou, e na própria capital, sobre a revolta que se instaurava (SÁNCHEZ, 2008, p. 25).

A revolta era uma acumulação de insatisfações indígenas com a ocupação espanhola no seu território, e a ameaça à sua soberania. Haviám suportado um sistema colonial econômico opressivo que menosprezava suas religiões e tradições sociais (CHÁVEZ, 1992). A política indigenista adotada eliminava seus ídolos de adoração, suas danças, crenças, suas estruturas políticas ancestrais. Além disto, invasões de suas terras sagradas, venda dos

---

<sup>145</sup> Na região existe o dizer: “todas as estradas levam à Santa Fé”, parodiando Roma (notas de campo, 2010).

<sup>146</sup> Um dos atuais 19 *pueblos* remanescentes no Novo México.

membros de suas famílias como escravos, torturas e brutalidades eram cometidas pelos espanhóis contra os Índios, que não aceitavam isto pacificamente. Uma série de rebeliões já vinham ocorrendo entre 1665 e 1668. Embora casamentos inter-étnicos já tivessem sido permitidos<sup>147</sup>, e relações de amizade e boa vizinhança tivessem sido estabelecidas, e alguns Índios já estivessem convertidos ao Catolicismo, tais relações não foram suficientes para evitar o confronto às injustiças do colonialismo.

Quando o Governador foi avisado por frei Hidalgo sobre os rebeldes que havia encontrado no caminho, convocou imediatamente um conselho de guerra. Investigou-se a extensão da revolta nos arredores de Santa Fé, e constatou-se que a matança e o confronto armado já haviam tomado enormes proporções (SÁNCHEZ, 2008, p. 28). Inúmeros frades haviam sido assassinados, casas de espanhóis haviam sido tomadas, e plantações destruídas. Quem pôde, fugiu para as planícies ao norte e ao leste, ou para o ‘amigável’ *Pueblo de Isleta* ao sul. À oeste foi impossível escapar dos confrontos com *Pueblo Indians* e *Navaho Nations*. Os fugitivos ficaram reféns dos rebeldes. Todas as vias de acesso à Santa Fé estavam fechadas.

Armas foram distribuídas pelo governo para que cada um defendesse o que pudesse. Sentinelas foram colocados em lugares estratégicos, e os portais de Santa Fé foram fechados e seus muros vigiados. A Igreja também foi guardada “para proteção e custódia do sagrado sacramento, das imagens, porcelanas sagradas, e tudo que pertencia ao trabalho divino” (SÁNCHEZ, p. 29, tradução própria).

O governador Otermin tenta trazer os poucos espanhóis católicos sobreviventes para proteção em Santa Fé, mas dias depois, o abastecimento de água por acéguas havia sido cortado pelos Índios, e era impossível conseguir suprimentos de alimento. Os grupos indígenas organizados, agora recebendo reforço dos grupos nômades Apache ofereceram a alternativa de tregua:

*He (pueblo leader) told him (the governor) that the Rebel army was on its way to offer the Spaniards the choice of one of two crosses, one red, the other white. The red cross meant continued war, the white cross signified that the Spaniards would abandon the province (SÁNCHEZ, 2008, p. 31).*

Ele (líder) disse ao governador que o exército rebelde estava oferecendo aos espanhóis a escolha de erguer uma de duas cruzes: vermelha ou branca. A cruz vermelha significava que a guerra continuaria, a cruz branca significava que os espanhóis abandonariam a província.

---

<sup>147</sup> Relação de *Compadrazgo*.

A resposta foi de que os espanhóis não queriam guerra, e que os Índios jamais conseguiriam evitar a soberania espanhola. Se eles baixassem as armas, todos os crimes e pecados seriam perdoados. E a revolta continuou, totalizando 11 dias, até que a Villa de Santa Fé foi completamente tomada, e os últimos espanhóis sobreviventes (em torno de 1.000, dentre eles o governador e alguns padres) reuniram seus últimos pertences, e foram escoltados para fora do Novo México pelo indígenas nativos. Percorreram o *Camiño Real* até *El Paso*, na fronteira do México.

*Prompted by legitimate grievances, the Pueblo Indian Revolt of 1680 drove the Spanish settlers out of New Mexico and killed many Franciscan Missionaries. The Indians destroyed all which reminded them of the Spanish and their God. Monumental churches and convents which had been built by the Franciscans during their missionary work among the Indians were destroyed. The Spanish retreated to and settled in the vicinity of El Paso del Norte (present day El Paso-Juarez) where a mission had been established several years before (ARCHDIOCESE OF SANTA FE, 2010).*

Alertados por queixas legítimas, a *Pueblo Indian Revolt* de 1680 levou os colonizadores espanhóis para fora do Novo México, matando muitos missionários franciscanos. Os Índios destruíram tudo o que lembrava o domínio espanhol e seu Deus. Monumentais igrejas e conventos que haviam sido construídos pelos franciscanos durante seu trabalho missionário entre os Índios foram destruídas. Os espanhóis se retiraram para, e se estabeleceram nas proximidades de El Paso del Norte (atual El Paso-Juarez), onde uma missão havia sido estabelecida vários anos antes.

Estima-se que 380 colonos haviam morrido, além de 21 homens do clero, o que foi um grande número considerando que o clero nesta região hostil não era muito numeroso. Alguns espanhóis casados com nativos haviam sido poupados e permaneceram com suas famílias. Oficiais espanhóis declararam que o orgulho espanhol havia sido ferido, e deveria ser restaurado rapidamente. Quando a Vila de Santa Fé foi tomada pelas populações indígenas que expulsaram os espanhóis no *Pueblo Revolt*, a maior parte das construções foi destruída, e uma nova vila arquitetonicamente semelhante aos *pueblos* foi construída em torno da *Plaza*.

Os *Pueblo Indians*, com ajuda dos Índios nômades, expulsaram e mantiveram em exílio os espanhóis durante treze anos, em uma extensa área que recobre desde o centro-norte do Arizona até o centro-sul do Novo México. Sob o comando do líder tribal Po'pé, colonos espanhóis foram mortos e os sobreviventes escoltados ao sul do estado, e expulsos junto com os Índios cristianizados e *mestizos*<sup>148</sup> para que os valores católicos não fossem disseminados.

---

<sup>148</sup> Pessoas com 'sangue misturado' de índios e espanhóis (NEW MEXICO VACATION GUIDE, 2010; PARSONS, 1996; NOBLE 2008).



Esta passagem histórica tem profunda importância para a compreensão da resistência ao processo de transformação cultural religiosa que resultou da chegada dos espanhóis no Novo México, e para a sobrevivência dos *pueblos* e de suas tradições até hoje.

*Pueblo communities have always been strong in the preservation of their culture and their tradition. And that goes way back to 1680, with the Pueblo Revolt. And the religious and tribal leader Po'pé. And because of his efforts to help coordinate the Pueblo Revolt, today's generation of pueblo people are very fortunate to be able to still speak their same language and still practice the religion, and still perform the dances and the ceremonies that they do. And often talking with other tribal people from other tribes in the US, they are often very amazed at how intact our culture is, and our traditions. And how intact the language is, specially among the younger generation, cause many tribal communities don't poses that (entrevista 1).*

As comunidades pueblo sempre foram fortes na preservação de sua cultura e tradições. E isto vem desde 1680, com a *Pueblo Revolt*. E o líder religioso e tribal Po'pé. E por causa destes esforços em coordenar a revolta, as gerações contemporâneas dos pueblos são muito afortunadas por ainda falarem o mesmo idioma, e ainda praticarem sua religião, e ainda realizar suas danças e suas cerimônias. E falando com outros grupos tribais de outras tribos nos EUA, eles ficam muito impressionados com como nossa cultura e nossas tradições são intactas. E como o idioma é intacto, especialmente nas gerações mais novas, porque muitas comunidades tribais não possuem isto (tradução própria).

Se a disputa de poderes marcava as relações entre indígenas, espanhóis civis e a instituição católica, paralelamente estabeleciam-se relações de compadrio e casamentos inter-étnicos. Amizades e associações firmavam-se entre homens de fronteiras e Índios (SÁNCHEZ, 2008b, p. 26-29). Junto com os conflitos, existiam parcerias para sobrevivência nesta paisagem árida.

Foi neste contexto dual que em 1692 o novo Governador Don Diego de Vargas dedicou-se a reocupar os territórios tomados por nativos na *Pueblo Revolt*. Junto com colonos, tropas e missionários e, fazendo referência à proteção de '*La Conquistadora*' esta reocupação foi consolidada em 1693. Foram restabelecidos tanto o poder civil espanhol como o eclesiástico católico no Novo México. Este conjunto de eventos ficou conhecido como '*La Conquista*' de Vargas:

*He led an army into New Mexico and, without a violent conflict met with various pueblo emissaries, usually over cups of hot chocolate, to prepare the way for the subsequent return of the colonists. His peaceful 'entrada' was astounding... Unfortunately, the second campaign a year later met with Indian resistance at Santa Fe. With the help of Pecos Pueblo auxiliaries, Vargas forcibly occupied Santa Fe. The capital had to be rebuilt. [...] The*

*old parish church had been completely demolished, so a new one was built, and La Conquistadora was placed in her 'temple' where she remains today (CHÁVEZ, 1992, p. 8).*

Ele liderou um exército para o Novo México e, sem qualquer conflito violento, reuniu-se com vários emissários dos pueblos, geralmente partilhando xícaras de chocolate quente, para preparar o caminho para o retorno posterior dos colonos. Sua 'Entrada' pacífica foi surpreendente [...] Infelizmente, a segunda campanha um ano depois encontrou-se com a resistência indígena em Santa Fé. Com a ajuda de auxiliares do Pecos Pueblo, Vargas ocupou forçosamente Santa Fé. A capital teve de ser reconstruída. [...] A antiga igreja paroquial havia sido completamente demolida, para que uma nova fosse construída, e a imagem de La Conquistadora pudesse ser colocada em seu "templo", onde ela permanece até hoje.

A reocupação espanhola foi possível, pois o próprio líder Po'pé, após a revolta, tentou criar uma administração articulada entre todas as tribos. As diferentes tribos, nômades e sedentárias, já haviam vivenciado confrontos entre elas ao longo de sua história, e devido a esta falta de coesão, Po'pé foi desafiado por outros líderes tribais. Como os espanhóis, havia exercido profundo autoritarismo para manter seu poder nas as tribos: declarou-se líder místico, e passou a exigir longas horas de cerimoniais religiosos nativos, além de proibir a plantação de sementes européias. Guerras entre tribos e desentendimentos entre grupos nas próprias tribos quebraram a unidade dos *pueblos* estabelecida para a Revolta de 1680.

Esta situação de conflitos internos e desavenças foi percebida pelo novo governador espanhol, Don Diego de Vargas. O interesse na reocupação do Novo México, além de uma questão de honra, obviamente residia nas minas de prata existentes ao norte de Santa Fé. Aproveitando o contexto de desarticulação entre as tribos indígenas, Vargas marcha na madrugada do dia 13 de Setembro de 1692 para Santa Fé acompanhado de um grupamento militar. Narrou-se ao Rei da Espanha, que ao tomar a *Plaza*, o grupo teria gritado: "*Glory to the Blessed Sacrament of the Altar*" (KESSEL, 2008, p. 39). Conhecendo um pouco do idioma nativo, Vargas teria declarado que retornava em paz. Embora houvesse certa resistência, ao final do dia líderes tribais teriam realizado uma reunião para negociar com ele o retorno dos espanhóis à Santa Fé. Diego de Vargas teria realizado um "*ritual repossession*" (posse ritualística) em frente aos povos nativos, e os Frades Franciscanos que o haviam acompanhado teriam realizado uma missa, e batizado muitas crianças nascidas desde 1680, todas elas tendo o governador Vargas como padrinho. Estabelecendo relações de compadrio, a

coroa espanhola teria reocupado Santa Fé<sup>149</sup>.

Mas Kessel (2008, p. 41) afirma não haverem motivos para acreditar que esta reconquista teria sido pacífica, simplesmente legitimada por um ritual, como afirma Chávez (1992). Para ele, o que teria ocorrido foi uma marcha iniciada com aproximadamente 500 famílias de colonos que, enfrentado o clima seco, carroças quebradas no caminho, e vivenciando a fome, sede, e a morte de crianças, teriam submetido-se a trocar pertences por alimentos fornecidos por indígenas. A possibilidade de ocorrer violência semelhante à da Revolta de 1680 era eminente na trajetória de reocupação. A marcha teria finalizado com apenas 70 famílias que, antevendo a chegada do rigoroso inverno, teriam acampado por duas semanas agonizantes nas proximidades de Santa Fe aguardando as negociações com as tribos indígenas<sup>150</sup>:

*Nuestra Señora Del Rosario, the statue still venerated as La Conquistadora, waited in a wagon to be restored to the throne in Santa Fe.(...) The pueblo Indian occupants of Santa Fe, it became obvious, had no intention of vacating their homes (KESSEL, 2008, p. 40).*

Nossa Senhora Do Rosario, a estátua ainda venerada como La Conquistadora, esperou em um vagão para ser restaurada ao trono em Santa Fé [...].Tornou-se óbvio que os ocupantes do *pueblo* indígena de Santa Fé não tinham a menor intenção de desocupar suas casas (tradução própria).

O autor explica ainda que, se as tribos indígenas tivessem articulado-se como em 1680, a história poderia ser diferente. No entanto, motivados pelas inimizades inter-tribais já existente antes mesmo da chegada dos espanhóis, e pela possibilidade de benefícios de troca de mercadorias que se criou, alguns povoados uniram-se aos espanhóis e, em dezembro de 1693 colaboraram com a reocupação da cidade expulsando os então habitantes. Alguns resistentes foram condenados, e outros submetidos a dez anos de servidão aos colonos. Quando a vila foi retomada, Santa Fé havia tornado-se esteticamente semelhante a um *pueblo*: casas de adobe com quatro andares<sup>151</sup> em torno de duas *plazas*, e também *kivas* existiam ali.

Imediatamente após a reconquista, frades Franciscanos que acompanharam Diego de Vargas iniciaram a reconstrução das igrejas destruídas, e também a construção de novas igrejas nas vilas mais remotas do Novo México. A jurisdição episcopal foi concedida em 1797, e todas as igrejas do Novo México foram secularizadas e ficaram sob responsabilidade

<sup>149</sup> Conforme apresentado anteriormente, e na versão mantida pelos grupos culturais espanhóis, sem qualquer derramamento de sangue.

<sup>150</sup> Atualmente encontra-se neste local a Capela do Rosário (NOBLE, 2008, p. 40).

<sup>151</sup> Ainda existentes (pesquisa de campo 2010).

do Bispado de Durango. Quando o México declarou independência da Espanha, em 1821, os frades Franciscanos perderam apoio financeiro e retiraram-se do Novo México. No entanto, estas igrejas permaneceram como parte da Diocese de Durango até 1850 (ARCHDIOCESE OF SANTA FE, 2010).

Com a reocupação do território, tanto colonos espanhóis como *Pueblo Indians* voltaram-se contra os inimigos comuns, que passaram a ser os Índios nômades (Comanche, Apache e Diné). Estes saqueavam fazendas e comunidades especialmente nos tempos de colheita. Após anos de guerras contra estes grupos indígenas (até por volta de 1780), a conquista destes territórios resultou na expansão e estabilização da sociedade colonial em torno do Rio Grande. A proliferação das cidades também implicou na construção de novas igrejas, e no acúmulo de riquezas ‘ao estilo Novo México’<sup>152</sup> (CHÁVEZ, 1992, p. 9). Artistas locais (*santeros*) pintavam santos e cenas em madeira (*retablos*), e esculpiam estátuas de santos para adornar as igrejas, capelas e as novas casas que eram construídas. Aqui está a origem e importância de toda arte sacra comercializada atualmente em Santa Fé no *Hispanic Market*.

Após o *Pueblo Revolt*, que é considerado um dos eventos históricos mais importantes do Novo México, a instituição católica teve de encontrar novas formas menos agressivas para disseminar sua fé, e conviver com as outras crenças. Este é um importante fundamento da sobrevivência das celebrações nativas e do sincretismo religioso constricto ao território, e que chamou a atenção de cientistas sociais anglo-americanos que chegavam no fim do século XIX para narrar o ‘exótico’ sudoeste - o Novo México.

Estas passagens na história do território do Novo México evidenciam que a resistência à conversão ao Catolicismo foi muito forte. Transcorrido mais tempo, ao invés de outra revolta, o mecanismo encontrado para manter viva a tradição religiosa, tanto nativa como católica, foi manter a possibilidade de sua expressão: através das danças, rituais, adornos, missas, reconstrução das igrejas. A necessidade de expressão da identidade religiosa no território parece surgir da própria ameaça à sua aniquilação. É notável tamanha proteção às tradições religiosas nos *pueblos*. Como podem ser explicados tão forte sentido e coesão religiosa, se não havia homogeneidade religiosa? Afinal, cada *pueblo* possuía sua própria religião.

---

<sup>152</sup> Como o território é muito árido, outras referências de riquezas faziam sentido.

### 6.1.2 Quando o Novo México não era território espanhol ou mexicano

O *Pueblo Revolt* permite verificar que as comunidades indígenas nativas encontradas pelos espanhóis ao invadir o território, em nada eram frágeis ou primitivas, como imaginou-se na época da colonização. Ao contrário, demonstraram grande capacidade de articulação intertribal, e um forte sentido religioso que mobilizava a coesão social. Simplesmente não aceitaram a conversão ao Catolicismo, e pacientemente planejaram a revolta por mais de 12 anos, enquanto toleravam a ocupação de suas terras, como em raros exemplos em toda América. Cabe procurar, ainda que por mero exercício intelectual motivado pelo movimento de imersão<sup>153</sup> na história do território sob estudo, possíveis raízes que ajudam a explicar esta forte coesão religiosa.

Parsons (1989), Walters (1989), Chávez (1992), Gibson (2001), Noble (2008), Post (2008) e Santa Fe (2009) apresentam a pré-história do Novo México, apontando descobertas realizadas em escavações arqueológicas que narram a fixação dos povos nômades ao longo de 2500 anos antes da chegada dos espanhóis. Sabe-se que os povos ancestrais habitavam tocas escavadas nos paredões de mesas, topos de montanhas ou estruturas de pedra. Apenas mais recentemente (entre 800 e 600 d.C.), começaram a construir casas de barro e madeira, e a cultivar terrenos. Sedentarizaram-se. Habitando vilas, expandiram suas redes de comércio<sup>154</sup> no noroeste do Novo México e estabeleceram redes de trocas e comunicação que alcançavam a América do Sul. Refinaram e compartilharam seus rituais religiosos ao longo do tempo. Estabeleceram sociedades agrárias pacíficas, cujos descendentes construíram a maior parte das estruturas de barro com diversos andares que são encontradas nos *pueblos* atualmente: são as construções de adobe que acabaram por definir todo o estilo arquitetônico da região nos dias de hoje. Duas revelações arqueológicas disto são as ruínas de Chaco Canyon, no noroeste do estado (LEKSON, 1999), e Mogollón, a sudoeste. Ambas são consideradas importantes centros políticos, comerciais e religiosos da ancestralidade novo-mexicana.

---

<sup>153</sup> Esta imersão é possível devido à grande quantidade e qualidade de pesquisas arqueológicas, e teorias culturais arqueológicas sempre em desenvolvimento no Novo México.

<sup>154</sup> Registros arqueológicos apontam que da região do Chaco Canyon, partiam centenas de trilhas de comércio bastante largas (mais de 30 pés) para a região do Platô do Colorado. O fato de trilhas tão largas é intrigante, já que os povos não utilizavam transportes com rodas e nem de animais de tração (GIBSON, 2006).



Figura 24: ruínas de Chaco Canyon, New Mexico. *Kivas*.

Fonte: pesquisa de campo, 2010. Foto própria.

A história das populações do Novo México que estavam presentes no território antes da chegada dos espanhóis é dividida, para fins didáticos, em três períodos (POST, 2008, p. 3-13) que ajudam a compreender detalhes sobre a manifestação - principalmente aquela material -, da cultura religiosa no território sob estudo: a) paleo-índios caçadores de animais em bandos; b) caçadores e coletores arcaicos; c) comunidades agricultoras ancestrais.

a) Os primeiros habitantes dos quais encontrou-se vestígios foram denominados **paleo-índios caçadores de animais em bandos**<sup>155</sup>. Viveram na região há aproximadamente 9.500 anos a.C. Eram nômades, seguiam bandos de grandes animais, e as únicas evidências deixadas foram pontas de lança encontradas ao norte de Santa Fé. As elevações montanhosas eram utilizadas como pontos estratégicos para monitorar os bandos de bisões, alces e veados. O relevo oferecia alimento (frutas, sementes e raízes), vestimenta, abrigo e material para que estes grupos desenvolvessem ferramentas. Segundo Post (2008), poucas evidências sobre estes grupos são encontradas pelo fato de terem sido nômades - não acumulavam muitas posses materiais por estarem sempre em trânsito, e passavam pequenas temporadas fixados no território, não desenvolvendo relações de pertencimento com o lugar. Teriam desaparecido da região de Santa Fé por volta de 6.000 a.C. A relação entre sedentarismo e desenvolvimento da cultura material e religiosa vai ficando evidente na medida que compreende-se minúcias deste processo de sedentarização.

b) Mais tarde, grupos humanos categorizados como **caçadores-coletores arcaicos do deserto** habitaram a região entre 5.500 a.C. a 3.300 a.C. Percorriam ao longo da vida grandes extensões em busca de alimento de acordo com as diferentes estações do ano. Sabe-se que os bandos eram unidos por relações de parentesco, e seus líderes eram escolhidos por idade, habilidades e conhecimentos. Escavações apontam que processavam frutas e sementes para lidar com a escassez. Desenvolvem-se também hipóteses de que os grupos retornavam recorrentemente para os mesmos locais de acampamento onde haviam deixado estruturas de abrigo e de processamento de alimentos, e pequenos estoques de ferramentas. Nos períodos de clima ameno, além de manipular alimentos (cozinhar, debulhar e moer grãos, assar nozes), curtiam couro, trabalhavam fibras, criavam e faziam ferramentas, cavavam poços para armazenamento, e **realizavam cerimônias ao ar livre**. Mulheres e crianças realizavam coletas nas proximidades do acampamento, e tanto homens como mulheres caçavam. Embora vivessem em isolamento, quando encontravam outros grupos realizavam trocas de alimentos, informações, arranjavam casamentos e **conduziam rituais**. É deste período que se têm as primeiras informações sobre formas de culto religioso. Formas de celebração religiosa desenvolvem-se com a sedentarização aparentemente relacionadas a dois elementos: a possibilidade de acumular artefatos materiais, e desenvolvimento de um sentido de conexão com o lugar (sentimento de pertencimento).

---

<sup>155</sup> A descrição dos quatro períodos de ocupação populacional da região de Santa Fe foi desenvolvida a partir do livro organizado por Noble (2008), cuja edição é comemorativa dos 400 anos de Santa Fe. Esta publicação atualizou a literatura sobre a história local, publicizando os mais recentes achados arqueológicos.

Post (2008, p. 6) interpreta que a forma de vida “robusta, e resiliente” destes grupos teria perdurado até 900 d.C. (concomitantemente com outras formas de vida em grupo), e que só uma organização social desta complexidade teria potencial para sobreviver por quase 6.000 anos em um território tão hostil. Por isto a compreensão deste modo de vida ancestral é reconhecida como importante parte da história do Novo México.

c) Por volta de 400 d.C. **comunidades agricultoras** instalaram-se na região de Santa Fé. O desenvolvimento relativamente tardio da agricultura é explicado por fatores como temperaturas inadequadas para plantio, escassez de água, padrões de chuva (imprevisíveis e escassos), e a disponibilidade de uma variedade de alternativas para coleta de alimentos. Vestígios da comunidade agricultora mais próxima de Santa Fé, (*Peña Blanca*) foram encontrados na confluência do Rio Santa Fé com o Rio Grande. Esta comunidade teria construído um complexo de seis casas de adobe ao longo do rio, e sabe-se que cada família habitava uma casa e cultivava a porção de terra entre ela e o rio.

Grande parte da casa era subterrânea, e o acesso ao seu interior era realizado descendo por uma escada colocada em um pequeno buraco aberto no teto de madeira. Lembrando do mito de origem comum a alguns *pueblos* do Novo México – de que seus ancestrais teriam vindo de mundos subterrâneos, e que teriam subido por escadas alcançando o quinto mundo, onde viveríamos atualmente – e associando à descrição das primeiras estruturas habitacionais escavadas, a analogia fica evidente: o fato de uma escada ligar a casa (embaixo) com o mundo (em cima). Esta informação permite divagar sobre a possibilidade das religiões indígenas terem sido estruturadas com base na memória oral ancestral destes tempos que ora são descritos. Isto explicaria ainda a existente relação terra-vida-casa-espaço sagrado nas comunidades de nativos americanos.

No centro da casa subterrânea era escavado um espaço para fogueira que proporcionava cozimento de alimentos e calor. Além da casa haviam outras câmaras subterrâneas em forma de sino para estocagem de alimentos, principalmente grãos. Com o barro local faziam potes de cerâmica para armazenamento temporário, para cozinhar, e para servir o alimento e comer (POST, 2008). Os plantios agora eram de milho, pimenta que facilitava na digestão da carne de caça (NABHAN, 2008), de abóboras e feijão. Embora ficassem nestas vilas a maior parte do ano, também realizavam grandes viagens para caça de animais de grande porte, **após condução de cerimoniais religiosos**.

Por volta de 900 d.C. todos os membros da comunidade de *Peña Blanca*, uma das mais estudadas sobre este período, partiram e nunca mais retornaram. Outras comunidades de



agricultores estabeleceram-se na região de Santa Fé entre 850 e 1.000 d.C. Achados arqueológicos apontam que a cerâmica que produziam era mais sofisticada (jarros, potes com tampa e cantis) e continham pinturas decorativas em preto sobre branco. As cerâmicas de **armazenamento e cozimento tinham padrões de pintura diferenciados daquelas pinturas ritualísticas**. Post (2008, p. 7) explica que o fato dos grupos permanecerem num mesmo lugar por mais tempo, até por alguns anos, favorecia o desenvolvimento da criatividade, que era materializada nos artefatos pessoais e da casa. Iniciaram a domesticação de perus para obter alimento e penas, e criavam uma grande quantidade de animais como cães, animais de tração e de estimação. As atividades ritualísticas ocorriam no âmbito das famílias, mas após 1.100 d.C já são encontradas **evidências das primeiras estruturas religiosas comunais, os ‘kivas’**. As atividades ritualísticas eram conduzidas por membros de determinadas famílias. Estabeleciam comércio com grupos acampados ao longo do Rio Grande, trocando informações, e participando de rituais de renovação e proteção.

Os primeiros *pueblos*, mais parecidos com os atuais, formaram-se em torno de 1.100 d.C., quando agricultores ocuparam a região de *Piedmont Hills*, ao norte de Santa Fé, construindo vilas. Uma das mais estudadas é a ruína de *Arroyo Negro*, que possui sete enormes estruturas de adobe, com até 25 salões internos, e que foram construídas ao longo de 50 anos. Os moradores entravam nas casas por uma abertura no teto e uma escada que ligava ao seu interior. Os aposentos de cozinha e dormitórios tinham lareiras. Nos aposentos inferiores destinados à estocagem eram guardados materiais de plantio, matérias primas (como fibras de *yucca*), adornos pessoais feitos de conchas ossos e pedras, vestimentas e cobertores de penas, e objetos ritualísticos.

*Arroyo Negro* possuía diversos *kivas* com arquitetura semelhante às casas subterrâneas anteriores: com lareiras, sistemas de ventilação e entradas pelo teto. Os poços no chão do *kiva* parecem ter uma importância mais ritualística do que funcional (POST, 2008). Após 1.300 d.C. todos os *kivas* encontrados mantiveram a mesma estrutura arquitetônica. O número de habitantes dos *pueblos* crescia, e passaram a realizar comércio com comunidades próximas ou bastante distantes (América Central e do Sul). Os rituais tornavam-se gigantescos reunindo grandes quantidades de pessoas vindas de diversas comunidades em procissões.

Em torno de 1.200 a 1.250 d.C. as famílias abandonaram estes estabelecimentos construídos 100 anos antes, migrando para as planícies alagadas pelo rio Santa Fé e seus

afluentes. Construíram novas vilas<sup>156</sup> em formato de ‘C’ ou retangulares, com casas de adobe de alguns andares em torno de terrenos centrais comuns, onde construía seus *kivas*. As principais vilas escavadas são as de *Pindi*, *Arroyo Hondo* e *El Pueblo de Santa Fe*, contemporâneas no processo de expansão populacional no Novo México. Dos três povoados, o menos conhecido arqueologicamente é o *El Pueblo de Santa Fe*<sup>157</sup>.

Até a construção da *Santa Fe High School* em 1934, as ruínas do pueblo ainda eram visíveis. Estas ruínas foram bastante destruídas por conta da expansão urbana em Santa Fé até 2005. Pesquisas arqueológicas revelam que o *pueblo* foi habitado entre 1.250 e 1.425 d. C., aproximadamente 600 anos após as primeiras comunidades agricultoras. Os primeiros habitantes viviam em casas de adobe subterrâneas, que foram rapidamente substituídas por casas de adobe de superfície. Os *kivas* de superfície eram construídos agora em formato de ‘D’, enquanto os *kivas* subterrâneos mantinham seu formato circular. Ambos formatos acomodavam rituais familiares, e em seu interior haviam lareiras de parede e lareiras no chão. O fogo parece constituir um elemento ritualístico fundamental.

Enquanto os dados arqueológicos dos pueblos contemporâneos ao *El Pueblo de Santa Fe* apontam a presença de longo período de ‘stress alimentar’, ou seja, a alimentação em algum momento se tornou escassa, *El Pueblo de Santa Fe* não apresenta estes sinais, o que não foi ainda explicado. De toda forma, considerando o grande número de aposentos escavados (mais de 200) é provável que sua população fosse numerosa. Há sinais de que haviam desenvolvido técnicas de criação de perus selvagens em pequenos terreiros, e que sua cerâmica era queimada em fornos que chegavam a mais de 800° C. Isto revela o desenvolvimento das técnicas de processamento do barro para as sofisticadas cerâmicas encontradas hoje.

Por volta de 1300 d.C. toda a região sofreu uma grande desertificação, possivelmente originada por um longo período de seca que obrigou os habitantes a procurarem terras mais férteis e água. Tais populações se refugiaram no Vale do Rio Grande ao norte do Estado do Novo México (GIBSON, 2001, p. 3), e no sudeste deste estado, como é o caso da região dos povos indígenas Zuñi<sup>158</sup>, e dos Hopi.

Após 1425, com o término do grande período de seca, viajantes indígenas teriam

---

<sup>156</sup> A escavação e compreensão destas vilas permite compreender melhor os *pueblos* atuais no Novo México (NOBLE, 2008, p. 8)

<sup>157</sup> *El Pueblo de Santa Fe* foi inicialmente escavado e descrito por Adolph Bandelier em 1880, em seguida por Alfred Kidder em 1910 e por Harry Mera em 1920.

<sup>158</sup> Atualmente os rituais tradicionais realizados neste povoado constituem motivo para uma das 20 maiores peregrinações no mundo (SOUDEN, 2007).

passado em viagem pelas ruínas dos pueblos ancestrais durante 185 anos, sem jamais fixar residência novamente, enquanto as vilas em *Galisteo* e *Tewa* sofriam aumento populacional. “As aldeias de Santa Fé derreteram de volta na terra. Quando Dom Pedro de Peralta chegou em 1610 e planejou a Vila de Santa Fé, ele encontrou apenas pequenos montes de terra” (POST, 2008, p. 10, tradução própria).

Diversos elementos da cultura religiosa ancestral revelados através de intensas pesquisas arqueológicas no Novo México são inspiradores para este estudo. O primeiro diz respeito ao entendimento de que os grupos nativos, à medida que sedentarizaram-se, desenvolveram rituais religiosos cada vez mais sofisticados, e compartilhavam muitos destes rituais com outros grupos. A dimensão de algumas estruturas sagradas, os *kivas*, indicam que seu interior acomodava grandes quantidades de pessoas, quantidades maiores do que as acomodadas nos *pueblos*. Compartilhavam rituais religiosos - o que permite inferir que os processos de sincretismo religioso foram intensos mesmo antes da chegada da igreja católica. Até os dias de hoje todos os pueblos possuem seus *kivas*: é um dos elementos estruturantes dos grupos tribais, e neles conduzem rituais importantes. Qualquer indivíduo não-Índio jamais deve entrar em um *kiva*. Este é um espaço sagrado restrito aos Índios nativos.

Um segundo elemento que diz respeito à cultura material é que os grupos nômades não podiam acumular muitos artefatos, pois não poderiam transportá-los. O fato de viverem em um lugar fixo explica o desenvolvimento das cerâmicas, tecidos, ferramentas, e a atribuição de significado religioso a estes artefatos, que se diferenciavam de artefatos com finalidade utilitária por suas formas, desenhos, cores e maneiras de armazenamento. Atualmente a grande diversidade de cerâmicas, mantos e outros objetos da cultura material do Novo México alimentam o mercado de arte de Santa Fé: sejam objetos ancestrais com grande valor arqueológico, ou suas formas contemporâneas produzidas por artistas plásticos da região que incorporaram e transformaram elementos ancestrais (entrevista 5). Os *kivas* são outro exemplo de expressão religiosa material – são espaços sagrados delimitados, e sua existência só é constatada a partir da intensificação do processo de sedentarização dos grupos nativos.

Por fim, o diálogo com os achados de pesquisa do campo da arqueologia no que tange a cultura ancestral do Novo México ilumina o entendimento de que as comunidades ali presentes, quando da chegada dos espanhóis, em nada eram menos desenvolvidas ou frágeis em relação aos espanhóis. Ao contrário haviam criado formas de sobrevivência em uma paisagem extremamente hostil, e estavam familiarizadas, muito mais do que os conquistadores com a escassez de recursos naturais como a água, que sempre definiram a

possibilidade de vida ali. Desenvolveram uma cultura resistente, adequada à região<sup>159</sup>, com forte simbolismo religioso, e estavam em comunicação com outros grupos sociais situados em longínquas terras, chegando até a América do Sul. E que esta interação teve implicações para o complexo desenvolvimento das identidades religiosas constrictas ao Novo México. Foi sobre uma rede de interações entre grupos nativos<sup>160</sup> que se decantou uma nova rede, esta modelada pela migração de europeus durante os quase 500 anos subsequentes. No que tange as religiões, esta sobreposição de redes ajuda a descrever os processos de sincretismo.

Fica claro que mesmo antes da implantação do Catolicismo no Novo México, a expressão da religiosidade já era forte, recorria à formas materiais grandiosas, pressupunha sincretismos, deslocamentos humanos, e coesão social. A afirmação das religiões no território não foi necessária apenas diante da ameaça católica, mas já era um mecanismo ancestral. A chegada do Catolicismo teria apenas catalisado novas formas de afirmação das religiões.

## 6.2 Confrontos, transformações territoriais e religiões

Diversos momentos de inflexão na história do Novo México revelam que a presença das identidades religiosas estava entrelaçada no território de forma tão densa, que foi implicada em decisões políticas. A primeira e mais recente a ser considerada se deu com a invasão anglo-americana sob o território novo-mexicano. O governo dos Estados Unidos colocou suas tropas na fronteira do Novo México, e em junho de 1846 iniciou sua marcha sobre o território em direção à Santa Fé. Considerando a existência de uma fraca milícia - sem poder de fogo -, e ainda a falta de recursos financeiros, não haviam muitas chances de resistência por parte das províncias do Novo México. Solicitou-se que as paróquias contribuíssem com o dinheiro recebido por doação, e um apelo foi encaminhado ao governo do México para que enviasse reforços de proteção às fronteiras do norte. O pedido foi recusado. A infantaria americana liderada pelo General Kearny declarava nas vilas por onde passava, que haviam adentrado o Novo México em busca de união e para melhorar a condição de vida local. E também que:

*People who remained quietly at their homes would be protected in their*

---

<sup>159</sup> O Museu de Albuquerque tem uma exposição que contextualiza a chegada dos espanhóis, vestindo pesadas armaduras de ferro e trazendo espadas, apontando como isto é inapropriado em uma paisagem de deserto de altitude, e evidenciando que as formas nativas de defesa da vida eram muito mais adequadas às características da paisagem na qual habitavam. A exposição cria o argumento de que os europeus eram sociedades menos envolvidas quando colocadas no contexto territorial do Novo México (pesquisa de campo, 2010).

<sup>160</sup> *Indian Country*

*rights, both civil and religious. Those who took up arms would be regarded as enemies and dealt with accordingly” (WILSON, 2008, p. 75. Grifo próprio).*

As pessoas que permanecessem em silêncio em suas casas seriam protegidos em seus direitos, **tanto civis como religiosos**. Aqueles que pegassem em armas seriam considerados inimigos e tratados de acordo com isto.

Os direitos religiosos precisaram ser garantidos para que a invasão anglo-americana fosse aceita sem maior resistência. Existem controvérsias sobre os próximos detalhes históricos. Há rumores sobre um suborno para que o então governador da província do Novo México voltasse ao México, abandonando Santa Fé. Há a hipótese de que houve resistência armada, mas com poucas chances de evitar a invasão americana. Fato é que o Governador retornou ao México, e o General Kearny ocupou Santa Fé, cumprindo suas promessas de liberdade religiosa. A população reagiu à ocupação americana. Algumas rebeliões ocorreram em diferentes vilas, dentre as quais a de Taos foi a mais expressiva. Findada a guerra entre Estados Unidos e México em 1848, um tratado de paz (*Guadalupe Hidalgo Treaty*) foi assinado, e o Novo México tornou-se território sob ocupação dos Estados Unidos (WILSON, 2008, p. 83).

Outro exemplo sobre a preponderância das questões religiosas ocorreu com a notícia da Independência Mexicana. Devido à grande distância que separa a Cidade do México de Santa Fé, a notícia chegou meses depois. Só então foram organizadas duas semanas de festividade na *Plaza* de Santa Fé que iniciaram em 31 de dezembro de 1821, e cujo intuito era trazer o sentido da república para esta província distante, que passou a pertencer ao México. Num primeiro momento foi celebrado o significado dos objetivos revolucionários denominados: ‘*Tresgarantias*’ (LECOMPTE e SÁNCHEZ, 2008, p. 58). As três garantias eram: **religião**; união; independência. Um palco foi montado na Plaza para realização da ‘*loa*’<sup>161</sup>, houve procissões, orações, dramatizações patrióticas, músicas, missas, longos toques dos sinos da paróquia, disparos de mosquetes, danças tradicionais dos povoados indígenas, e um baile no Palácio dos Governadores. Santa Fé foi a primeira cidade na região do Novo México a celebrar a Independência do México, e o fez através da confluência de rituais católicos e tradições nativas. Esta comemoração ocorre até os dias atuais, e continua expressando-se através dos elementos religiosos como missas, procissões, e danças indígenas. Interessante como cada celebração no Novo México, mesmo originalmente não religiosa, como é o caso da independência do México, torna-se tangível através da agregação de

---

<sup>161</sup> Encenação dramática na qual, neste caso, três representantes celebram o significado das três garantias.

elementos religiosos diversos.

A resistência das religiões é revelada também no período entre 1760 e 1833, em que nenhum bispo havia visitado Santa Fé. A região era distante demais. O número de batismos caía, e casais moravam juntos sem ‘a bênção’ do casamento católico. Em 1833 o governo mexicano interrompeu o apoio financeiro à igreja e ao clero. As antigas paróquias mantidas pelos frades Franciscanos e doações foram dilapidadas. Os objetos ritualísticos ficaram rotos, descuidados, e apenas oito padres ainda residiam no Novo México – número insuficiente para administrar o sacramento para a dispersa população (LECOMPTE e SÁNCHEZ, 2008). Quando o Bispo, da Diocese de Durango, finalmente anunciou que realizaria uma visita à Santa Fé, a cidade entrou em festa. As ruas foram umedecidas para evitar que a poeira incomodasse o Bispo, e a cidade foi decorada com ramos de pinhos. No entanto, a consequência mais expressiva desta breve visita foi a declaração de ilegalidade da Irmandade dos *Penitentes*<sup>162</sup>. Na interpretação de Lecompte e Sánchez (2008, p. 64) esta irmandade havia proporcionado à comunidade paroquial do norte do Novo México a única fonte de fé, conforto espiritual e mantido a ritualística religiosa católica no momento da insuficiência de padres no território. Portanto a declaração do Bispo foi considerada no Novo México uma ofensa extrema à tentativa de preservar valores católicos mesmo diante do prolongado descaso da Diocese com esta distante província. Ainda que a igreja não legitimasse os feitos dos *Penitentes*, a irmandade resistiu e prosperou no Novo México<sup>163</sup> independente da vontade a instituição católica.

Um novo momento histórico que revela conflitos envolvendo religião é o início do período colonial. Nobel (2008, p. 23), e Sánchez (2008a) interpretam que a história de conflitos entre o poder eclesiástico e o poder civil que envolveu os primeiros anos da fundação de Santa Fé marcaram definitivamente a História do Novo México. Esta disputa de poderes resultou em uma longa contenda que se abateu por todo o século XVII. Um dos principais motivos do conflito foi para priorizar o recolhimento de dízimos ao invés dos impostos civis. Havia acusações de que o governo obstruía os negócios da igreja, inclusive o constrangimento nas próprias missas (NOBEL 2008, p. 21-23). Entre 1610 e 1625, conspirações e documentos falsificados foram os instrumentos utilizados por um padre católico, Isidro Ordóñez, para expulsar o governador da Vila de Santa Fé, que a esta época já era o principal centro de concentração dos poderes políticos no centro-norte da província do

---

<sup>162</sup> *Hermanidad de Nuestro Padre Jesus el Nazareno*.

<sup>163</sup> E, como foi apontado no capítulo sobre Chimayó, teve papel importante na história do santuário que atualmente recebe o maior número de peregrinos nos Estados Unidos.

Novo México<sup>164</sup>. Isto resultou na transformação da condição do Novo México de província para Missão, portanto, na prevalência do poder religioso católico sobre o civil espanhol.

Mais um matiz à confluência de valores religiosos no Novo México está relacionado à água. Plewa (2008, p. 95) explica que o sistema de acéguas para irrigação implementado na região pelos espanhóis para viabilizar a construção de Santa Fé, na verdade foi desenvolvido pelos romanos. Os povos espanhóis teriam apreendido a técnica romana, e a ela agregado o sistema de leis mouro, como resultado da ocupação moura no seu território. Maomé teria passado o ensinamento de que a água deveria ser um bem comum já que garante a vida, o que condizia com os já existentes valores nativos indígenas em relação à sacralidade da água. Por isto, a construção de acéguas fez todo sentido no Novo México, e foram de uso comum durante 300 anos. Criaram-se regras de divisão equitativa, regras para evitar o desperdício, e para garantir seu uso contínuo na plantação e nas casas. Os colonos espanhóis desenvolveram uma forma de governança denominada '*parcerias*' que era comunitária e democrática para garantir o fornecimento da água, escassa no para todos. A limpeza anual dos acéguas ganhou no Novo México conotação ritualística, de reunião da comunidade em torno da preservação da vida. Como as comunidades indígenas realizam diversos rituais relacionados à água<sup>165</sup>, é em torno da água que existe um importante ponto de convergência da sacralidade no território.

Todos estes exemplos revelam que as religiões foram cristalizando-se no Novo México através das diferentes relações de poder, processos de transformação, resistência, afirmação, permanência e proteção quanto ao território.

### **6.3 Distante, isolado, autônomo, em efervescência**

A intensidade da presença das religiões no Novo México parece sugerir que além de configurar um contexto denso no qual a história do território desdobra-se, existe algo particular na forma como as identidades religiosas interagiram, fundiram, resistiram, transformaram. O último esforço interpretativo para compreender a densidade religiosa do território se dá no sentido de compreender por que, ao contrário de outros territórios, este processo teria sido tão intenso especialmente no sudoeste norte-americano.

---

<sup>164</sup> Detalhes das tramas desta disputa pela afirmação de poderes no território são descritas por Noble (2008).

<sup>165</sup> O argumento indígena é de que: "sem água não existe religião, sem religião, não existe cultura indígena" (pesquisa de campo 2010).

Uma das explicações pode estar relacionada ao relativo isolamento da região, que teria obrigado todos os grupos sociais que ali chegaram a encontrarem a melhor forma possível de interação em dinâmicas de confronto e acomodação. Estas dinâmicas serão melhor esclarecidas através da apresentação das transformações sócio-culturais territoriais da região sob estudo.

Ao fim do século XVII, e ao longo do XVIII a sociedade no Novo México sofreu transformações de forma muito particular, e manteve-se isolada do resto do império Espanhol na América. Com a reocupação de Santa Fé após o *Pueblo Revolt*, colonizadores espanhóis demoliram as construções de adobe, retomaram suas propriedades, e revitalizaram a Vila de Santa Fé. Formaram-se novos bairros, e as igrejas *La Castrense*, *Nuestra Señora de Guadalupe* e *San Miguel* foram reformadas. O *Palace of Governors* e o presídio haviam resistido à mudança dos poderes na vila, e foram reformados e reocupados. Ao longo do século XVIII muitas famílias prosperaram em Santa Fé e a cidade cresceu. Índios Americanos e Espanhóis encontravam uma forma de convivência.

O muro que cercava e protegia a cidade não resistiu às batalhas, e não foi restaurado ao longo do século XVIII, o que diferenciou Santa Fé das demais vilas de domínio espanhol na América. As casas passaram a ser construídas perto das plantações de subsistência ao longo do rio, e não em torno da *Plaza*, para que o plantio fosse melhor protegido de animais e de saqueios. Embora os ataques dos Índios Comanche fossem ameaça constante, as famílias recusavam-se a voltar para perto da *Plaza*, como sugeria a estratégia de ocupação espanhola. O resultado foi que este modelo de desenvolvimento descentralizado em Santa Fé incomodou os governadores espanhóis.

Em 1777 o governador da província proclamou a ‘primeira revitalização urbana’ em Santa Fé. Pretendia remover a *Plaza* para outra área mais protegida dos ataques indígenas. Os cidadãos recusaram-se a sair de onde estavam, pois entendiam que deveriam construir suas vidas onde lhes era mais conveniente. Diante de tal resistência e autonomia de decisão, o projeto de revitalização foi abandonado (BUSTAMANTE, 2008, p. 48).

Santa Fé no século XVIII havia tornado-se economicamente uma vila rural, com quase nenhuma estrutura de educação formal (espanhola), onde a circulação de dinheiro era pequena mas com bases de trocas intensas. As missões eram financiadas pela receita de pequenas manufaturas administradas pelos frades franciscanos, que utilizavam mão de obra indígena forçada e geravam receitas locais para manutenção de sua instituição.



A principal batalha da população do Novo México ao longo do Século XVIII foi pela sobrevivência no território hostil, e Santa Fé apenas diferenciava-se das outras vilas pelo fato de ser a capital, e de seus cidadãos conviverem de forma mais próxima com as operações governamentais do que em outras vilas. No mais, a cada geração miscigenada, fincavam-se raízes mais profundas neste território ríspido, marginal, e distante (NOBLE, 2008).

Censos realizados em 1790 apontavam que a sociedade, então com aproximadamente 2.500 habitantes, havia passado por um intenso processo de miscigenação ao longo do século, tornando-se multi-étnica e estratificada. As distinções sociais acompanhavam as distinções raciais. Em paralelo ao espírito nacionalista católico na Espanha<sup>166</sup> o estrato mais rico da sociedade novomexicana era constituído por aqueles de comprovada ‘pureza de sangue’ espanhol, e nascidos na Espanha. O estrato seguinte englobava aqueles espanhóis considerados ‘puros’ (não descendentes de casamento inter-étnicos), porém já nascidos na então chamada Nova Espanha. Os próximos na hierarquia social eram os frades, que não haviam desenvolvido hierarquias internas no Novo México, e não acumulavam riquezas. O próximo grupo era composto por fazendeiros e artesãos, e, por último, as ‘pessoas comuns’ (BUSTAMANTE, 2008, p. 49).

Mas a constituição social do Novo México não ficou restrita aos nativos americanos e espanhóis. Nesta mesma época também chegavam famílias de judeus convertidos católicos, os novos cristãos (hoje conhecidos como *crypto jews* no Novo México) cuja influência cultural acrescentou matizes à sociedade que se transformava. Quando o trabalho forçado indígena foi proibido, escravos africanos foram trazidos para realizar trabalhos de extração de pedras nas minas.

Organizar dados censitários se tornava um desafio diante de tantas misturas possíveis, e os gestores públicos desenvolveram um complexo sistema de categorização racial que levava em conta a posição social, raça, local de nascimento, e atividade econômica. Isto foi denominado ‘sistema de castas’, e cada categoria foi exaustivamente descrita (conforme Anexo 10). Pertencer a uma casta, na época, implicava em não pertencer ao grupo de ‘pureza de sangue’ - os espanhóis, e já continha conotação de inferioridade. Bustamante (2008, p. 54) ressalta que na história colonial do Novo México, qualquer membro de casta jamais tornou-se governador, ou padre, ou membro dos maiores postos militares. A atitude civil, bem como a eclesiástica, justificavam que os membros das castas não seriam respeitados pela população

---

<sup>166</sup> Com a expulsão dos mouros em 1492, fortaleceu-se o espírito nacionalista na Espanha acompanhado pelo fortalecimento do catolicismo romano, que passou a ser a religião de estado (NOBLE, 2008, p. 52)

por serem muito semelhantes à ela.

O período de 1821 a 1846, conhecido como o período de domínio Mexicano, implicou em uma intensa reestruturação político-administrativa e econômica na região. Transformações sociais drásticas também ocorreram com a abertura da *Santa Fe Trail* em 1821 (Figura 25), que ligou a cidade às planícies ao nordeste do Novo México, e assim, à todo leste do continente americano. Mercadores em caravanas conseguiam agora trazer bens manufaturados dos Estados Unidos, tirando proveito dos novos mercados. No entanto, aponta Post (2008, p. 12), há poucas evidências materiais de que a cidade tivesse prosperado neste período.



Figura 25: Marcas ainda existentes da Old Santa Fe Trail.

Fonte: Fotos próprias. Pesquisa de campo 2010.

Santa Fé, embora passando por reestruturação administrativa relacionada à constituição da República Mexicana, e já com aproximadamente 5.000 habitantes nesta época, continuava bem parecida com a cidade rural de tempos anteriores (LECOMPTE E SÁNCHEZ, 2008, 60).

*Santa Fe during the Mexican period had little of the charm it has today. Visitors from the United States called it squalid and ugly.(...)it was described with dusty streets obstructed with rocks and holes and fouled with piles of garbage thrown from houses (LECOMPTE E SÁNCHEZ, 2008, p. 60).*

Santa Fé, durante o período mexicano, possuía pouco do encanto que tem hoje. Os visitantes dos Estados Unidos chamavam-na de sórdida e feia. [...] Foi descrita com poeirentas ruas, obstruídas com pedras e buracos, e sujas com os montes de lixo jogado das casas (tradução própria).

O comércio com os Estados Unidos ao nordeste da província intensificava-se, mas Santa Fé continuava auto-suficiente, produzindo a maioria dos bens primários. Sua população era descrita como generosa, hospitaleira, leal e obediente à autoridade, desde que as paixões individuais não fossem feridas (LECOMPTE E SÁNCHEZ, 2008, p. 61). A freqüentação aos festivais, casamentos e outras ocasiões sociais era grande, e as pessoas eram fisicamente marcadas pelo árduo trabalho característico das fronteiras hostis, especialmente nesta paisagem semi-árida do Novo México. Destacam-se dois grupos que tornaram-se independentes no Novo México: o das mulheres<sup>167</sup>, e dos *genizaros* - Índios capturados na infância, que haviam crescido entre espanhóis e que, neste momento, possuíam negócios próprios.

A abertura da *Santa Fe Trail* teve conseqüências fundamentais para o desenvolvimento da cidade. Esta via internacional que ligava Santa Fé, fronteira distante e provinciana do México, às planícies do Missouri, que vivenciavam o desenvolvimento manufatureiro e comercial dos Estados Unidos, trazia, não apenas bens de consumo. Vinham também aventureiros Anglo-Americanos interessados nos altos lucros comerciais, inserindo idéias estrangeiras, novos hábitos e preferências no Novo México (p. 86)<sup>168</sup>.

*Santa Fe had taken on the aspect of an exotic Eden – one where a man could go, indulge his hunger for novel experiences in a place whose customs were utterly strange, and, if he was lucky and the markets were brisk, make a small fortune in the bargain (SIMMONS, 2008, p. 86).*

Santa Fe tinha tomado o aspecto de um Éden exótico - onde um homem poderia ir, saciando sua sede por novas experiências, em um lugar cujos costumes eram totalmente estranhos, e, caso tivesse sorte e os mercados fossem bons, poderia fazer uma pequena fortuna na barganha (tradução própria).

*Most of the men of Missouri had never ventured outside their own country, and the prospect of a trip to New Mexico-with it's different language, strange customs, and distinctive architecture – held all the trappings of a romantic adventure. It offered the chance to escape from the humdrum at home and perhaps get wealthy in the bargain (idem).*

A maioria dos homens de Missouri nunca se aventurou fora do seu país, e a perspectiva de uma viagem ao Novo México, com a sua língua diferente, costumes estranhos, e arquitetura diferenciada – continha todas as armadilhas de uma aventura romântica. Oferecia a chance de escapar da

<sup>167</sup> Ao contrário de outras fronteiras, em Santa Fé as mulheres também trabalhavam administrando seus próprios negócios, não eram obrigadas a entregar seus lucros para os maridos, tornando-se bastante independentes. Reuniam-se para em eventos sociais, e para jogar cartas, beber e comer.

<sup>168</sup> Esta é a época da chegada dos primeiros turistas, conforme foi apresentado.

monotonia de casa e, quem sabe, enriquecer num bom negócio (tradução própria).

Uma visão romantizada do ‘*Old West*’, ‘*Far West*’ começa a ser construída. Viajantes eram mobilizados pelas belezas cênicas da longa viagem que atravessava vastos planaltos acompanhando toda a cadeia *Rocky Mountains* a oeste, até Santa Fé. Chegando na cidade, a arquitetura de adobe, ‘exótica’ para o olhar anglo-americano, e os costumes modelados por toda história do Novo México, inspirava escritores amadores. Amalgamava-se o mito do sudoeste nos diários pessoais de viagens.

Os comerciantes optavam por iniciar a travessia das planícies e montanhas na primavera, de forma a chegar em Santa Fé no verão<sup>169</sup>, quando ocorriam as feiras, e o comércio era intensificado. Retornavam no início do outono com suas caravanas levando os lucros, e por isto, tornavam-se possíveis vítimas de ataques de ladrões e contrabandistas. Logo a rota foi ampliada para o sul, e Santa Fé, que sempre havia sido uma cidade de fim de linha, transformava-se em entreposto comercial, recebendo populações e mercadorias vindas das ricas cidades ao sul. A *Plaza* era constantemente vigiada pelas forças militares devido à ocupação americana, e por isto foram criados novos quartéis e um posto de saúde. Santa Fé tornava-se também um entreposto comercial de bens militares (SIMMONS, 2008, p.88).

Simmons (2008) defende que um dos primeiros empreendimentos turísticos nasceu em 1850, quando um empreendedor decidiu colocar carruagens na *Santa Fe Trail* para transportar pessoas, e não produtos. O isolamento da população era quebrado, e tornava-se mais fácil visitar vilas nas proximidades de Santa Fé. Rapidamente o serviço passou de mensal a quinzenal, e depois com maior frequência, e o empreendedor divulgava seu serviço:

*Entirely new and comfortable coaches for passengers. Travelers to and from New Mexico will doubtless find this safest and cheapest mode of crossing the plains. Provisions, arms, and ammunition furnished by the proprietors (SIMMONS, 2008, p. 92).*

Carroças totalmente novas e confortáveis para os passageiros. Viajantes de - e para o Novo México, sem dúvida, encontrarão neste modo o mais seguro e mais barato de passar pelas planícies. As provisões, armas e munições são fornecidas pelos proprietários.

A constituição da República Mexicana não havia trazido tempos mais calmos no Novo México. A cobrança excessiva de impostos, as constantes ameaças de ataques dos Índios Diné

---

<sup>169</sup> Até hoje, os *markets* ocorrem no verão: *Indian Market, Hispanic Market, Folk Art Market*.

e Ute, os saqueios às caravanas e os contrabandos de peles de castor para o leste americano mantinham os aparelhos administrativos e de guerra da região em constante atividade e alerta. As enormes transformações econômicas e políticas ao longo de 1846 até 1912 foram graduais, enquanto a especulação fundiária por Anglos capitalistas foi rompante, e teve como conseqüência direta o fato de colocar Mexicanos/Hispanos, outrora conquistadores do território, e que representavam 80% da população na época, em uma condição de proletariado imigrante localizados em pequenas vilas rurais e marginais (*ranchitos*) (RODRIGUEZ, 1989, p.79). Os Índios foram confinados em reservas como ‘enfermos’ do estado com regalias administrativas especiais. No meio tempo, mineração, criação de gado, e algum sucesso na agricultura iam extraindo os recursos naturais e aproveitavam a mão de obra mexicana barata.

Em 1879 foi construída a primeira ferrovia no Novo México, trazendo novos contextos culturais como: o nacionalismo norte-americano, o crescimento industrial, a urbanização, a especulação fundiária e a mineração extensiva. Segundo Post (2008), este período trouxe uma nova inflexão dramática nos traços sociais e econômicos da região.

Os terrenos em torno da ferrovia foram divididos e vendidos para as companhias Atchison, Topeka, e Santa Fe Railway<sup>170</sup>. Os trens traziam agora enormes quantidades de bens manufaturados, e também insumos para a construção de empreendimentos locais. Era possível substituir a arquitetura de adobe pela de tijolos e estruturas em estilo Vitoriano. Foi finalizada a construção da Catedral de São Francisco em Santa Fé utilizando materiais transportados pela ferrovia. Especuladores dividiam as terras ao longo da ferrovia e vendiam lotes para as companhias de transporte ferroviário para que construíssem estações, tanques de água e casas de máquinas (POST, 2008, p. 12 -13).

---

<sup>170</sup> Conforme foi apresentado, este fato é de suma importância pois pode ser entendido como marco inicial das atividades de turismo. Nos arredores de Santa Fé, o entorno da ferrovia permaneceu como propriedade destas companhias até 2000, quando foi comprado pelo Santa Fe Convention Bureau para empreendimentos turísticos (entrevistado 2).



Estilo arquitetônico 'Adobe'.



Estilo arquitetônico 'Vitoriano'

Figura 26: comparação entre estilos arquitetônicos.

Fonte: pesquisa de campo 2010.

A região vivenciou o aumento de pequenas cidades ao longo da ferrovia, mas dadas as dificuldades de habitar um território tão árido, rapidamente tornaram-se 'cidades fantasma'<sup>171</sup>. A ferrovia estimulou ainda a criação de gado, que precisava de mais terras. A busca de novas terras com água resultou em diferentes atitudes: desde as mais tradicionais baseadas no uso comunitário, até a transformação da terra e da água em *commodity* passível de especulação (RODRÍGUEZ, 2006). As propriedades passavam a ser demarcadas e cercadas. Surgiam movimentos violentos<sup>172</sup> como resultado da ausência de leis e da necessidade da atitude vigilante por parte dos proprietários de terra. Por outro lado, as populações indígenas afirmavam o poder sobre seus territórios – aqueles que sempre haviam povoado, protegido e entendido como seus espaços sagrados.

As terras em torno da antiga *Santa Fe Trail* tornaram-se latifúndios para criação de gado. Proprietários de terra viviam em conflitos por terras, que culminaram na *Lincoln County War*, e atrasaram o processo de elevação do Novo México à condição de Estado independente. Em 1912 o território do Novo México foi anexado aos Estados Unidos da América. Quando o Novo México finalmente obteve a condição em estado autônomo, Santa Fé já havia novamente transformado-se em uma distante capital política e econômica, com tradições de independência e resistência fortemente enraizadas, e relativamente auto-

<sup>171</sup> Alma, Cerrillos, Chloride, Clairmont, Cubero, Elizabethtown, Golden, Lake Valley, Loma Parda, Madrid, McCartys, Mogollón, Montoya, San Fidel, Shakespeare, Steins, Winston

<sup>172</sup> Semelhantes ao cangaço existente no Nordeste do Brasil (NEW MEXICO HISTORY MUSEUM, 2010).

suficiente. O fim de ciclos de transformação resultando em isolamento parece ter sido o padrão de desenvolvimento territorial no Novo México, contexto que obriga os grupos sociais ali presentes a encontrar uma forma de convivência.

Em 1926 construiu-se a Rota 66 conectando Illinois à California que atravessou o Novo México e colocou este território em contato com o resto do mundo. Em que pesem todos os esforços de ligar o Novo México: a Santa Fe Trail, a Ferrovia, e as Rodovias mais recentes (I-40, *Route 66*), de maneira geral, o Novo México é, até hoje, caracterizado como uma região de refúgio geopolítico (AGUIRRE-BELTRAN, 1979 *apud* RODRIGUEZ 1989). Árida, isolada geograficamente, com enclaves étnicos marginais e minorias que persistem numa condição de subordinação aos membros da sociedade nacional:

*...marked by high proportions of an enclaved ethnic minority populations whose sociocultural patterns retail a colonial, sometimes, pseudoaboriginal character. Because of their remoteness and climax ecologies, such regions are inaccessible to the kind of intensive resource exploitation and population growth that flourishes in less extreme, more hospitable, or more favorably situated environments. They thus remain sparsely populated and isolated, and become progressively underdeveloped and backward in relation to mainstream urban society. (RODRIGUEZ, 1989, p. 79).*

Marcado por altas proporções de um enclave de minorias étnicas cujos padrões socioculturais retém o caráter colonial, às vezes, pseudo-aborígene. Por causa de seu afastamento e ecologias climáticas, essas regiões são inacessíveis para o tipo de exploração intensiva de recursos e para o crescimento populacional do tipo que floresce em ambientes menos radicais, mais hospitaleiros, ou mais favoravelmente situados. Assim, elas permanecem escassamente povoadas e isoladas, e tornam-se progressivamente subdesenvolvidas e atrasadas em relação à sociedade urbana (tradução própria).

#### **6.4 Turismo como mecanismo afirmação e resistência das identidades religiosas**

Este capítulo, que aprofundou a familiarização com a história do território estudado, permitiu compreender que a cristalização da diversidade religiosa ocorreu através de diversos processos de resistência e acomodação cultural, no contexto das transformações sócio-políticas e econômicas que ali se fizeram presentes. A permanência das religiões nativas, bem como de outros elementos tradicionais é explicada principalmente pelo *Pueblo Revolt* em 1680, grande evento de resistência cultural que reorientou a forma de interação entre os poderes religiosos católicos e tradicionais.

Uma possível interpretação é que a cristalização da diversidade religiosa no território

esta relacionada com a constante ameaça às religiões presentes, o que criava um contexto no qual emergia a necessidade de expressão das religiões de forma mais tangível no território. Ainda que o confronto, a fusão e a expressão das religiões seja um traço de toda história do Novo México, o fato de ter permanecido um território sempre distante e isolado contribuiu para que as dinâmicas de poder entre as religiões fossem modeladas de maneira particular, outro fator importante quando considera-se a densificação religiosa no território. Portanto, é a tangibilização da experiência religiosa originada no processo de confronto entre poderes para disseminação da cultura religiosa, somada à condição de isolamento relativo, que este estudo entende serem os fundamentos da ‘densidade religiosa’ no território.

Imergir na história do Novo México permite compreender ainda que a sobrevivência das identidades religiosas recorreu a mecanismos diferentes ao longo do tempo, ainda que estes não substituíssem um ao outro necessariamente. Se no período anterior à chegada dos colonizadores os mecanismos de manifestação de poder que contribuía para a vitalidade das religiões eram os grandes encontros intertribais, e em seguida a construção de missões, por volta de 1680 o mecanismo foi a organização da revolta e expulsão dos espanhóis. Em conjunto com a realização de rituais (católicos ou nativos), recorreu-se a futuramente a mecanismos institucionais como as *tres-garantias*, e a militância para o reconhecimento da soberania dos territórios indígenas e legitimidade de suas formas de governo tradicionais, na qual existe um líder religioso. Nesta perspectiva o turismo pode ser entendido como um dos mais recentes mecanismos de poder mobilizado para promover a vitalidade das diversas identidades religiosas neste território. Portanto, além da atividade turística traduzir e beneficiar-se da densidade religiosa presente no território, é concomitantemente um dos mecanismos que contribui com a sobrevivência das diversas identidades religiosas. O turismo é, assim, um veículo utilizado para expressar poderes que resultam na afirmação das religiões com intuito de garantir a sobrevivência da diversidade.



## 7 Conclusões

O estudo de caso sobre o turismo no Novo México foi desenvolvido para compreender relações entre turismo e identidades religiosas presentes no território, e em termos teóricos esteve amparado no conceito de ‘turismo em territórios de grande densidade religiosa’: **uma forma de deslocamento turístico no qual, independentemente da motivação para viagem, ou da crença religiosa do turista, visitam-se territórios nos quais as identidades religiosas locais imprimem suas formas de expressão nas diversas dimensões sociais com tal evidência, que é impossível que o turista passe por estes territórios sem que ocorra uma sensibilização, ainda que involuntária, para os elementos da religiosidade local, ou que ocorra a vivência das identidades religiosas ali presentes.**

Mantendo o conceito proposto em mente, este capítulo conclusivo retoma os resultados da pesquisa apresentados anteriormente, elabora expansões reflexivas sobre o desenvolvimento do turismo e ensaia representações de modelos teóricos a partir do caso estudado. Em seguida aponta limitações do estudo e resume as principais contribuições e possibilidades de desenvolvimento de novas pesquisas que esta tese vem a impulsionar.

### 7.1 Desenvolvimento do turismo em territórios de grande densidade religiosa

O estudo do desenvolvimento do turismo Novo México revelou interessantes facetas das relações entre turismo e identidades religiosas. O capítulo 4 foi dedicado à descrição do turismo em um território considerado de grande densidade religiosa que permitiu tangibilizar o conceito proposto nesta tese. Revelou que a conjunção da **expressão** do patrimônio material e imaterial das múltiplas identidades religiosas é reflexo das dinâmicas de transformação cultural, e que a disponibilidade de **diversas formas de consumo turístico das religiões** (que não estão necessariamente vinculadas à identidade religiosa do turista) - ambas integram o conceito de turismo em territórios de grande densidade religiosa.

O capítulo seguinte desenvolveu a análise das formas de gestão do turismo no Novo México, onde diferentes grupos sociais conquistaram poderes de participação no turismo num percurso histórico de mais de 100 anos. Revelou que algumas **particularidades da gestão do**

**turismo** são: o reconhecimento<sup>173</sup> da diversidade de identidades religiosas; a habilidade para manter abertos os canais de comunicação com os diversos grupos identitários (e de preservação cultural); a preocupação constante em manter e desenvolver sensibilidade para elementos da complexidade envolvida na presença da multiplicidade cultural; e a construção conjunta de narrativas / discursos que apresentem cuidadosamente a densidade religiosa do território para consumo turístico.

Já o capítulo 6 aprofundou a compreensão da história das religiões no Novo México, sustentando o entendimento de que o fator central que constitui a densidade religiosa no território são as dinâmicas de poder entre as religiões. Isto relaciona-se com o fato de que as diversas identidades religiosas desenvolveram ao longo do tempo as mais diversas formas de manter sua expressão ativa, afirmativa, significativa para o próprio grupo e para os outros para sobreviver como ‘cultura’, diante da ameaça que chegava constantemente com os imigrantes que traziam novas atividades econômicas e formas de organização política.

O Quadro 5 recupera o mapa conceitual estabelecido para o conceito de turismo em territórios de grande densidade religiosa, e que foi apresentado ao final do capítulo teórico. Pode ser completado neste momento com os resultados obtidos através do estudo.

---

173 Reconhecer está sendo utilizado com o seguinte significado: admitir, declarar, ter como bom, legítimo ou verdadeiro (MICHAELIS, 1998).

Quadro 5: Mapa conceitual desenvolvido após pesquisa de campo.

Conceitos	Gestão do Turismo				
	Dimensões analíticas	Práticas dos organismos de gestão	Interesses envolvidos	Sensibilidade para capturar identidades religiosas	Processos de aprendizagem
<b>Territórios de grande densidade religiosa</b>	Identidades religiosas	Sites institucionais e revistas apresentam principalmente as identidades religiosas nativo-americanas e católicas.	Comunidades tribais definem as formas de participação no turismo.	Discursos institucionais construídos em conjunto com comunidades tribais.	Preparação do turista para observar rituais religiosos comportando-se apropriadamente.
	Processos de afirmação / expressão e resistência	Os organismos de gestão divulgam os diferentes calendários de celebrações religiosas, especificando aquelas que são abertas ao público visitante.	Utilização dos mecanismos turísticos disponíveis para promover a compreensão e o reconhecimento das identidades religiosas no território.	Sites institucionais atualizam constantemente as informações relativas às identidades religiosas, e comunicam as regras de visitação ou os dias de fechamento de cada <i>pueblo</i> .	Processos de gestão do turismo adaptados para a mudança anual dos governos tribais, que implicam em diferentes deliberações tribais sobre assuntos relacionados às religiões.
	Mecanismos de poder	Os centros culturais dos <i>pueblos</i> criam restrições à visitação obtendo poder sobre a gestão do turismo em seus territórios. Com base nisto dialogam com outros organismos de gestão.	Reverter os benefícios do turismo para a preservação e desenvolvimento das comunidades locais.	Os organismos de gestão do turismo validam a explicitação de interesses e discursos divergentes sobre as identidades religiosas.	Aprendizagem sobre a diversidade de identidades religiosas e soberania indígena americana.
	Construção histórica	Parcerias entre diferentes organismos realizam diversas celebrações da história do território.	Apresentar as diversas narrativas históricas, e a possibilidade de vivenciar a história viva, em transformação atrai turistas.	Definição das narrativas e celebrações históricas em conjunto com diversos grupos étnicos (Nativos Americanos, Anglos, Hispanos).	Vivência turística intensificada no contexto de celebração das controversas histórias locais.

Elaboração própria.

Se por um lado o mapa conceitual foi útil para orientar as pesquisas de campo de forma alinhada com o conceito e dimensões analíticas pré-estabelecidas, é na verdade uma fragmentação didática que restringe a percepção de que tratam-se de processos dinâmicos interrelacionados e articulados de forma coesa. Estas dimensões analisadas ocorrem efetivamente de forma bastante integrada no território e em conjunto com uma série de outras dinâmicas sócio-territoriais.

Posto isto, algumas dinâmicas sobressaíram como resultado do estudo conduzido, e foram as seguintes: 1) a densidade religiosa do território favorece o turismo; 2) o turismo configura-se num mecanismo de expressão e afirmação da diversidade; 3) a educação para o turismo, na qual os organismos de gestão têm papel importante, favorece a atividade. Ao que parece, a complexidade da gestão do turismo nestes territórios reside em manter estas dinâmicas em um equilíbrio que favoreça a vivência do território através do turismo. Ao mesmo tempo, a imersão no contexto histórico do Novo México auxiliou na compreensão de **fatores** da densidade religiosa: de que estaria relacionada com a ameaça às religiões ao longo da história criando a necessidade de resistência e expressão (material e imaterial) para afirmação; a fusão de religiões, o sincretismo e a possibilidade convivência de diferentes identidades religiosas; o relativo isolamento do território emoldurando estas dimensões.

A Figura 27 apresenta uma interpretação do processo de desenvolvimento do turismo em territórios de grande densidade religiosa a partir do caso do turismo no Novo México. Trata-se de uma forma de representação<sup>174</sup> de elementos do Quadro 5 que evidencia as dinâmicas encontradas.

---

<sup>174</sup> As representações visuais, embora retratem idéias condensadas, trazem uma série de limitações (TUFTE, 1997). Ainda assim, considerou-se pertinente ensaiar esta representação para a tese.

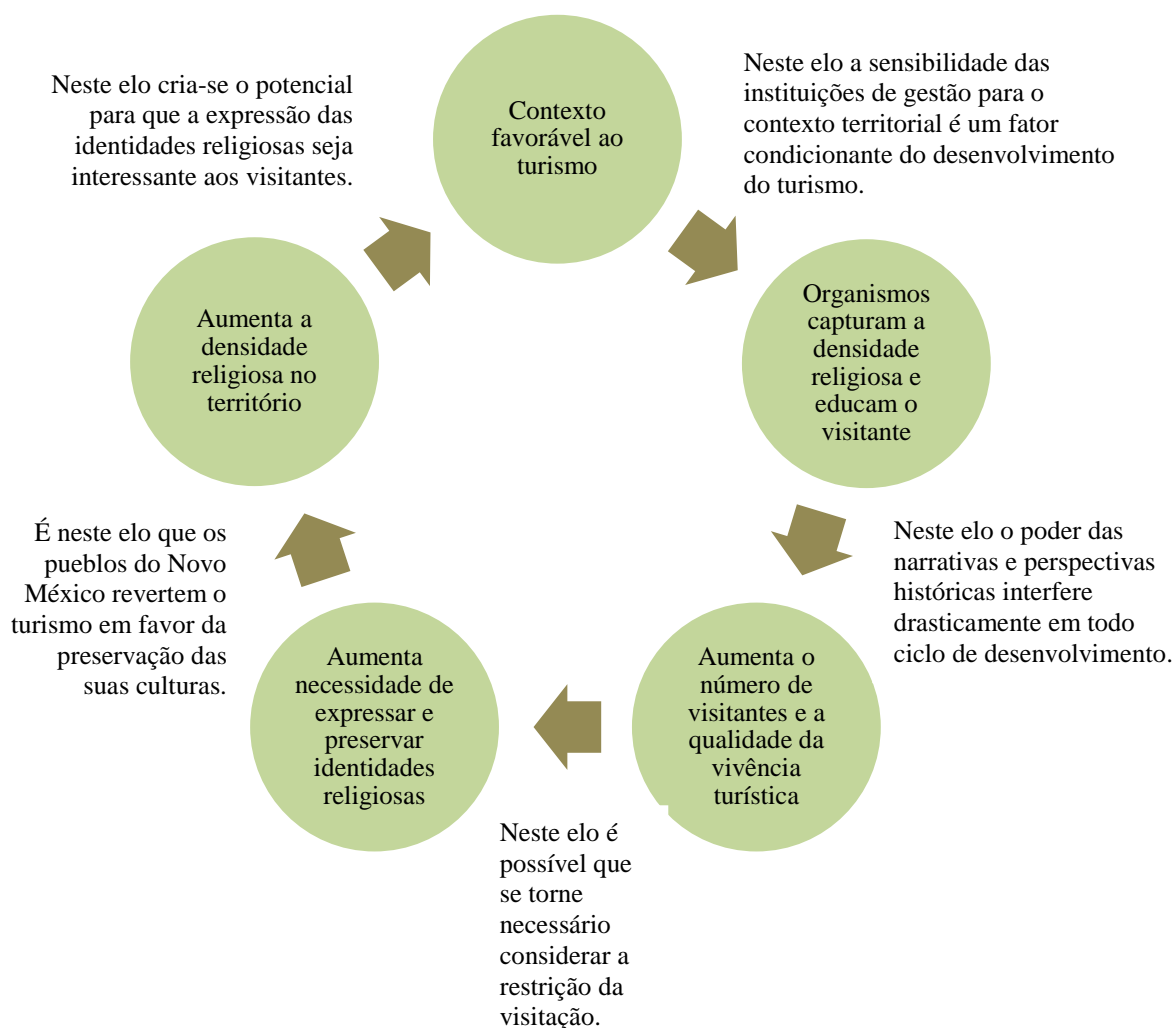


Figura 27: ciclo de desenvolvimento do turismo em territórios de grande densidade religiosa.

Elaboração própria

Conforme representado na Figura 27, neste ciclo os organismos de gestão do turismo de fato têm o papel inalienável de capturar a densidade religiosa do território e apresentar para os potenciais turistas de forma a educá-los para a visitação. E este papel, realizado da melhor forma possível, afeta a possibilidade de expressão e preservação da multiplicidade de identidades culturais religiosas, influenciando na manutenção do contexto de densidade religiosa que enriquece o território. Isto reforça a idéia de que os organismos de gestão devem estar atentos para o fato de que o turismo é um mecanismo no qual os poderes entre religiões estão representados da mesma forma como o estão no tecido social. Assim, turismo e religiões no território estão entretecidos de forma indissociável.

O estudo do caso do Novo México acaba por sugerir que manter a possibilidade de

expressão das diversas identidades religiosas é manter o contexto que favorece o turismo. Isto ampara a inferência de que os organismos de gestão do turismo não incluem a diversidade religiosa no seu discurso apenas pelo fato de que os diferentes grupos assim o exigem legitimamente, mas também porque o turismo beneficia-se desta ‘ebulição’ de identidades religiosas no território. No entanto, quando o visitante não está educado para ver o que há para ser visto em relação às religiões, então o turismo perde o sentido (para o turista e para os grupos locais). Por isto, educar para a presença das identidades religiosas parece beneficiar tanto os grupos locais com interesse na preservação de suas identidades culturais, como o turismo, e ainda enriquecer a vivência turística. Como resultado desta pesquisa, fica identificado, assim, um dos possíveis ciclos harmônicos que convergem turismo e identidades religiosas numa mesma dinâmica territorial.

Compreender o processo de desenvolvimento do turismo em territórios de grande densidade religiosa nestas bases reforça o entendimento proposto nesta tese, de que: **gestão do turismo em territórios de grande densidade religiosa é a arte de reconhecer a densidade religiosa no território, e de estabelecer diálogo com os diversos grupos identitários, definindo e explicitando pactos de interesse na afirmação da religiosidade, arte esta que recorre ao turismo como um mecanismo para promover a aprendizagem sobre a diversidade religiosa para todos os indivíduos em interação no território, inclusive turistas.**

### **7.1.1 Confirmação e ampliação da tese**

A tese defendida neste estudo é de que o desenvolvimento do turismo em territórios de grande densidade religiosa está relacionado à habilidade que suas instituições de gestão têm para capturar as formas de expressão das identidades religiosas, que foram modeladas na trajetória histórica através de dinâmicas de afirmação de poder, e apresentá-las para o visitante. A figura abaixo (Figura 28) é uma representação consolidada da relação entre componentes do conceito de turismo em territórios de grande densidade religiosa que emergiram após sua operacionalização no estudo do caso do Novo México.

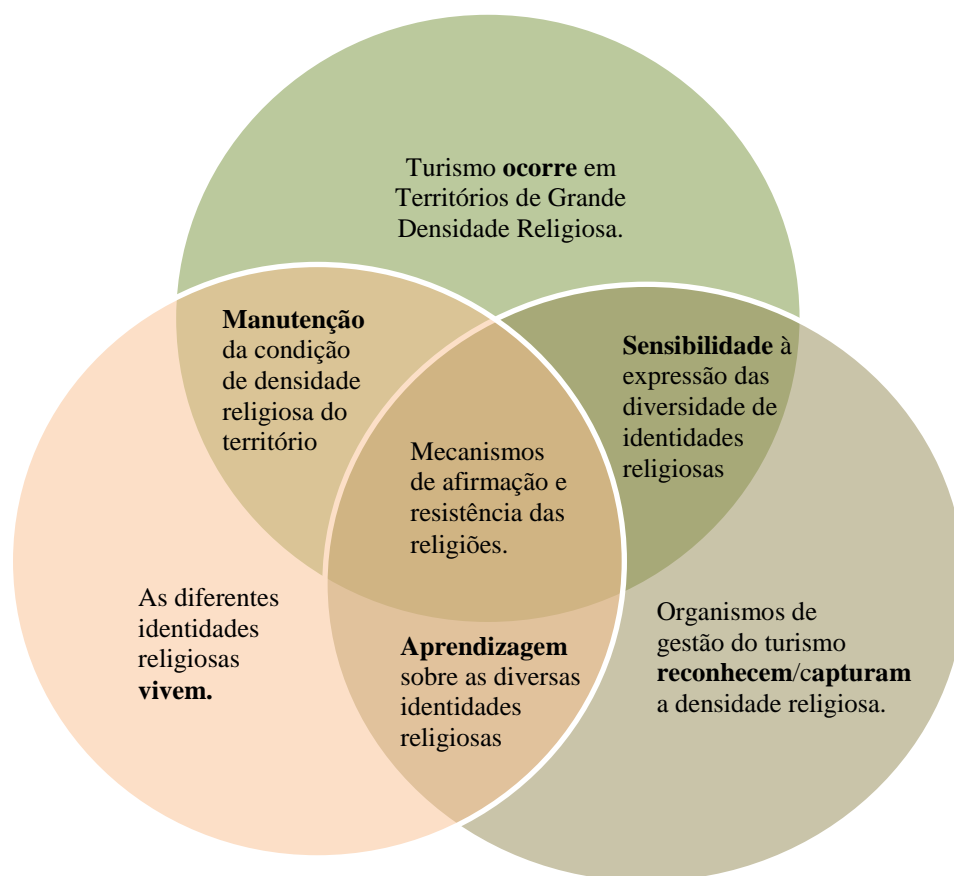


Figura 28: Representação do Conceito de Turismo em Territórios de Grande Densidade Religiosa

Elaboração própria.

A representação que consubstancia a relação dos elementos do desenvolvimento do turismo em territórios de grande densidade religiosa aponta que os pressupostos elaborados para este estudo foram significativos na medida em que permitiram aprofundar as investigações para revelar algumas das possíveis relações entre turismo e identidades religiosas buscadas.

O primeiro pressuposto era de que o desenvolvimento do turismo em territórios de grande densidade religiosa nem sempre desenvolve-se em relação às identidades religiosas porque nem sempre os organismos de gestão do turismo capturam a densidade religiosa do território, ignorando ou dispensando o potencial das culturas para promover uma melhor vivência turística. De fato, o estudo do caso do turismo no Novo México revela que os discursos dos organismos de gestão do turismo são inclusivos das diversas identidades

religiosas, e que isto é fundamental para a natureza e a qualidade de turismo que o estado promove. Fica evidente que a compreensão das identidades religiosas é complexa, e por isto requer uma preparação anterior à viagem. Para que o turista possa compreender os elementos que expressam as religiões no destino turístico visitado, precisa acessar uma série de informações complementares. O caso do Novo México evidencia que os organismos de gestão do turismo, através dos seus instrumentos de comunicação com o turista cumprem este papel de preparação do turista, não só quanto à compreensão, mas também orientando quanto ao comportamento respeitoso diante dos rituais e celebrações religiosas. Por oposição, é possível imaginar que, caso os organismos de gestão não insiram a diversidade de identidades nas informações prévias que o turista tem acesso, isto desvincularia o desenvolvimento do turismo das identidades religiosas presentes no território, ou então, limitaria a vivência destas identidades através do turismo. De toda forma, a pesquisa aponta que, no Novo México, um dos elos fundamentais entre turismo e identidades religiosas é o discurso dos organismos de gestão do turismo.

O segundo pressuposto apontava para as dinâmicas de poder entre religiões no território, que interferem no desenvolvimento do turismo nem sempre de forma a favorecer a expressão das diversas identidades religiosas, podendo limitar a vivência turística em relação ao reconhecimento da densidade religiosa. A investigação sobre as dinâmicas de poder foi profícua, e ajudou a compreender o desenvolvimento do turismo no Novo México. Portanto, o pressuposto foi útil à pesquisa. Os resultados obtidos apontam que a necessidade de afirmação de poderes entre religiões ocorrem através de sua expressão material e imaterial nos destinos turísticos do Novo México. A expressão religiosa é sinal da sobrevivência de determinadas culturas, e muitas culturas religiosas convivem no Novo México expressando-se para o turismo ou não, conforme foi apontado nos capítulos 4, 5 e 6. A expressividade das identidades religiosas enraizada na necessidade de afirmação perante as demais religiões acaba por criar um ambiente que torna muito visíveis as características culturais do território, seja para turistas, seja para moradores locais. Este contexto no qual traços identitários religiosos são muito marcados é que atrai turistas mobilizados pela experimentação do ‘exótico’ – oportunidade bem capturada e potencializada pelos organismos de gestão do turismo. Nesta situação, tanto a expressão das identidades religiosas é forte, como os organismos de gestão do turismo são sensíveis a isto.

A partir destes achados de pesquisa seria possível imaginar três outras situações: 1) as diversas identidades religiosas expressam-se para afirmar suas presenças no território, mas os



organismos de gestão não catalisariam isto de forma favorável ao desenvolvimento do turismo; 2) na disputa de poderes prevaleceria a expressão de apenas uma ou poucas religiões em detrimento de outras, e os organismos de gestão capturariam apenas as religiões prevalentes, desperdiçando o potencial para reconhecer toda a densidade religiosa do território e promover o turismo com base no entendimento delas; 3) além de apenas algumas religiões expressarem-se, os organismos de gestão nada capturariam, e o turismo desenvolver-se-ia com base em outras particularidades territoriais. Todas estas situações estão descritas no quadro abaixo:

Quadro 6: Possíveis situações de desenvolvimento do turismo.

Desenvolvimento do turismo	Todas identidades religiosas expressam-se fortemente no território.	Uma identidade religiosa expressa-se de forma prevalente.
Organismos de gestão capturam a densidade religiosa do território.	Caso do Novo México: Desenvolvimento do turismo fundamentado na densidade religiosa do território.	Desenvolvimento do turismo parcialmente fundamentado na densidade religiosa do território refletindo o resultado momentâneo do poder entre as identidades religiosas presentes.
Organismos de gestão não capturam a densidade religiosa do território.	Outras formas de desenvolvimento do turismo desvinculado das identidades religiosas no território.	Outras formas de desenvolvimento do turismo desvinculado das identidades religiosas no território.

Fonte: Elaboração Própria.

A conjunção entre forte **expressão** das identidades religiosas **resultado da afirmação** de poderes no território, com a **habilidade** dos organismos de gestão para **capturar** esta expressão é que **explica** porque no Novo México (território de grande densidade religiosa) o turismo desenvolve-se relacionado às identidades religiosas ali presentes.

O caso do Novo México confirma a tese de que o processo de desenvolvimento do turismo nos territórios de grande densidade religiosa está relacionado a dois elementos: a sensibilidade dos organismos de gestão para as particularidades do território; as dinâmicas de poder entre as religiões.

Diante do colocado, a pesquisa conclui que, sendo o Novo México um território de grande densidade religiosa, o turismo desenvolve-se em relação às identidades religiosas pois os organismos de gestão do turismo possuem plena habilidade para reconhecer estas identidades religiosas como parte fundamental da vivência turística a ser promovida, e também porque a história de afirmação de poderes religiosos nos territórios resulta na

possibilidade de todas culturas religiosas expressarem-se de forma intensa. Em outros territórios de grande densidade religiosa nos quais o turismo não desenvolve-se em relação às identidades religiosas ali presentes, investigar os discursos dos organismos de gestão do turismo e compreender as dinâmicas de poder entre religiões ao longo da história pode constituir-se em campo exploratório e explanatório profícuo.

Ademais, o estudo do turismo no Novo México evidencia que, na verdade, a disputa de poderes entre religiões é o elemento central do desenvolvimento do turismo em territórios de grande densidade religiosa, e que o turismo pode ser entendido como um mecanismo contemporâneo através do qual as identidades religiosas mantêm-se vivas, já que o turismo cria a necessidade de sobrevivência das tradições. É, portanto, um instrumento a ser mobilizado para a preservação da diversidade de identidades religiosas. O caso pesquisado revela a **dupla característica do turismo** já que, ao mesmo tempo que **reflete um estágio** momentâneo resultante da afirmação de poderes religiosos no território ao longo da história (a parte que contém o todo), é um mecanismo com **potencial para transformar** estas relações de poderes através dos discursos. Isto fica bem evidente quando foi apresentada a inflexão na história do turismo no Novo México, no qual os grupos indígenas, através da criação de seus próprios organismos de gestão do turismo, passaram a narrar suas próprias histórias e a participar como sujeitos ativos na atividade turística – condição que antes era inexistente ou de natureza passiva. É no nível dos discursos organizacionais sobre as identidades religiosas que reside o potencial para que as relações estabelecidas entre elas seja transformada, resultando na sobrevivência, desaparecimento, invisibilização, ou mutação das culturas religiosas através do turismo.

## 7.2 Considerações adicionais

### 7.2.1 Convergências entre turismo e identidades religiosas

O primeiro objetivo específico foi o de descrever o turismo nos territórios de grande densidade religiosa apresentando fatores de desenvolvimento da atividade. O capítulo 4 foi dedicado à descrição do turismo em um território considerado de grande densidade religiosa – o Novo México. Apresentou o fato de que o turismo é considerado uma indústria relevante para o estado devido à receita financeira que viabiliza, à capacidade de gerar empregos e de sustentar empreendimentos privados. Além disto, é uma forma de prover recursos financeiros para que as comunidades de Índios Nativos, que são soberanas, estabeleçam suas prioridades

de desenvolvimento territorial através de processos deliberativos autônomos, e financiem seus próprios programas tribais (*self-governance*<sup>175</sup>).

Ficou claro que o turismo em territórios de grande densidade é definido, em parte, através da conjunção de algumas qualidades dos atrativos mais visitados: 1) natureza dos atrativos diretamente relacionada à valores religiosos para uma determinada fé / sacralidade; 2) organizações e eventos não relacionados à qualquer religião, mas que apresentam elementos das religiões presentes nos territórios para consumo turístico.

Quanto à característica de sacralidade, podem ser visitados templos religiosos (*kivas*, igrejas, santuários), ou celebrações religiosas (danças, *Fiestas*). São elementos materiais ou atividades que sinalizam ao visitante sobre a existência de diversas identidades religiosas nos território visitado. No caso do Novo México foram identificadas religiões de matriz indígena nativa e católica (mais amplamente estudadas), e ainda o Protestantismo, Judaísmo, Siquismo, Budismo, Espiritualismo, Evangelismo, Santerias, e Nova Era (identificadas e não aprofundadas no escopo desta tese). Imbricada na observação da expressão material que revela a presença de diversas religiões no Novo México, ocorre também a possibilidade de vivência do seu sentido sagrado, imaterial.

Sobre organizações não religiosas, é notável a grande quantidade de museus no Novo México. O conteúdo de suas exposições é outra fonte reveladora da densidade religiosa ali presente. Os mercados anuais de arte indígena e hispânica (apresentados), e tantos outros mercados de arte que ocorrem ao longo do ano, e trazem turistas, também ‘disponibilizam’ religião para consumo, seja porque a arte em si representa a sacralidade (esculturas de santos, de *kachinas*), seja porque o processo de criação artística é imbuído de sentido sagrado (o barro<sup>176</sup> para cerâmica é sagrado, a inspiração artística é sagrada).

Na imersão contextual foram identificadas diversas identidades religiosas, mas receberam destaque especialmente aquelas de tradição nativa e o Catolicismo. É válido

---

<sup>175</sup> *Self-Governance is a legal option available to Tribal governments as they pursue their self-determination goals. Tribal Self-Governance has created opportunities for Tribes to exercise their inherent self governing powers. Self-Governance returns decision-making authority and management responsibilities to Tribes and their governing bodies. Self-Governance is about change through the transfer of federal funding available for programs, services, functions, and activities to control. Tribes are accountable to their own people for resource management, service delivery, and development. Self-Governance changes focus of program design and directs community driven, needs driven and priority driven self-determination goals. It also changes the mentality of Tribal Government where the focus is on outcome versus jobs, long-term planning is fully realized and implemented, collaboration between tribal departments is accomplished and a government to government relationship becomes effective* (ALL INDIAN PUEBLO COUNCIL, 2010).

<sup>176</sup> Se a água é sagrada no território árido, o barro é sagrado pois implica a presença de água (notas de campo, 2010).

lembrar que as identidades religiosas foram (e são) amalgamadas através de processos constantes de sincretismo e estão sujeitas a diversas formas de interações sociais que ocorreram ao longo de toda história do Novo México, inclusive o turismo. Assim, o que o visitante encontra é a momentânea expressão<sup>177</sup> de uma dinâmica de transformação das identidades em um dado ponto temporal.

### **7.2.2 Organismos de gestão e suas concepções para o turismo**

O capítulo 5 foi dedicado à apresentação da história do turismo no Novo México com intuito de atender ao objetivo de compreender as concepções que orientam os processos de planejamento e gestão do turismo nestes territórios particularizados pela densidade religiosa, e compreender as particularidades da gestão do turismo e como implicam as identidades religiosas. Este capítulo ainda esteve orientado para os objetivos de evidenciar como as instituições de gestão escolhidas para análise mais profunda demonstram-se sensíveis<sup>178</sup> à diversidade de identidades religiosas no território, e compreender como isto foi construído no processo histórico das instituições de turismo e do próprio desenvolvimento territorial.

Ao investigar o início do turismo no Novo México, um dos achados de pesquisa surpreendentes foi de que existem diferentes perspectivas sobre este marco temporal, que, por si mesmas, revelam a ausência de consenso entre grupos sociais: na perspectiva nativo-americana, o turismo teve início antes mesmo da chegada dos colonizadores espanhóis. Na perspectiva anglo-americana, o turismo teve início ao final do século XIX, com a inauguração da ferrovia. Encontrar estas diferentes narrações sobre o início do turismo no território estudado aponta dois aspectos:

- Fica evidente que os grupos Nativo-Americanos, ao tomarem o conceito de turismo contemporâneo (deslocamento de indivíduos por um tempo definido), notaram que, por ser tão amplo e apropriado para mobilizar interesses econômicos, poderia explicar também o deslocamento das sociedades indígenas pelo continente americano desde muito tempo antes da chegada dos colonizadores.

- Ter sido o primeiro grupo social no território a praticar turismo foi um argumento a favor da legitimidade de participação indígena na atividade em sua forma contemporânea.

---

<sup>177</sup> GUTJAHR (2008) utiliza o conceito de cultura enunciada – aquela que é expressa por um grupo social para outro, e difere da cultura para o próprio grupo ou da cultura registrada por trabalhos etnográficos.

<sup>178</sup> Sensibilidade: capacidade para receber estímulos; capacidade dos instrumentos de reagirem à mínima ação ou variação de influências externas (MICHAELIS, 1998).

Sobre este capítulo cabe ressaltar que entender a criação do *Indian Pueblo Cultural Center* como marco de uma inflexão na trajetória de desenvolvimento do turismo no Novo México é uma **interpretação** deste estudo, e não algo recorrente na literatura local ou sobre o turismo no Novo México. O que fundamentou esta interpretação foi a compreensão de que os grupos indígenas visitados estavam, no momento anterior, à margem do turismo ou sendo consumidos como sociedades ‘exóticas’ através da contemplação turística, e, no momento posterior, pleitearam participação ativa como atores definidores do possível consumo turístico. Assim, esta interpretação é constricta ao estudo, e deve ser compreendida somente nas fronteiras delimitadas para esta tese.

Outra ressalva é de que esta inflexão deve ser compreendida de forma contextualizada. Os territórios indígenas no Novo México já haviam, a época da criação do IPCC, sido regularizados como soberanos<sup>179</sup>. Embora os esforços para o reconhecimento da soberania territorial sejam contínuos desde então, consolidou-se um arcabouço legal que possibilitou a inserção das comunidades Nativas de uma forma bastante particularizada no turismo: criaram seus próprios organismos de gestão turística amparados em empreendimentos para gerar recursos financeiros. O turismo passou a ser entendido como uma atividade com potencial para dar forte sentido à preservação da cultura nativo-americana frente à ameaça de processos de aculturação. Soma-se a isto o fato de que este contexto foi favorável para a definição de regras de propriedade intelectual e criação de políticas de regulação do patrimônio cultural Nativo-Americano, colocando as reivindicações de inclusão, reconhecimento da diversidade, e restrição de visitação e comportamento turístico em arcabouço legal muito consistente.

O capítulo 5, ao apresentar a história dos organismos de gestão do turismo, desvelou também as **concepções** sobre gestão que pigmentam as ações empreendidas por eles. Tais concepções orientam aquilo que é verbalizado nos instrumentos de comunicação com o visitante e com outros interessados no desenvolvimento do turismo no Novo México (pesquisadores, *trade*), bem como nos planos de turismo. Especialmente no que tange as religiões nos *pueblos*, esta pesquisa identificou a concepção do zelo constante para não embutir pré-conceitos ou mal-entendimentos originados nas interpretações limitadas de indivíduos não-Índios. As informações que são disponibilizadas para o visitante estão

---

<sup>179</sup> *Pueblo Tribal sovereignty is the inherent power to govern ourselves as bestowed upon us by the creator. Respect for Tribal sovereignty means that the 20 Pueblos, 19 in New Mexico and 1 in Texas are each sovereign governments rather than a single government entity. Pueblo governments maintain a unique legal status with the American Government that empowers us to act in a Nation to Nation relationship. We are able to build strong governments through traditional practices and the continuous analysis of our political and diplomatic actions that lead to progress in the form of qualitative living in our communities* (ALL INDIAN PUEBLO COUNCIL, 2010).

alinhadas com outro pleito das comunidades tribais que é o de consulta (*consultation*<sup>180</sup>): o entendimento de que as comunidades devem ser consultadas sobre a forma como querem ser narradas para visitantes não-Índios. O discurso dos organismos de gestão deixa claro que, com isto, espera-se prover uma melhor vivência ‘turística’ do território de grande densidade religiosa a partir da efetiva compreensão da complexidade das identidades religiosas presentes no estado. Fica identificada, assim, outra concepção de que a qualidade da experiência turística não está restrita apenas ao visitante, mas atinge a todos aqueles que estão envolvidos direta ou indiretamente no turismo. A ‘vivência turística’ no Novo México é entendida como a vivência do turista em visitação, e do morador local vivenciando a presença de turistas em suas comunidades. Devido a esta concepção que permeia a gestão do turismo, as comunidades tribais também são sujeitos da qualidade da vivência turística.

Naturalmente a construção conjunta de um discurso sobre religiões pressupõe a constante crítica ao que já está verbalizado. É também no nível do texto, da elaboração da narrativa, do discurso, que o processo de gestão do turismo abre a possibilidade para a inserção de elementos simbólicos, imateriais das culturas religiosas nativas para consumo turístico, respeitando as fronteiras que o próprio grupo estabelece. Ao mesmo tempo, a compreensão destes elementos num momento anterior ao da visita ao território favorece ou até mesmo possibilita a compreensão do simbolismo durante a visita, o que é entendido como positivo e enriquecedor na experiência turística que o Novo México quer promover.

Todas estas particularidades de gestão não ocorrem ao acaso, mas, como aponta o caso do Novo México, são o resultado de contestações e requisições dos diversos grupos para participar nas dinâmicas de turismo. Se por um lado as comunidades tribais viam no turismo uma das poucas possibilidades de gerar recursos financeiros e promover um melhor entendimento e reconhecimento de sua cultura, por outro, criava-se a necessidade de estabelecer limites ao turismo, devido às conseqüências negativas que eram geradas: o recorrente comportamento desrespeitoso aos seus rituais; invasão de seus territórios sagrados por turistas desavisados ou mal-intencionados<sup>181</sup>; o registro ilegal de imagens de cerimônias.

---

<sup>180</sup> *Because consultation between Agencies and Tribes has become intrinsic to political and regulatory interactions an understanding and adoption of best practices is critical to effective and fair consultation. Tribes and Agencies for the most part share similar ideas about what constitutes consultation, how it should be conducted, and what constitutes successful consultation. Mutual respect is fundamental to building successful consultation and coming to agreement may subside for the benefit of ongoing communication. We believe that successful consultation begins early in the initial planning stages, and is predicated on knowledge and full disclosure of the desires of each party with regard to the subject matter with genuine consideration of opinions and beliefs (ALL INDIAN PUEBLO COUNCIL, 2010).*

<sup>181</sup> *Sacred Sites: The All Indian Pueblo Council has supported efforts in New Mexico to protect sacred sites and will continue to do so. Loss of aboriginal lands and the increase in growth of surrounding communities have*

Ocorre que, como minuciosamente apresentado no capítulo 5, na esfera subterrânea às particularidades da gestão, existe a concepção<sup>182</sup> de que o que está sendo disponibilizado para o turismo é a comunidade. Desta forma, a prioridade anterior ao turismo é manter a população local satisfeita, participativa, ativa, proprietária do território e utilizando-o plenamente, e sendo culturalmente representada<sup>183</sup>. Este último aspecto recebe importância fundamental no caso do Novo México, já que a diversidade cultural é aspecto prioritário para o turismo - é também o rico contexto que permite o desenvolvimento das artes, dos mercados de arte, das expressões culturais religiosas para consumo turístico.

### 7.2.3 Turismo e resistência das identidades religiosas

A exploração sobre o turismo no Novo México desvelou facetas que sugeriram a pertinência de conhecer detalhes sobre o contexto histórico deste território de grande densidade religiosa que viriam a sustentar as interpretações deste estudo. O capítulo 6 apresentou este aprofundamento, apontando que alguns momentos históricos foram bastante significativos, contemplando o objetivo específico de explicitar as possíveis relações entre turismo e processos de afirmação, transformação, resistência e sobrevivência das identidades religiosas presentes no território.

O caso mais expressivo da resistência nativa foi o *Pueblo Revolt*: passagem histórica que, além de ter sido uma revolta organizada pelas comunidades Nativo-Americanas com efeito de expulsar os colonizadores espanhóis de um vasto território ferindo o orgulho colonizador, é também uma das principais narrativas históricas recorrentemente apresentadas para turistas das mais diversas formas: nos museus, na história das igrejas e missões, na visitação aos *pueblos*, em nomes de ruas, de edifícios, nos *sites* de turismo.

Para fins desta pesquisa, o resultado que a imersão no contexto histórico proporciona é a compreensão de que os processos de resistência a novas formas de poder religioso no Novo México são, num recorte temporal mais amplo, muito mais a regra do que a exceção. A constante necessidade de resistir à transformação cultural resultou na necessidade de fortalecimento da expressão material e imaterial das identidades religiosas.

---

*impeded access to and threatened the protection of sacred places and cultural sites. Many sites are threatened by development and tourism or are inaccessible due to physical and legal barriers. Pueblos must have access to these places without interference from the outside world* (ALL INDIAN PUEBLO COUNCIL, 2010).

<sup>182</sup> Imagem subjetiva do mundo, concebida por um indivíduo ou grupo, de acordo com determinado ponto de vista (MICHAELIS, 1998)

<sup>183</sup> Mantendo o foco na relação entre turismo e identidades religiosas, mas não deixando de reconhecer que na totalidade, implica em aspectos mais abrangentes como infra-estrutura ou elementos do IDH.

Como resultado da pesquisa realizada no Novo México, ainda é possível constatar que os organismos de gestão cumprem um papel que não está limitado pelo entendimento do turismo como indústria empregadora e geradora de recursos. Existe uma função adicional de sustentação do turismo que está amparada no entendimento do turismo como processo de aprendizagem. Isto fica evidente tanto no discurso sobre a escolha do conteúdo a ser veiculado de forma que atenda objetivos de educar o turista para a visitação, como na concepção de que o turismo é uma forma de aprendizagem sobre a cultura *pueblo*, sobre as rela oes entre as religi oes no território, sobre a trajetória histórica, sobre seu complexo tecido social.

Diante disto, o diálogo com o potencial turista é estabelecido com uma boa qualidade e abrangência de informaçoes. Primeiramente porque este tipo de informaçoes adv m de resultados de pesquisas históricas, antropológicas e arqueológicas que estão disponíveis e são compartilhados. Ademais, porque o objetivo central da gestão do turismo é o de educar indivíduos sobre o Novo México em uma profundidade que desperte o desejo de conhecer o estado pela riqueza de sua história social controversa, repleta de tensões, aventuras, poesia, miscigena o, sincretismo – todos estes elementos que permitem que a vivência seja colocada no nível de um ‘quase mito’: de visitar “*The Land of Enchantment*”.

Quanto às identidades religiosas, o discurso dos organismos de gestão do turismo toca a capacidade de aprendizagem do turista com muito mais ênfase do que toca seu poder de consumo material. Este último é invisibilizado e tratado como se fosse uma consequência natural da intensa experimenta o da densidade cultural/religiosa presente no território. Estabelecer um discurso para o turismo orientado para a aprendizagem parece despertar a necessária atitude individual de respeito às religi oes na visita o. Se, por um lado, não garante que todos tenham um comportamento apropriado nos *pueblos*, é o melhor a ser feito no nível organizacional para motivar o desejável comportamento de respeito às identidades religiosas. Paralelamente, limitar ou proibir a visita o quando as consequências do turismo tornam-se insuportáveis é sempre uma op o para as comunidades tribais (e uma medida disciplinadora complementar).

#### **7.2.4 Limita oes do estudo**

Nesta parte são consideradas algumas limita oes do estudo. Foram divididas por sua natureza em: limita oes concernentes à estratégia de pesquisa adotada; limita oes do caso escolhido para estudo; limita oes relacionadas à proposi o teórica.



A estratégia pertinente para atender às características desta pesquisa foi o estudo de caso único explanatório, conforme apresentado no capítulo 3. Duas características são importantes: a agregação de múltiplos instrumentos de coleta de dados favorece o estudo; o contexto é relevante. Conforme apresentado na matriz de planejamento da tese, o contexto estudado foi o território de grande densidade religiosa do Novo México. Por tratar-se de um Estado, foram selecionados alguns destinos turísticos para aprofundar as investigações: Santa Fé, Santuário de Chimayó, Acoma Pueblo, e Santo Domingo Pueblo. Embora os casos selecionados representem uma diversidade de destinos turísticos onde prevalecem diferentes formas de visitação e diferentes identidades religiosas, é preciso considerar que são casos únicos dentro de uma totalidade territorial. O Novo México (assim como qualquer território) não pode ser tomado como um estado homogêneo em termos culturais. Cada um dos *pueblos* é diferente, bem como cada município e suas relações com o turismo. Para atender o objetivo de operacionalizar o conceito moldado para a tese, tomar o estado como um todo e escolher destinos turísticos como representativos da diversidade foi um mecanismo que permitiu ampliar as reflexões sobre turismo e identidades religiosas. No entanto, é necessário registrar que são casos pontuais, e as conclusões aqui elaboradas não podem ser aplicadas de forma acrítica em todo Novo México. Ocorre que, se cada destino turístico fosse tomado como um caso em si, o estudo seria caracterizado como ‘de casos múltiplos’. A consequência disto seria a desqualificação do contexto de territórios de grande densidade religiosa, que pressupõe a coexistência de diferentes religiões em dinâmicas de interação. Fica evidente que o conceito faz sentido em uma escala territorial (contexto) relativamente ampla: quanto mais a escala territorial é reduzida, perde-se de vista a diversidade de identidades religiosas. Quanto mais é ampliada, perde-se de vista a particularidade. Este é uma limitação intrínseca à metodologia de estudo de caso que foi adotada.

Além desta, existem limitações quanto à escolha do caso do Novo México para operacionalizar o conceito proposto na tese. Ocorre que o Estado é muito diferenciado dos outros ‘Estados Unidos’. É claro que sua trajetória histórica define as particularidades, e cada Estado tem sua própria história. Mas a principal diferença do Novo México em relação ao contexto nacional está relacionada à questão indígena. Com apenas duas exceções, a maior parte dos grupos indígenas tradicionalmente sedentários está no Novo México. Grupos indígenas em outros estados norte-americanos são, em sua maioria, tradicionalmente nômades<sup>184</sup>. A relação do grupo social com o território que ocupa é completamente

---

<sup>184</sup> Atualmente sedentários devido às políticas contemporâneas de demarcação de territórios.

diferenciada no Novo México devido ao sedentarismo, o que acabou colocando toda a militância indígena em bases muito específicas<sup>185</sup>, e muitos dos pleitos e conquistas no âmbito federal foram movimentos iniciados no Novo México.

Isto naturalmente traz implicações para a possibilidade de generalizar alguns resultados desta pesquisa. Conforme já adiantava o entrevistado 1 sobre o interesse de outros grupos Nativo-Americanos no turismo em territórios tribais:

*Other ones have been very interested in the way the State of New Mexico is involved with their Indian tourism. And how the state overall promotes Indian culture. Everything: from the architecture to elements in how [...] like at our airport, there is visual native culture that is present, as well as other cultures. And how this position (director of Indian Tourism) was created, how this position works with tribal communities. But I think this is like the fourth meeting that I've had with other tribal communities outside of New Mexico wanting to learn on how we can get something similar, in our state – on State level. But it's very difficult in some cases to try to replicate what we have here without a **tradition in longstanding relationship with our tribal communities and the state**. So it's through the years that these relationships have been built, and sovereignty has been respected – to a certain extent – and for them it has not always been that way. It's very very confrontational in some cases, and there is conflict, and the tribes are not consulted with at all. So you have an US versus THEM - kind of situation - and all the tribes really want to do is be a player in the game. So sometimes it's hard. And I admire them for trying and wanting to take on that task. (entrevista 1)*

Outros têm sido muito interessados na forma como o Estado do Novo México está envolvido com o seu turismo indígena. E como o estado de maneira geral promove a cultura indígena. Tudo: desde a arquitetura até elementos como [...] como no nosso aeroporto há cultura nativa visual que está presente, assim como outras culturas. E como esta posição (diretoria de turismo indígena) foi criada, como essa posição trabalha em conjunto com as comunidades tribais. Mas eu acho que esta é a quarta reunião que tive com outras comunidades tribais fora do Novo México que querem aprender sobre como podemos obter algo semelhante em seus Estados - no âmbito do Estado. Mas é muito difícil em alguns casos tentar replicar o que temos aqui, **sem uma tradição no relacionamento de longa data entre nossas comunidades tribais e o Estado**. Portanto, é através dos anos que essas relações foram construídas e a soberania foi respeitada - até certo ponto - e para outros, isso não foi sempre assim. Existe muito confronto, em alguns casos, e há conflito, e as tribos não são consultados para nada. Então você tem uma situação tipo - 'NÓS' versus ELES – e o que realmente todas as tribos querem é ser um ator no jogo. Então, às vezes é difícil. E eu os admiro por tentar e querer assumir essa empreitada (tradução própria).

Ocorre que no Novo México, o desenvolvimento do turismo e do território está

---

<sup>185</sup> Vale ressaltar que a Legislação Federal para assuntos indígenas nos Estados Unidos é diferente de outros países.

fundamentado em uma antiga relação entre estado e comunidades tribais – relação que, como vimos, nem sempre foi harmônica (e na visão Nativa, ainda há muito a ser conquistado, como o próprio reconhecimento da soberania). A impossibilidade de replicar o caso estudado deve ser considerada uma limitação do estudo. No entanto, é, sem dúvida, possível encontrar muitas inspirações para compreender a gestão do turismo em outros territórios que possam ser considerados ‘de grande densidade religiosa’ (o papel das instituições de gestão; o turismo como mecanismo de poder). Assim, a ampliação dos resultados da pesquisa não é direta, mas teórica: a partir da adoção do modelo conceitual proposto para interpretar futuramente o desenvolvimento do turismo em outros territórios, considerando as particularidades contextuais caso a caso.

Outra limitação é que o estudo foi realizado em um caso localizado em um país norte-americano, e a familiarização com o contexto local diverso é um natural limitante da pesquisa e das possibilidades de investigação do pesquisador. Permanecerá sempre o ‘Calcanhar de Aquiles’: qual a legitimidade para falar sobre um grupo ou um território ao qual o pesquisador não pertence? Além do posicionamento explícito de que a pesquisa é uma ‘aventura pensada’, esta fragilidade surpreendentemente acabou por configurar-se em um fator que contribuiu com os resultados. Alguns entrevistados apenas disponibilizaram-se para a entrevista devido ao fato de que a pesquisa não era norte-americana. Entendiam que, com base na crença da interconexão entre todos os povos indígenas, a contribuição a este estudo seria também uma contribuição às minorias sociais brasileiras. Neste sentido o fato deste estudo ser ‘estrangeiro’ – ao passo que limitou – também abriu possibilidades de informação que seriam inexistentes caso a pesquisa fosse norte-americana.

No que tange a construção teórica, esta pesquisa deparou-se com uma multiplicidade de conceitos, perspectivas sobre turismo e religião vindas dos diferentes campos do conhecimento e moldadas no diversos tempos e paradigmas. A convergência das óticas desenvolvidas sobre o turismo é repleta de atritos, e ainda são raros os trabalhos que confrontam as diferentes perspectivas. O campo vai modelando-se através de idéias pulverizadas no Brasil e no mundo, nos infinitos estudos de caso, e a única tábua de salvação parece constituir-se dos postulados genéricos da OMT. Quando necessários para entendimento das complexidades locais, demonstram-se limitados. No entanto, este desafio reflete a própria natureza exploratória da pesquisa – é a exploração crítica dos aportes teóricos existentes que apontou caminhos para a pesquisa (a partir daquilo que já foi sistematizado, e partir das lacunas teóricas pontuadas).

As limitações acima ampararam a opção por modelar livremente um conceito próprio para este estudo, e as consequências diretas disto são que: 1) o conceito somente será fortalecido a partir de sua operacionalização em novos casos; 2) o conceito de turismo em territórios de grande densidade religiosa é uma agregação de conceitos já suficientemente controversos e centrais a vastos reinos de pesquisa (turismo, território, religião). Ainda assim, a modelagem de um novo conceito foi conveniente, pois criou uma zona de conforto para explorar livremente o caso e os destinos turísticos selecionados (que foram muito particulares), e extrair da realidade empírica o material reflexivo necessário ao enriquecimento teórico.

Assim, todo o esforço para viabilizar este estudo foi naturalmente e esperadamente bem provido de limitações. Pode ser motivador imaginar imersões em campo ainda maiores e mais profundas que permitam a superação das lacunas até então identificadas. Portanto, o trabalho aqui apresentado deve ser compreendido como um estágio inicial de desenvolvimento das reflexões interdisciplinares sobre gestão do turismo e identidades religiosas.

### **7.3 Contribuições e futuras pesquisas**

Ao passo que as limitações apresentadas estabelecem limites aos resultados desta tese, constituem também potenciais de aperfeiçoamento do corpo teórico ensaiado e a impulsão para novos estudos de caso. O desenvolvimento de uma nova perspectiva, que agrega conceitos e entendimentos dos campos da geografia, antropologia, turismo, e gestão pública (dentre outros como a ciência política, a filosofia, pedagogia, a arqueologia) sugere que o estabelecimento de diálogos com estes outros saberes podem ser bastante profícuos. Assim, a presente pesquisa tem potencial para iniciar uma linha de pesquisa interdisciplinar a ser desenvolvida.

Retomando as considerações anteriores sobre a liberdade para a aventura da pesquisa, e os desafios enfrentados, recolocam-se agora as principais contribuições que resultaram deste estudo. Quanto às contribuições relacionadas ao conteúdo ora apresentado, esta pesquisa dá continuidade à apresentação do Novo México ao Brasil. Continuidade porque já existem aproximações de pesquisa na temática de empreendedorismo indígena entre o Estado do Amazonas e o Novo México através de suas instituições de ensino superior. De toda forma, o Novo México e suas comunidades tribais são muito pouco conhecidos, e para este estudo

foram bastante inspiradores. Compreender uma forma completamente diferente de envolvimento entre populações de Índios Nativos e as outras sociedades que ocuparam o território americano ao longo da história é uma contribuição direta em termos de conteúdo. O estudo está também articulado a uma divisão relativamente nova do grupo *Academy of Management*: a divisão de estudos denominada *Management, Spirituality and Religion (MSR)*<sup>186</sup> que vem fortalecendo-se nos últimos anos e demonstrando que a aproximação entre gestão e identidades religiosas está ganhando corpo reflexivo nos debates acadêmicos internacionais.

Sobre possíveis contribuições metodológicas, embora a estratégia de estudo de caso não seja inovadora, residem inicialmente no nível de detalhes: dos instrumentos de coleta de dados como a observação participante viabilizada através do trabalho voluntário e através de *house-sitting*. Isto só foi possível porque são duas dinâmicas sociais muito recorrentes no território estudado que permitiram uma maior e mais rápida infiltração no contexto local, dadas as severas limitações de tempo disponível.

Mas é no nível das abstrações que este estudo entende estar oferecendo as melhores contribuições: no que tange o enriquecimento do campo teórico, a consubstanciação de um novo olhar para as relações entre turismo e identidades religiosas através do conceito de turismo em territórios de grande densidade religiosa. O conceito permite ampliar o corpo teórico sobre gestão do turismo, e tem potencial para inspirar a transformação das práticas e dos discursos institucionais. Oferece ainda a possibilidade de compreensão da relação entre alguns fios do tecido social que modelam o desenvolvimento do turismo, e ensaia a representação de um dos possíveis ciclos que descrevem o turismo em territórios de grande densidade religiosa.

Além disto, a transdisciplinaridade característica e necessária à tese também sugere a possibilidade de novos estudos de cunho teórico, especialmente aqueles que se inserem nos diálogos com os diversos campos do conhecimento. Quanto ao campo da geografia, à medida que o debate em torno do conceito de território é ampliado, isto reflete no conceito aqui proposto, que gira em torno das idéias construídas sobre territórios e poderes.

No campo da gestão do turismo, surgem como possibilidades de pesquisas de aprofundamento aquelas que estariam relacionadas à esfera de gestão do marketing turístico, características do consumo turístico, pesquisas de mercado sobre a qualidade da vivência

---

<sup>186</sup> [www.aomonline.org](http://www.aomonline.org)

turística (o que requer a definição de indicadores da vivência relacionada às identidades religiosas), consumo da religiosidade, e ao desenho de novos instrumentos de planejamento e gestão do turismo para os territórios de grande densidade religiosa.

No campo da antropologia, por fim, os resultados apontam que um aprofundamento na literatura que explica a forma como o turismo modela o imaginário / a (re)invenção de etnias, raças e culturas será bem vindo para fundamentar novas reflexões em diálogo com este estudo. Paralelamente, o corpo conceitual em relação ao conceito de religião inspira e influencia a dedução do conceito de turismo em territórios de grande densidade religiosa.

O conceito apresentado nesta tese ainda deverá ser aperfeiçoado, e, somado ao potencial explicativo do corpo teórico desenvolvido, sugere a possibilidade de conduzir pesquisas futuras que operacionalizam o conceito e as perspectivas ora apresentadas. Assim, um dos desdobramentos desta tese é a possibilidade de condução de outros inúmeros estudos de caso que possam enriquecer, ampliar ou contestar os resultados aqui apresentados.

### **7.3.1 O Estado da Bahia como território de grande densidade religiosa**

Um dos possíveis estudos de caso que poderá ser confrontado imediatamente com os resultados desta pesquisa será o estudo do desenvolvimento do turismo na Bahia. Conforme apresentado no início deste trabalho, foi a partir do território baiano que surgiram as primeiras inquietações sobre as relações entre turismo e identidades religiosas. Portanto, cabem algumas considerações sobre como o desenvolvimento do turismo no Novo México poderá apontar investigações pertinentes a respeito do turismo na Bahia.

Um primeiro impulso ao estudo será verificar a possibilidade de entender a Bahia como um território de grande densidade religiosa. Um indício desta possibilidade é a confluência das religiões Indígenas, Africanas e o Catolicismo, amalgamando-se ao longo da história como resultado de intensos processos de resistência cultural e sincretismo religioso, definindo identidades religiosas muito particulares que se expressam no território para consumo turístico. Uma investigação mais aprofundada recairá sobre a natureza dos templos e monumentos visitados para compreender em que medida refletem expressões materiais e imateriais das diversas religiões lá presentes, ou se estão focados em apenas uma ou outra identidade religiosa. Ao mesmo tempo, será interessante verificar o que reside no imaginário do potencial turista sobre a Bahia, e como este imaginário reflete ou não elementos das culturas religiosas.

O estudo do caso do turismo no Novo México também aponta que investigações sobre a história do turismo na Bahia, a história dos organismos de gestão do turismo, e ainda a verificação do conteúdo sobre religiões que está presente nos discursos destes organismos de gestão seriam elucidativas para a compreensão do desenvolvimento do turismo em relação à densidade religiosa do território. Poderá investigar em que medida estes discursos são inclusivos da diversidade das culturas religiosas (especialmente as relacionadas às matrizes africanas e ancestrais sul-americanas) nos mecanismos de gestão do turismo; como são construídos; qual a visão que refletem, e como isto favoreceria ou não a educação de turistas para a compreensão do território visitado e do respeito às religiões e suas manifestações. Além disto, a forma como os diversos grupos em favor da preservação das culturas reagem ao discurso veiculado pelos organismos de gestão também constituirão elementos importantes para compreender o desenvolvimento do turismo na Bahia: valida-se ou questiona-se aquilo que é dito sobre religiões nos instrumentos de gestão? Os resultados desta pesquisa apontam ainda que uma imersão na compreensão das dinâmicas de poder entre as religiões que ocorreram ao longo da história, e que ainda ocorrem, também ajudará a explicar o desenvolvimento do turismo em relação à multiplicidade de identidades religiosas.

A realização de futuras pesquisas centradas nos discursos dos organismos de gestão, e na compreensão das dinâmicas de poder entre religiões na Bahia ajudará a compreender o presente estágio de desenvolvimento turístico em relação às identidades religiosas, e a desenhar possíveis estratégias que transformem ou mantenham estas expressões para as próprias comunidades locais e para o turismo, já que o caso do Novo México aponta a possibilidade de entender o turismo como um mecanismo com potencial para transformar as relações entre turismo e identidades culturais.

Delineadas as possibilidades de futuras pesquisas na Bahia e em outros destinos turísticos a partir da aprendizagem que ocorreu no Novo México, chega ao fim a pesquisa sobre gestão do turismo em territórios de grande densidade religiosa. A expectativa é de que tenha contribuído com o desenho de possibilidades para transformação das práticas de gestão pública do desenvolvimento do turismo, e que as interpretações aqui realizadas sejam impulsionadoras de novas pesquisas, especialmente aquelas relacionadas ao reconhecimento das muitas histórias e da diversidade de identidades culturais no Brasil.

*And even in these times we are always combatants. Not on the plains with bows and arrows anymore but through legislation. It comes through proposed laws, different understandings and interpretation even going back*

*to some of the treaties. Analyzing the details and the words, I tell a lot of our young people, these are the modern tools of warfare that we need to understand. What do these words on paper mean? What do they represent? How are they understood? How can they be sometimes misconstrued. What do they believe in? How do they see us? How important is that for us to understand?(entrevista 4).*

E mesmo nestes tempos somos sempre guerreiros. Não mais nas planícies, com arcos e flechas, mas através de legislação, proposta de leis, diferentes entendimentos e interpretações, e mesmo revisitando alguns tratados. Analisando os detalhes e as palavras. Eu digo muito aos nosso jovens que estas são as ferramentas modernas de batalha que devemos compreender. O que significam estas palavras no papel? O que representam? Como são entendidas? Como podem ser mal interpretadas às vezes? O que eles acreditam? Como eles nos vêem? Para nós, qual é a importância de compreender isto?





## 8 Referências

- AGER, D. **The Healing Dirt of Chimayo** New England Review (1990), Vol. 18, No. 3 (Summer, 1997), p. 117. Middlebury: Middlebury College Publications, 1990.
- AGER, D. **The Healing Dirt of Chimayo** New England Review (1990), Vol. 18, No. 3 (Summer, 1997), p. 117. Middlebury: Middlebury College Publications, 1990.
- AGUILETA, I.L. **Cultura y Ciudad**: manual de política cultural municipal. Barcelona: Ediciones Trea, 2000.
- ALDRED, L. **Plastic Shamans and Astro turf Sun Dances**: New Age commercialization of Native American spirituality. *American Indian Quarterly*, Vol. 24, No. 3 (Summer, 2000), pp. 329-352. Lincoln: University of Nebraska.
- ALL INDIAN PUEBLO COUNCIL. **Political Platform**. 2010. Documento enviado ao governo federal dos estados unidos. Disponível em: <<http://www.20pueblos.org/uploads/FileLinks/ddba06dd023b4e0e8cbf423510b1876a/2010%20AIPC%20Political%20Platform%20Final.pdf>>. Acesso em 09/03/2010.
- ALVESSON, M., SKÖLDBERG, K. **Reflexive Methodology**: new vistas for quality research. London: Sage, 2003.
- AMARAL JUNIOR, J.B.C. **O Turismo na Periferia do Capitalismo: a revelação de um cartão postal**. 2008. 738f. Tese (doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.
- ANDRÉ, M. Políticas Locales de Dinamización Turística y Grandes Atractivos Culturales: El caso de Figueres. *In*: SENTÍAS, J.F. **Casos de Turismo cultural**: de la planificación estratégica a la gestión del producto. Barcelona: Ariel, 2006
- ANNUAL NEW MEXICO INFRASTRUCTURE FINANCE CONFERENCE, 13. 2008, Albuquerque. Anais eletrônicos do New Mexico Infrastructure Finance Conference. Santa Fe: NMTD, 2008. Disponível em: <<http://www.nmenv.state.nm.us/cpb/InfFinCon/documents/TribalTourism.pdf>>. Acesso em: 15/10/2010.
- ARCHDIOCESE SANTA FE. Site institucional com informações sobre a Arquidiocese de Santa Fe. Disponível em: <<http://www.archdiocesasantafe.org/>>. Acesso em 03/11/2010.
- BALLESTREROS, E.L.; RAMÍREZ, M.H. **Identity and Community**: reflections on the development of mining heritage tourism in Southern Spain. *Tourism Management*, Volume 28, Issue 3, June 2007, Pages 677-687.
- BANKER, M. **Beyond the Melting Pot and Multiculturalism**: cultural politics in southern appalachia and hispanic New Mexico. Vol. 50, No. 2, pp. 16-35. Montana: The Magazine of Western History, 2000.
- BAPTISTA, M. **Turismo**: gestão estratégica. São Paulo: Editora Verbo, 2003.
- BARFIELD, T. **The Dictionary of Anthropology**. 3. ed. Oxford: Blackwell, 2000.
- BASTOS, R.L. **Ciências humanas e complexidades**: projetos, métodos e técnicas de

- pesquisa; o caos, a nova ciência. Juiz de Fora, EDUFJF; Londrina, CEFIL: 1999. 128p.
- BASTOS, V.; LOIOLA, E.; QUIEROZ, N.; SILVA, T. Conceitos e perspectivas de estudo das organizações. In: ZANELLI, J.; BORGES-ANDRADE, J. BASTOS, A. **Psicologia, organizações e trabalho no Brasil**. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- BATKIN, J. Tourism is overrated: pueblo pottery and the early curio trade, 1880-1910. In: PHILLIPS, R.; STEINER, C. **Unpacking Culture: art and commodity in colonial and postcolonial worlds**. Berkeley: University of California Press, 1999.
- BAUMAN, Z. **Vida Líquida**. São Paulo: Zahar, 2005.
- BENI, M.C. Políticas e Planejamento de Turismo no Brasil. São Paulo: Aleph, 2006.
- BEZERRA, D.M.F. **Planejamento e Gestão em Turismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 2003
- BIANCHI, R. **Critical Turn in Tourism Studies: a radical critique**. *Tourism Geographies*, vol. 11, nov. 2009. 484p.
- BLAKE, K.S.; SMITH, J.S. **Pueblo Mission Churches as Symbols of Permanence and Identity**. *Geographical Review*, Vol. 90, No. 3 (Jul., 2000), pp. 359-380 Published by: American Geographical Society Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3250858> Accessed: 27/03/2010.
- BOEHM, D. A. **Our Lady of Resistance: the Virgin of Guadalupe and contested constructions of community in Santa Fe, New Mexico**. *Journal of the Southwest*, Vol. 44, No. 1, History and Community (Spring, 2002), pp. 95-104. Tucson: University of Arizona, 2002.
- BRANDÃO, C.R. **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BRIGGS, C.L. **The Politics of Discursive Authority in Research on the "Invention of Tradition"**. *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 4, Resisting Identities (Nov., 1996), pp. 435-469. Arlington: Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association, 1996.
- BRUNER, E. **Culture on Tour: ethnographies of travel**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- BURNS, P. Turismo nas relações locais-globais: o turismo gera desenvolvimento? In: **Turismo e Antropologia: uma introdução**. São Paulo: Chronos, 2002.
- BUSTAMANTE, A.H. Españoles, Castas y Labradores: Santa Fe society in the eighteenth century. In: NOBLE, D.G. **Santa Fe: history of an ancient city**. School for Advanced research Press: Santa Fe, 2008.
- CAPALBO, C. Espaço e Religião: uma perspectiva filosófica. In: ROSENDAHL, Z., CORRÊA, R.L. **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.
- CASTRIOTA, Leonardo B. **Patrimônio Cultural: conceitos, políticas, instrumentos**. São Paulo: Anablume, 2009.
- CASTRO, A.M. **Caracterização dos Impactos Provocados pelo Turismo na Paisagem Urbana do Centro Histórico de São Luiz do Paraitinga - SP Entre 2002 E 2007**. 2008. 154 f. Dissertação (Mestrado Profissionalizante em Ciências Ambientais) – Universidade de Taubaté, Taubaté, 2008.
- CASTRO. A.A.C. **A Irmandade Da Boa Morte: intervenção e turistização da festa em**

- Cachoeira - Bahia.** 2005. 181 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Turismo) - Universidade Estadual de Santa Cruz/ Universidade Federal da Bahia, Santa Cruz, 2005.
- CATHEDRAL BASILICA. Site institucional que disponibiliza informação sobre o templo. Disponível em <<http://www.cbsfa.org/home0.aspx>>. Acesso em 10/01/2011.
- CERLETTI, M. Santa Fe New Mexico Indian Market. Travel, writing and Photography. Entrevista concedida a John Lamkin. Disponível em: <<http://travelwritingandphotography.wordpress.com>>. Acesso em: 11/01/2011.
- CHAUI, M. **Conformismo e resistência:** aspectos da cultura popular no Brasil. 6ª Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.
- CHÁVEZ, T.E. **An Illustrated History of New Mexico.** Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.
- CHOI, H.S.; SIRACAYA, E. **Sustainability indicators for managing community tourism.** Disponível em: < <http://www.sciencedirect.com> > Acesso em: 05/03/2010.
- CLAVAL, P. A Geografia cultural: estado da arte. In:ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R.L.(org.) **Manifestações da Cultura no Espaço.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.
- COBB, D.M.; FOWLER, L. **Beyond Red Power:** american indian politics and activism since 1900. School for Advanced Research Press, Santa Fe, 2007.
- COCHRAN, S. **The Ethnic Implications of Stories, Spirits, and the Land in Native American Pueblo and Aztlán Writing.** MELUS, Vol. 20, No. 2, Varieties of Ethnic Criticism (Summer, 1995), pp. 69-9. The Society for the Study of the Multi-Ethnic Literature of the United States. Melus, 1995.
- COHEN, E. **Rethinking the Sociology of International Tourism.** Annals of Tourism Research. Vol.6. (jan/mar, 1979) p. 18-35, 1979.
- CORRÊA, R. L. Espaço, um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, Iná Elias de. CORRÊA, Roberto Lobato (et. all). Geografia: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil,1995.
- CRAWFORD, S. **Mayordomo:** chronicle of an acequia in northern New Mexico. University of New Mexico Press: Albuquerque, 1988.
- CYPRIANO, P. LIMA, T. **Turismo Religioso em São Paulo:** uma abordagem mercadológica. Revista Eletrônica de Turismo Cultural. Número especial 2008.
- DAMATTA, R. **A Casa e a Rua:** espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DEMO, P. **Metodologia do Conhecimento Científico.** São Paulo: Atlas, 2000.
- DENCKER, A.F.M. **Planejamento e Gestão em Turismo e Hospitalidade.** São Paulo: Pioneira, 2004.
- DESMOND, J.C. **Staging Tourism:** bodies on display from Waikiki to sea World. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- DIAS, R.; SILVEIRA, E. **Turismo Religioso:** ensaios e reflexões. Campinas: Alínea, 2003
- DOZIER, E. **Spanish-Catholic Influences on Rio Grande Pueblo Religion.** American Anthropologist, New Series, Vol. 60, No. 3 (Jun., 1958), pp. 441-448. Arlington: Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association, 1958.

- DUARTE, M.B.; MATIAS, V.S. **Reflexões sobre o espaço Geográfico a Partir da Fenomenologia**. Caminhos de Geografia. Revista on-line disponível em: <[http://www.ig.ufu.br/revista/volume16/artigo17\\_voll6.pdf](http://www.ig.ufu.br/revista/volume16/artigo17_voll6.pdf)>. Acesso em 01/10/2009.
- EIGHT NORTHERN INDIAN PUEBLOS. Site institucional. Disponível em <<http://www.enipc.org>>. Acesso em 28/02/2011.
- EL SANTUARIO DE CHIMAYÓ. In the heart of northern New Mexico. Where the traditions live. Site institucional que disponibiliza informações sobre o município de Chimayó. Disponível em: <<http://chimayo.us/>>. Acesso em 18/10/2010.
- EMTURSA. Empresa Salvador Turismo. Site Institucional que disponibiliza informações sobre turismo no município de Salvador. Disponível em <<http://www.turismo.salvador.ba.gov.br/>>. Acesso em 14/02/2010.
- ESCOBAR, A. Economics and the space of modernity: tales of market, production and labour. *In: Cultural Studies*. Vol. 19, n. 2, mar. 2005.
- ESCOBAR, A. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? *In: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Julio. 2000.
- FABARÉ, J.C.M. **Turismo Cultural**: manual del gestor de patrimônio. Barcelona: Editorial Almuzara, 2005.
- FILORAMO, G. **Monoteísmos e Dualismos**: as religiões da salvação. São Paulo: Hedra, 2005.
- FIRMINO, M.B. **Turismo**: organização e gestão. São Paulo: Editora Escolar, 2007.
- FOX, S. **Sacred Pedestrians**: the many faces of southwest pilgrimage. *Journal of the Southwest*, Vol. 36, No. 1 (Spring, 1994), pp. 33-53. Tucson: University of Arizona, 1994.
- FRANK, R. **The Changing Pueblo Indian Pottery Tradition**: the underside of economic development in late colonial New Mexico, 1750-1820. *Journal of the Southwest*, Vol. 33, No. 3 (Autumn, 1991), pp. 282-321. Tucson: University of Arizona, 1991.
- FRANKLIN, A. **Tourism**: an introduction. London: Sage Publications, 2003.
- FREO, A. **O Turismo na Perspectiva do Planejamento Estratégico: um estudo de caso da Região do Médio Alto Uruguai**. 2007. 202 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Gestão e Cidadania) – Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, 2007.
- FREYRE, G. **Casa-grande e Senzala**. São Paulo: Record, 2000.
- FROM RUINS TO REVITALIZATION. *In: The Santa Fe New Mexican*. Santa Fe, 31/07/2010.
- FURTADO, C. **Criatividade e Dependência na Civilização Industrial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. (primeira edição 1978).
- GEERTZ, C. **A Interpretação Das Culturas**. Rio de Janeiro, LTC: 1989.
- GIBBONS, D. **Croyances et Religions du Monde**: qui croit quoi? où? quand?comment? Paris: Acropole, 2007.

- GIBSON, Daniel. **Pueblos of Rio Grande**: a visitor's guide. Tucson: Rio Nuevo Publishers, 2001.
- GIL, A.C. Métodos e técnicas de pesquisa social. São Paulo: Atlas, 2006.
- GMELCH, S.B. **Tourists and Tourism**: a reader. Long Grove: Weaveland Press, 2004.
- GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- GOMES, P.C.C. A Cultura Pública e o Espaço: desafios metodológicos. *In*: ROSENDAHL, Z., CORRÊA, R.L. **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.
- GOODE, W., HATT, P. **Métodos em pesquisa social**. São Paulo: Nacional, 1979.
- GRIM, J.A. **Cultural Identity, Authenticity, and Community Survival**: the politics of recognition in the study of native american religions. *American Indian Quarterly*, Vol. 20, No. 3/4, Special Issue: To Hear the Eagles Cry: Contemporary Themes in Native American Spirituality (Summer - Autumn, 1996), pp. 353-376. Lincoln: University of Nebraska, 1996.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. **Culture, Power and Place**: explorations in critical anthropology. London: Duke University Press, 2001.
- GUTJAHR, E. **Entre Tradições Orais e Registros da Oralidade Indígena**. 2008. 217p. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia FFLCH/USP. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- HAAS, J.; CREAMER, W. **Warfare among the Pueblos**: myth, history, and ethnography. *Ethnohistory*, Vol. 44, No. 2 (Spring, 1997), pp. 235-261. Durham: Duke University, 1997.
- HAESBAERT, R. Concepções de território e para entender a desterritorialização. *In*: SANTOS et al. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007. 3.ed. 416p.
- HAGUETTE, T.M. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- HARRISON, J. **Being a Tourist**: finding meaning in pleasure travel. Vancouver: UBC Press, 2003.
- HIRSCH, E.; O'HANLON, M. **The anthropology of Landscape**: perspectives on place and space. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- HISTORIC MARKERS. Site que contextualiza cada um dos marcos históricos do Estado do Novo Mexico. Disponível em <<http://nmhistoricmarkers.org/historicmarkers.php>>. Acesso em 14/01/2010.
- HOLANDA, S.B. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: Olympio, 1982.
- HORDES, S.M. A History of the Histories of Santa Fe. *In*: NOBLE, D.G. **Santa Fe: history of an ancient city**. School for Advanced research Press: Santa Fe, 2008.
- HORTON, S. **New Mexico's Cuarto Centenario and Spanish American Nationalism**: collapsing past conquests and present dispossession. *Journal of the Southwest*, Vol. 44, No. 1, History and Community (Spring, 2002), pp. 49-60. Tucson: University of Arizona, 2002.
- INDIAN AFFAIRS DEPARTMENT. Página institucional que disponibiliza informações que

- são do âmbito deste o organismo governamental. Disponível em:  
<<http://www.iad.state.nm.us/history.html>>. Acesso em 13/10/2010.
- INDIAN PUEBLO CULTURAL CENTER. Site institucional que disponibiliza informações sobre as atividades realizadas no centro cultural. Disponível em:  
<[www.indianpueblo.org](http://www.indianpueblo.org)> . Acesso em 7/12/2010.
- INDIANS GET CHURCH GRANT. *In: Albuquerque Journal*. Albuquerque: 12/07/1973.
- IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico, Artístico Nacional. Site institucional. Disponível em <[www.iphan.gov.br](http://www.iphan.gov.br)>. Acesso em 15/01/2010.
- JESUS, D. L. **A Transformação da Reserva Indígena de Dourados-MS em Território Turístico: valorização sócio-econômica e cultural**. 2004. 172 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade federal do Mato Grosso do Sul, Aquidauana, 2004.
- JESUS, E.V. **A Cozinha Baiana do Restaurante Escola do Senac do Pelourinho, Bahia: mudanças de contexto e atores**. 2002. 252 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2002.
- JUNG, C.G. **Psicologia e Religião Oriental**. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2009.
- KEITH, M.; PILE, S. **Place and the Politics of Identity**. London: Routledge, 1993.
- KESSEL, J.L. **By Force of Arms: Vargas and the spanish restoration of Santa Fe**. *In: NOBLE, D.G. Santa Fe: history of an ancient city*. School for Advanced research Press: Santa Fe, 2008.
- LACERDA, M.A. **As Perspectivas de Desenvolvimento Local entre os Terena, na Aldeia Urbana Marçal de Souza, em Campo Grande-MS, Através do Etnoturismo**. 2004. 151 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Cuiabá, 2004.
- LANE, B.C. **Giving Voice to Place: Three Models for Understanding American Sacred Space Religion and American Culture: A Journal of Interpretation**, Vol. 11, No. 1 (Winter, 2001), pp. 53-81. Los Angeles: University of California Press on behalf of the Center for the Study of Religion and American Culture, 2001.
- LAVILLE, C., DIONNE, J. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas**. trad. Heloísa Monteiro e Francisco Settineri. Porto Alegre: Artmed, 1999.
- LECOMPTE, J.; SÁNCHEZ, J.P. **When Santa Fe was a Mexican Town:1821 to 1846**. *In: NOBLE, D.G. Santa Fe: history of an ancient city*. School for Advanced research Press: Santa Fe, 2008.
- LEKSON, S.H. **The Chaco meridian: centers of political power in the ancient Southwest**. Altamira Press: New York, 1999.
- LESSA, C.M. **Identificação de Áreas Prioritárias para a Conservação da Sociobiodiversidade na Zona Estuarina da Costa do Dendê, Bahia**. 2007. 125 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- LEVINE, F. **The Palace of Governors: a witness to history**. *In: NOBLE, D.G. Santa Fe: history of an ancient city*. School for Advanced research Press: Santa Fe, 2008.
- LORETTO CHAPPEL. Site institucional. Disponível em:



- <<http://www.lorettochapel.com/history.html>>. Acesso em 10/01/2011.
- LOS ALAMOS NATIONAL LABORATORIES. Site institucional que disponibiliza informações sobre os projetos e a história do complexo tecnológico. Disponível em: <<http://www.lanl.gov>> . Acesso em 03/11/2010.
- MACCANNEL D. **The Tourist: a new theory of the leisure class**. California: University of California Press, 1999.
- MACEDO, R.S. **Etnopesquisa-Crítica, Etnopesquisa-Formação**. Brasília: Liber Livro, 2006. Série Pesquisa vol. 15.
- MAGALHÃES, A.C. **Permanência e Rupturas na Construção do Espaço em Candice – CE em Função da Romaria em Homenagem a São Francisco das Chagas**. 2007. 135 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Pernambuco, Recife, 2007.
- MARINHO, A.L.S. O Sagrado na Teia das Redes Geográficas do Turismo em Pernambuco: um estudo sobre o Santuário de São Severino, Paudalho – Pernambuco. 2008. 110 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Pernambuco, Recife, 2008.
- MARTINS, F. **Turismo Religioso-cultural: o caso da cidade de Pombal-PB**. Monografia, Instituto de Educação Superior da Paraíba, 2003.
- MARTINS, G. **Estudo de caso: uma estratégia de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2006.
- MARX, Karl. **Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes: a economia vulgar**. São Paulo: Abril Cultural, 1982 (os economistas).
- MASSENZIO, M. A História das Religiões na Cultura Moderna. São Paulo: Hedra, 2005.
- MACCANNEL, D. **The Tourist: a new theory of the leisure class**. New York: Schocken Books, 1976.
- McHENRY, P.G. **Rebuilding Ácoma Sky City**. APT Bulletin, Vol. 22, No. 3 (1990), pp. 55-64. Springfield: Association for Preservation Technology International (APT), 1990.
- McKERSHER, B.; DUCROS, H. **Cultural Tourism: the partnership between tourism and cultural heritage management**. New York, Haworth, 2002.
- MEDEIROS, T., SILVA, A. e SILVA, V. Territorialidade religioso-turística: uma reflexão sobre a festa de sant'ana. In: LIMA, Luiz C.(Org.). Da cidade ao Campo: a diversidade do saber-fazer turístico. Fortaleza: UECE, 1998, v.2, p.171-179.
- MICHAELIS, H. **Moderno Dicionário de Língua Portuguesa**. São Paulo: Melhoramentos, 1998.
- MINDLIN, B.; PAITER,S. **Vozes da Origem**. São Paulo: Record, 2007.
- MONTANER, J.; ANTIACH, J.; ARCARONS, R. **Diccionario de Turismo**. Madrid: Síntesis, 1998.
- MONTERO,P. Religião, Modernidade e Cultura. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. **As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- MORGAN, G. Paradigmas, Metáforas e Resolução de Quebra-Cabeças na Teoria das Organizações. In: CALDAS, M.P., BERTERO, C.O. **Teoria das Organizações**. São Paulo: Atlas, 2007.
- MOSES, J. **Unidade: os princípios comuns a todas as religiões**. Trad. Henrique Monteiro. Rio

- de Janeiro: Sextante, 2009.
- MTUR. Site institucional do Ministério do Turismo do Brasil. Disponível em: <http://www.turismobrasil.gov.br/>. Acesso em: 09/01/2009.
- NABHAN, G. Arab/American: Landscape, Culture, and Cuisine in Two Great Deserts, University of Arizona Press, Tucson: 2008.
- NATIONAL ATLAS OF THE UNITED STATES. Site que disponibiliza informações geográficas sobre os Estados Unidos da América. Disponível em: <http://www.nationalatlas.gov/natlas/Natlasstart.asp>>. Acesso em: 06/11/2010.
- NEW MEXICO HISTORY MUSEUM. **Telling New Mexico**: stories from then and now. Santa Fe, s.n. 2010).
- NEW MEXICO MAGAZINE. Site Institucional. Disponível em [www.NMmagazine.com](http://www.NMmagazine.com)>. Acesso em 01/02/2011.
- NEW MEXICO PRESS. Indian cultural center takes a step closer to reality in albuquerque. *In: New Mexico Press*: 22/11/1971.
- NMDT. New Mexico Tourism Department Quarterly Report. Departamento de Turismo do Novo Mexcio. **Relatório**. Santa Fe, Abril, 2010.
- NEW MEXICO TRIBAL CENSUS DATA. Site institucional que disponibiliza dados do censo tribal realizado pelo New México Indian Affairs Department. Disponível em: <http://www.iad.state.nm.us/censusinfocenter.html>>. Acesso em 13/10/2010.
- NEW MEXICO VACATION GUIDE. Santa Fe: New Mexico Tourism Department, 2010 -.
- NEW MEXICO. Site institucional do Departamento de Turismo do Estado do Novo Mexico. Disponível em:<<http://newmexico.org/explore/regions/northcentral.php>>. Acesso em 14/01/2010.
- NOBLE, David Grant. **Santa Fe**: history of an ancient city. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2008.
- OFF BEAT TRAVEL. Site que disponibiliza relatórios de viagem a lugares considerados exóticos. Associado ao Fédération Internationale des Journalistes et Écrivains du Tourisme (FIJET). Disponível em: < <http://www.offbeattravel.com/acoma-pueblo.html>>. Acesso em 05/11/2010.
- OLIVEIRA, V.M. **Turismo e Modernidade: um estudo indígena Krahô, estado do Tocantins ( Amazônia legal brasileira)**. 2007. 187 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- PARSONS, E. C. **Pueblo Indian Religion**. Chicago: Bison Books, 1996.
- PARSONS, E. C. **Witchcraft Among the Pueblos**: indian or spanish? Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. *Man*, vol. 27, jun 1927, p. 106-112.
- PEREIRA, M.G.B. Ordenamento do Território, Densidade Hoteleiras e Seus Efeitos Sobre a Paisagem no Litoral Norte do Estado da Bahia, Trecho Fonte-Sauípe. 2008. 310 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- PHILLIPS, R.; STEINER, C. **Unpacking Culture**: art and commodity in colonial and postcolonial worlds. Berkeley: University of California Press, 1999.
- PINTO, A.G. **O Turismo Religioso em Aparecida (SP): aspectos históricos, urbanos e o**



- perfil dos romeiros.** 2006. 97 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista Julio Mesquita Filho, Rio Claro, 2006.
- PINTO, E. **Turismo religioso no Brasil.** Disponível em:  
<http://hotelariabrasil.googlepages.com/029.pdf>. Acesso em: 05.01.2009.
- PLEWA, T.M. Acequia Agriculture: water, irrigation, and their defining roles in Santa Fe history. *In*: NOBLE, D.G. **Santa Fe: history of an ancient city.** School for Advanced Research Press: Santa Fe, 2008.
- POST, S.S. Ancient Santa Fe: ten thousand years of high desert living. *In*: NOBLE, D.G. **Santa Fe: history of an ancient city.** School for Advanced research Press: Santa Fe, 2008.
- POW-WOW. **Gathering of Nations.** Site Institucional. Disponível em:  
<http://www.gatheringofnations.com/powwow>>. Acesso em: 30/04/2011.
- RIBEIRO, M.T.F. LOIOLA, E. Gestão de Território e Desenvolvimento: um convite à reflexão e ao exercício do diálogo entre saberes. *In*: RIBEIRO, M.T.F., MILANI, C.R. (org.). **Compreendendo a complexidade socioespacial contemporânea: o território como categoria de diálogo interdisciplinar.** Salvador: EDUFBA, 2009.
- ROBBINS, J. **Some Aspects of Pueblo Indian Religion.** The Harvard Theological Review, Vol. 34, No. 1 (Jan., 1941), pp. 25-47. Cambridge: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1941.
- ROBINSON, W.J. **Tree-Ring Studies of the Pueblo de Acoma.** Historical Archaeology, Vol. 24, No. 3 (1990), pp. 99-106. Montana: Society for Historical Archaeology, 1990.
- RODRÍGUEZ, S. **Acequia: watersharing, sanctity and place.** Santa Fe: School for advanced Research Press, 2006.
- RODRIGUEZ, S. **Art, Tourism, and Race Relations in Taos: toward a sociology of the art colony.** Journal of Anthropological Research, vol 45. Spring 1989.
- RODRIGUEZ, S. **The Taos Fiesta: invented tradition and the infrapolitics of symbolic reclamation.** Journal of the Southwest, Vol. 39, No. 1 (Spring, 1997), pp. 33-57. Tucson: University of Arizona, 1997.
- ROSEN, D. **Acoma v. Laguna and the Transition from Spanish Colonial Law to American Civil Procedure in New Mexico.** Law and History Review, Vol. 19, No. 3, pp. 513-546. Champaign: University of Illinois Press for the American Society for Legal History, 2001.
- ROSENDAHL, Z. O Espaço, o Sagrado e o Profano. *In*: ROSENDAHL, Z., CORRÊA, R.L. **Manifestações da Cultura no Espaço.** Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.
- ROSENDAHL, Z. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica.** Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.
- ROSENDAHL, Z. Espaço, Política e Religião. *In*: ROSENDAHL, Z., CORRÊA, R.L. **Religião, Identidade e Território.** Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.
- RUSSO, A.P. La Reformulación de una Política de Turismo Cultural Mediante El Análisis de los Grupos de Interés: El caso de Brujas. *In*: SENTÍAS, J.F. **Casos de Turismo cultural: de la planificación estratégica a la gestión del producto.** Barcelona: Ariel, 2006.
- SÁ, N.C. **Cultura e Turismo na Contemporaneidade: as festas populares religiosas**

- baianas**. 2007. 212 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional e Urbano) – Universidade Salvador, Salvador, 2007.
- SAHLINS, M. **Culture and Practical Reason**. Chicago, University of Chicago Press: 1978.
- SALVADOR. Site da prefeitura municipal. Salvador em números. Disponível em: <[http://www.salvador.ba.gov.br/Paginas/Cortina\\_Salvador\\_Numeros.aspx](http://www.salvador.ba.gov.br/Paginas/Cortina_Salvador_Numeros.aspx)> Acesso em 15/02/2011.
- SÁNCHEZ, J.P. (a). The Peralta-Ordoñez Affair and the founding of Santa Fe. *In*: NOBLE, D.G. **Santa Fe: history of an ancient city**. School for Advanced research Press: Santa Fe, 2008.
- SÁNCHEZ, J.P. (b). The Pueblo Revolt in Santa Fe. *In*: NOBLE, D.G. **Santa Fe: history of an ancient city**. School for Advanced research Press: Santa Fe, 2008.
- SANTA FE FIESTA. Site institucional que disponibiliza informações sobre a celebração religiosa. Disponível em <<http://www.santafefiesta.org/History%20of%20Fiesta.htm>>. Acesso em 22/11/2010.
- SANTA FE INFORMATION. Site institucional que disponibiliza informações sobre o município. Disponível em: <<http://www.santafeinformation.com/>> Acesso em 19/11/2009.
- SANTA FE VISITORS GUIDE. Santa Fe: Santa Fe Convention and Visitors Bureau, 2010-.
- SANTA FE. Site oficial de Santa Fe que disponibiliza informações sobre a região. Turismo, negócios, *real state*, cultura, história, arquitetura. Disponível em: <<http://www.santafeinformation.com/>>. Acesso em 19 nov 2009.
- SANTOS, A.D. **O Turismo Histórico, Artístico, Religioso e Cultural na Cidade de Olinda como desenvolvimento local**. 2006. 120 f. Dissertação (Mestrado Profissionalizante em Gestão Pública para o Desenvolvimento do Nordeste) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.
- SCARPI, P. **Politeísmos**: as religiões do mundo antigo. São Paulo: Hedra, 2005.
- SCIENCE DIRECT. Site que disponibiliza periódicos e artigos internacionais, bem como estatísticas sobre o acesso aos artigos. Disponível em: <[www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com)> Acesso em 28/10/2009),
- SECALL, Rafael. Turismo e Religión: aproximación a la historia del turismo religioso. Universidad de Málaga, 2002.
- SENNA, R.S. **Jarê, Uma face do Candomblé**: manifestação religiosa na Chapada Diamantina. Feira de Santana: UEFS, 1998.
- SENTÍAS, J.F. **Casos de Turismo cultural**: de la planificación estratégica a la gestión del producto. Barcelona: Ariel, 2006.
- SFCVB (a). Santa Fé Convention and Visitors Bureau. Site institucional. Disponível em: <[http://santafe.org/Visiting\\_Santa\\_Fe/Things\\_to\\_Do/Annual\\_Events/index.html](http://santafe.org/Visiting_Santa_Fe/Things_to_Do/Annual_Events/index.html)>. Acesso em 22/11/2010.
- SFCVB (b). Santa Fé Convention and Visitors Bureau. **10-day Cultural Events Calendar for Santa Fe**. Mensagem recebida por <[ziggybahia@yahoo.com.br](mailto:ziggybahia@yahoo.com.br)> 01/10/2010.
- SFCVB. Santa Fé Convention and Visitors Bureau. 2011 Santa Fe Visitors Guide is available. Mensagem recebida por <[ziggybahia@yahoo.com.br](mailto:ziggybahia@yahoo.com.br)> 11/1/2011.
- SILVA, P. **História Mística do Brasil**. Trad.: Silvio Ferreira Leite. São Paulo: Centauro,

2007.

- SILVEIRA, Emerson. Turismo Religioso, Mercado e Pós-Modernidade. *In*: DIAS, R.; SILVEIRA, E. **Turismo Religioso**: ensaios e reflexões. Campinas: Alínea, 2003.
- SIMMONS, M. Santa Fe in the Days of the Trail. *In*: NOBLE, D.G. **Santa Fe: history of an ancient city**. School for Advanced research Press: Santa Fe, 2008.
- SKY CITY CULTURAL CENTER. Site institucional que disponibiliza informações sobre o centro cultural do pueblo de Acoma. Disponível em: <<http://sccc.acomaskycity.org/>>. Acesso em 05/11/2010.
- SMITH, V. **Hosts and Guests**: the anthropology of tourism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.
- SMITH, V. **Anfitriones e invitados**: antropología del turismo. Madrid: Endymion, 1992.
- SOTRATTI, M.A. **Pelas Ladeiras do Pelô: a requalificação urbana como afirmação de um produto turístico**. 2005. 200 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- SOUDEN, D. **Pelos Caminhos da Fé**: vinte jornadas para inspirar a alma. Trad. Andrea Mariz. São Paulo: Rosari, 2007.
- SUINA, R. Indian Pueblo Cultural Center. Papers presented at the First International Conference of American Indian Museums Association (AIMA). Denver, Colorado. April, 30-May, 03, 1979. *In*: SIMPSON, M. **Making Representations**: museums in the post colonial era. 1996.
- TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). **As Religiões no Brasil**: continuidades e reupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.
- THE SANTA FE SITE. Pagina que disponibiliza dados estatísticos sobre o Novo México. Disponível em: <<http://www.thesantafesite.com/census.htm>>. Acesso em 10/05/2010.
- THIOLLENT, M. **Metodologia da pesquisa-ação**. São Paulo: Cortez, 1947.
- THIOLLENT, M. **Pesquisa-ação nas organizações**. São Paulo: Atlas, 1997.
- THOMPSON, G. **New Mexico History in "New Mexico Magazine"**: an annotated bibliography. Arizona and the West, Vol. 17, No. 3 (Autumn, 1975), pp. 245-278. Tucson: University of Arizona, 1975.
- TILLEY, C. **Reading Material Culture**. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- TORRES, M. **Caminhos da Fé**: Santiago de Compostela. São Paulo: Panda Books, 2007.
- TOURISM MANAGEMENT. London: Elsevier, v. 1. 2010 disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/journal>>. Acesso em: 01/09/2010.
- TOURIST ATTRACTION: 2,3 million indian Center plan shown. *In*: **The Albuquerque Tribune**: Albuquerque, 25/11/1971.
- TRIMARCHI, M. Distritos Culturales y Desarrollo Económico Del Territorio: La experiência de los museos de Siena. *In*: SENTÍAS, J.F. **Casos de Turismo cultural**: de la planificación estratégica a la gestión del producto. Barcelona: Ariel, 2006
- TUFTE, E. **Visual Explanations**: images and quantities, evidence and narrative. Connecticut: Graphics Press, 1997.
- UNWTO. United Nations World Tourism Organization Statutes. Madrid, 2009. Estatuto.

- URRY, J. **The Tourist Gaze**. London: Sage Publications, 2005.
- VERGER, P. **Veger – Bastide**: dimensões de uma amizade. Trad. Rejane Janovitzer. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- VIOTTO, D. Brasil Entra na Rota Do Turismo. **Yahoo Brasil**. 22/10/2010. Notícias. Disponível em: <<http://br.noticias.yahoo.com/s/22102010/48/manchetes-brasil-entra-na-rota-turismo.html>>. Acesso em: 22/10/2010.
- WALTERS, A.L. *The Spirit of Native America: beauty and mysticism in american indian art*. Vancouver: Chronicle Books, 1989.
- WEIGLE, M. **From Desert to Disney World**: the Santa Fe Railway and the Fred Harvey Company display the Indian Southwest. *Journal of Anthropological Research*, vol 45, nr. 1, p. 115-137. University of New Mexico, 1989.
- WENGER, T. **Land, Culture, and Sovereignty in the Pueblo Dance Controversy**. *Journal of the Southwest*, Vol. 46, No. 2, pp. 381-412. Tucson: University of Arizona, 2004.
- WENGER, T. **Land, Culture, and Sovereignty in the Pueblo Dance Controversy**. *Journal of the Southwest*, Vol. 46, No. 2, pp. 381-412. Tucson: University of Arizona, 2004.
- WILSON, J.P. *The United States Occupation of Santa Fe: my government will correct all this*. In: NOBLE, D.G. **Santa Fe: history of an ancient city**. School for Advanced research Press: Santa Fe, 2008.
- WROBEL, D.; LONG, P. **Seeing and Being Seen: tourism in the American West**. Kansas: University Press, 2001.
- XAVIER, M. O conceito de religiosidade em C. G. Jung. **Revista Psico**. vol. 37, n. 2, pp. 183-189, maio/ago. 2006.
- XAVIER, N.M.P. **A Baiana-de-Acarajé como Símbolo Identitário da Bahia e sua Apropriação Pelo Turismo**. 2007. 202 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Turismo) – Universidade Estadual de Santa Cruz/ Universidade Federal da Bahia, Santa Cruz, 2007.
- YANG e WALL. Disponível em: [http://www.sciencedirect.com/science?\\_ob=ArticleURL&\\_udi=B6V9R-4V11H25-2&\\_user=10&\\_rdoc=1&\\_fmt=&\\_orig=search&\\_sort=d&\\_docanchor=&\\_view=c&\\_searchStrId=1066923469&\\_rerunOrigin=google&\\_acct=C000050221&\\_version=1&\\_urlVersion=0&\\_userid=10&md5=61a6f7814eaab93ea6c71a55028082a2](http://www.sciencedirect.com/science?_ob=ArticleURL&_udi=B6V9R-4V11H25-2&_user=10&_rdoc=1&_fmt=&_orig=search&_sort=d&_docanchor=&_view=c&_searchStrId=1066923469&_rerunOrigin=google&_acct=C000050221&_version=1&_urlVersion=0&_userid=10&md5=61a6f7814eaab93ea6c71a55028082a2). Acesso em 27/10/2009.
- YIN, R.K. **Estudo de Caso**: planejamento e métodos. Trad. Daniel Grassi – 3ª ed. Porto Alegre: Bookman, 2005.
- ZOZOBRA. Site que disponibiliza informações sobre o evento anua. Disponível em: <<http://www.zozobra.com/history.html>> Acesso em 11/01/2011.

## 9 APÊNDICES

## Apêndice 1: Estimativas de público presente nos eventos anuais em Santa Fé

<b>Top Five Events in New Mexico 2008* Place</b>		<b>Attendance</b>
<b>1</b>	<b>Albuquerque International Balloon Fiesta</b>	<b>702,884</b>
<b>2</b>	<b>New Mexico State Fair</b>	<b>602,504</b>
<b>3</b>	<b>Gathering of Nations Pow-Wow</b>	<b>150,000</b>
<b>4</b>	<b>Santa Fe Indian Market</b>	<b>100,000</b>
<b>5</b>	<b>Fiesta de Santa Fe</b>	<b>75,000</b>

Fonte: New Mexico Tourism Department.

Apêndice 2: levantamento preliminar nos *pueblos* indígenas.

Os oito *pueblos* marcados em cinza constituem a instituição: *Eight Northern Indian Pueblos*.

Nome Tradicional	Nome pós colonização	Centro de visitantes	Museus	Galerias de arte e exposições	Quantidade de Artistas citados	Quantidade de celebrações anuais de cunho religioso divulgadas oficialmente
Haak'u (To prepare or plan)	Acoma	1	1	6	18	10
Katyete ou Ko-chits (Stone Kiva)	Cochiti	0	2	2	14	3
Shiewhibak (knife laid on the ground to play Whib)	Isleta	0	0	3	8	5
He-mish (the people)	Jemez	1	1	4	20	
Ka-waikah (lake people)	Laguna	0	0	5	19	10
Nambe (place of bowl-shaped earth)	Nambe	1	0	0	14	4
Pikuri (those who paint)	Picuris	1	1	1	9	8
Po-suwae-geh (water drinking place)	Pojoaque	1	1	5	2	2
T'uf Shur T'ia (Green reed place)	Sandia	0	0	2	0	3
Desconhecido	San Felipe	0	0	2	3	4
Po-who-ge (where the water cuts trough)	San Ildefonso	1	1	6	20	
Ohkay Owingeh (village of the strong people)	San Juan	0 Em planejamento	0	4	2	9
Tamaya	Santa Ana	1	1	3	1	5
Kha-P'o (valley of wild roses) Ka-poo	Santa Clara	0	0	4	22	2

Nome Tradicional	Nome pós colonização	Centro de visitantes	Museus	Galerias de arte e exposições	Quantidade de Artistas citados	Quantidade de celebrações anuais de cunho religioso divulgadas oficialmente
(singing water)						
Desconhecido	Santo Domingo	0	0	4	15	4
Tuah-Tah (our village / ou at red willow canyon mouth)	Taos	0		8	11	10
Te Tsugeh (narrow place of cottonwood trees)	Tesuque	0	0	1	5	4
Tsia	Zia	1	1	1	0	5
She-we-na (the middle place)	Zuni	1	2	3	3	5
Total na região dos 19 pueblos		9	11	64	168	93

Fonte: Gibson (2001). Elaboração Própria.



Apêndice 3: Regras para registro de imagens nos *pueblos* do Novo México.

Nome Tradicional	Nome pós colonização	Permissão de fotografia
Haak'u (To prepare or plan)	Acoma	Permissão de fotografia U\$\$10,00. Filmagem proibida. Fotografia proibida dentro de San Estebasn e do cemitério.
Katyete ou Ko-chits (Stone Kiva)	Cochiti	Fotografia não permitida; Filmagem e gravação não permitidos.
Shiewhibak (knife laid on the ground to play Whib)	Isleta	Permitida somente fotografia da igreja sem permissão especial. Proibida fotografia de qualquer cerimônia religiosa. Filmagem e gravação proibidas.
He-mish (the people)	Jemez	Fotografia proibida na área tradicional do pueblo. Fotos para comercialização somente com permissão especial. Gravação e filmagem proibidas.
Ka-waikah (lake people)	Laguna	Permissão de fotografia gratuita. Proibido fotografar cerimônias em todas as vilas. Gravação e filmagem proibidas.
Nambe (place of bowl-shaped earth)	Nambe	Permissão por dia U\$\$ 10,00, para uso não comercial. Filmagem e possível. Proibido registro de cerimônias.
Pikuri (those who paint)	Picuris	Permissão por dia U\$\$ 5,00. Filmagem e gravação U\$\$ 10,00 por dia. Solicitar informações adicionais sobre registro de cerimônias
Po-suwae-geh (water drinking place)	Pojoaque	Qualquer registro deve ser aprovado pelo conselho tribal. Não permitido registro de danças.
T'uf Shur T'ia (Green reed place)	Sandia	Proibido
Desconhecido	San Felipe	Proibido
Po-who-ge (where the water cuts trough)	San Ildefonso	Permissão de fotografia por dia U\$\$ 10,00. Filmagem e gravação U\$\$ 20,00. Registro de Kivas, cerimônias e cemitério proibido.
Ohkay Owingeh (village of the strong people)	San Juan	Proibido
Tamaya	Santa Ana	Necessária permissão de fotografia. Filmagem e gravação proibidas.
Kha-P'o (valley of wild roses) Ka-poo (singing water)	Santa Clara	Permissão por dia U\$\$ 5,00 fotografia. Filmagem U\$\$ 15,00.
Desconhecido	Santo Domingo	Proibido
Tuah-Tah (our village / ou	Taos	Permissão de Fotografia U\$\$ 10,00. Filmagem U\$\$ 20,00.

Nome Tradicional	Nome pós colonização	Permissão de fotografia
at red willow canyon mouth)		
Te Tsugeh (narrow place of cottonwood trees)	Tesuque	Proibido
Tsia	Zia	Proibido
She-we-na (the middle place)	Zuni	Permissão restrita. U\$\$ 10 para fotografia e U\$\$ 20 vídeo.

Elaboração Própria. Fonte: Gibson (2001)

Apêndice 4: *Consent Letter* utilizado para a pesquisa.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO  
CONSENT FOR PARTICIPATION IN

**“Case Studies of Tourism Development in Territories of High Religious Density”**

My name is Siegrid Guillaumon and I am a Ph.D. Candidate at the Universidade Federal da Bahia, in Salvador, Brazil. I am inviting you to participate in a qualitative study about the development of tourism in relation to culture and its religious dimension. This study is part of my investigations in public policies and institutions for tourism and cultural preservation. I hope to learn more about the experiences of the School of Advanced Research on the Human Experience in preserving the culture of the American Indian communities in New Mexico. You were selected as a possible participant in this study because you are the director of the Indian Arts Research Center. You will be one of the 20 participants in this study.

If you decide to participate, I will conduct an interview regarding the history and goals of the Indian Arts Research Center and your perception about the transformation of the material culture represented at your institution. The interview will last 60 minutes. I will set a few broad guiding questions and may construct new questions to deepen aspects that appear on the information you will be providing. Any information that is obtained in connection with this study and that can be identified with you will remain confidential and will be disclosed only with your permission.

Your participation in this study is completely voluntary and your decision on whether to participate will not affect your future relation with the Universidade Federal da Bahia. You are making the decision to participate or not in this study. Your consent indicates that you have read the information provided above and have decided to participate. Nevertheless, you are free to discontinue your participation at any time.

If you have any questions regarding your rights as a participant in this study, or if you are negatively impacted in any way, you may contact:

Escola de administração da UFBA - EAUFBA  
Núcleo de Pós-Graduação em Administração – NPGA  
Avenida Reitor Miguel Calmon, s/nº, 3º andar  
Vale do Canela - Salvador – BA  
CEP: 40.110-903  
Phone: XXXXXX  
E-mail: [npgadm@ufba.br](mailto:npgadm@ufba.br)  
Home Page: [www.adm.ufba.br](http://www.adm.ufba.br)

If you need to speak with my advisor Dr. Marcus Alban, please call 55-71-9981-5799. If you need to speak with the researcher Siegrid Guillaumon after this study, please feel free to call the following number at any time: XXXXXX, or e-mail: [XXXXXX](mailto:XXXXXX).

Thank you for your time and contributions to my research.

---

Signature

---

date

### Apêndice 5: Exemplo de Roteiro de Entrevista.

#### Roteiro:

- 1) Como são celebrados os ritos religiosos atualmente (calendário, significado, estrutura, para quem?) como estas celebrações vem mudando com o tempo?
- 2) Fale sobre as estratégias turísticas desenvolvidas aqui (Quem? Como? A partir de quais considerações?).
- 3) Qual a importância dos interesses das instituições religiosas para o planejamento do turismo? Como vêm se estabelecendo este diálogo entre as instituições? O que esta instituição religiosa acha da presença de turistas em suas celebrações sagradas?
- 4) Quais as consequências do turismo neste lugar, na sua opinião?
- 5) Qual a relação do turismo com esta religião? (pontos positivos e negativos, consequências)
- 6) Sobre a cultura, o que vêm mudando nos últimos tempos? Qual o papel do turismo nisso?
- 7) Como esta instituição religiosa entende que deve participar no planejamento do turismo? / Qual a importância que as instituições religiosas vêm tendo no planejamento do turismo? Quais mecanismos vêm sendo adotados para garantir a presença dos interesses das diversas instituições neste planejamento, e como foram criados?
- 8) Qual é o sentido que a venda da arte faz para este grupo social, aproveitando os mercados / fluxos turísticos criados nas últimas décadas?
- 9) Como funciona a visitação neste santuário / prédio público / pueblo / espaço sagrado?

#### Exemplo de adaptação do roteiro - roteiro de perguntas adaptado para a entrevista 4:

- 1) Por que existe um Cultural Center neste Pueblo? Conte um pouco da história do Sky City Cultural Center.
- 2) O que mudou no **turismo no pueblo** nos últimos anos, e como isto incorreu em mudanças para o Sky City Cultural Center?
- 3) O que mudou na **cultura** em Acoma Pueblo nos últimos anos, e como isto incorreu em mudanças para o Sky City Cultural Center?
- 4) Como o Sky City Cultural Center se insere no planejamento de turismo do Estado NM?

#### Perguntas negociadas com o entrevistado por e-mail em 10/05/2010:

- 1) Why does the Acoma Pueblo have a Cultural Center? Tell me the history of the Sky City Cultural Center.
- 2) What changes happened regarding the tourism practices in the last years, and how did this changes suggest changes to the Sky City Cultural Center goals?
- 3) How does the Sky City Cultural Center participate in the planning process for the tourism development in New Mexico?

## **10 ANEXOS**

Anexo 1: Objetivos do New Mexico Tourism Department.

**Goal One: Work in partnership with the New Mexico Tourism Industry.**

**Objective One:** Continue to improve communication between NMTD and the NM Tourism Industry.

- Assign NMTD program managers to each sector of tourism (i.e. hotel, restaurant, ski, spa, golf) and have them become active members of industry sector organizations.
- Develop bimonthly report for print and e-mail distribution to the industry and the market.
- Disseminate tourism information and research at NMTD program meetings, workshops and through program networks.
- Provide regular releases to the industry on advertising opportunities, ad campaigns and research.
- Increase awareness of the NMTD regional program to industry partners and local communities in order to encourage greater participation.
- Determine feasibility of an on-line application process for the cooperative advertising program.
- Increase trade show and media participation opportunities for industry partners

**Objective Two:** Directly involve the industry in NMTD performance evaluation and research efforts.

- Work with industry partners to review current and potential performance measures.
- Develop consensus, understanding and acceptance of reports within industry. Identify benchmarks of quantifiable data that can be used and applied throughout the industry.
- Create new tourism index for standardization of information.
- Post performance measures and research data on website with password access for industry partners.

**Goal Two: Be accountable and responsible to the Executive, Legislature and the citizens of New Mexico by growing the tourism industry and increasing its revenues.**

**Objective One:** Create a lasting image and brand for New Mexico.

- Work with other promotional state agencies to create a New Mexico “branding” campaign.
- Consolidate advertising and promotional efforts into one advertising agency

**Objective Two:** Increase allocation of budget and staff toward drive markets, with additional emphasis on in-state.

- Use more television advertising in key markets.
- Increase the number of “piggy-back” advertising opportunities.
- Allocate points for addressing NMTD target markets in cooperative marketing grant process.

- Educate New Mexico school children about the state's travel assets by integrating tourism information into various age-specific promotional materials for students K-12.
- Define and allocate resources to an in-state marketing program, including "Road Trip" itineraries and promotion of the scenic byways.
- Use regional program to conduct asset inventories that can be integrated into "target market" marketing efforts.
- Reinstate the tourism awareness program to educate NM citizens of the importance of the tourism industry in the state's economy.
- Increase in-state media such as presence on morning news shows, possible lifestyle shows and feature segments on tourism to encourage New Mexicans to vacation at home.
- Ask New Mexico Magazine readers about their favorite in-state trips and develop feature articles or other promotional materials about them.
- Increase the use of New Mexico Magazine as a marketing tool in target markets by using research for editorial decisions, increasing distribution for target drive markets and expanding subscriptions in hotels and other businesses.
- Increase subscriptions of New Mexico Magazine through reduced prices for state employees, advertising on mobile VICs, promotion at trade shows, and through magazine employee involvement in the regional program.
- Identify new outlets to distribute vacation guides.

**Objective Three:** Increase allocation of NMTD budget and staff toward PR to recapture New Mexico's "buzz factor."

- Oversee contracting for a PR firm.
- Use more PR and concentrated multi-media blitzes in major markets where traditional advertising is cost-prohibitive, such as Dallas, Phoenix and Southern California.
- Utilize active internal PR and Media Relations in target markets.
- Explore allowing PR as an eligible cost for cooperative marketing.
- Explore statewide cultural marketing umbrella.
- Explore development of a "New Mexico Store" to create retail centers for New Mexico merchandise, logowear, DVDs, CDs, and other merchandise.
- Expand the use of Mobile VICs at major events in key markets.
- As part of multi-media campaigns, send e-mail blasts from key markets where NM has a physical presence.
- Increase e-mail blasts and press releases to national media outlets.
- Influence editorial on radio, web and print, using advertising and PR dollars when necessary.
- Develop a quarterly news release for local media highlighting major points including statistics.
- Print and ship New Mexico video to target markets, buying airtime when necessary.
- Grow the video services program by moving to high-definition video and possibly adding more staff.
- Collaborate with regions on familiarization tours for key markets.
- Update "What's New" every six months, detailing upcoming events and promotions in New Mexico for travel agents, tour operators, travel writers, and other interested parties.

**Objective Four:** Increase New Mexico's exposure through film.

- Work with the Governor’s Council on Film and Media Industries, New Mexico Film Office and the private sector to communicate the state’s assets and incentives to film companies through direct mail, PR, familiarization tours and location assistance.
  - Support New Mexico TV programs such as *Over New Mexico*.
  - Push for new film incentives that require “Filmed in New Mexico” to be shown at the beginning, rather than the end, of a film.
  - Buy editorial for New Mexico on DVDs of movies shot in New Mexico.
  - Develop Electronic Press Kit (EPK) collateral about what is shot in New Mexico
  - Continue developing video library.
  - Screen video library compilation in VICs and Mobile VICs.
- Disseminate information on New Mexico film assets and incentives through NMTD programs and networks, including VICs.

**Objective Five:** Continue to expand and improve NMTD’s website and internet marketing efforts.

- Develop more links to industry and community sites.
- Improve internal links with NMTD programs.
- Explore reciprocal internet advertising and links.
- Create more destination information and itineraries.
- Explore DVD and CD ROM offers.
- Develop on-line marketing and an on-line New Mexico Store.
- Ensure website user-friendliness by having regular meetings with all program managers and having a third-party navigate the site.
- Promote the website by listing it on NM license plates and on the NMTD logo.

**Objective Six:** Refine and better communicate NMTD performance measures and research data.

- Develop “road-show” presentation of research information.
- Assign Communications Director as point person for all performance measure and research data.
- Continually update and assess research about in-state, drive, fly, and international markets to better inform NMTD, region and industry marketing efforts.
- Track results of NMTD programs, such as video airings, familiarization tours, media coverage and cooperative grant promotion evaluations, and integrate them into NMTD research efforts.
- Continually identify new areas and methods for research, such as exit interviews with plane and car rental shuttle passengers.
- Improve tracking at VICs with methods such as integrating zip code software with sign-in sheets.

**Goal Three: Play an active role in enhancing the visitor experience.**

**Objective One:** Provide tourist information and assistance.



- Develop a New Mexico ambassador program (approximately 100 ambassadors, about 16 per region) to provide visitor information at major events, airport information desks and VICs, and accompany staff to trade shows.
- Use technology, such as new wireless hotspots, to expand and improve VIC programs and services.
- Integrate major attractions, like IMAX screens, into new VICs at Glenrio and Gallup. Such attractions should be part of the new VIC master plan. VICs which are recognized as national models and which incorporate such attractions should be visited by appropriate NMTD personnel.
- Improve merchandising in VICs statewide by selling CDs, DVDs and books published by New Mexico Magazine, and work to have retail sales allowed in interstate centers.

**Objective Two:** Advocate for the protection of our state's resources.

- Increase effectiveness of the NM Clean and Beautiful Program by securing additional funding, bringing tourism industry partners onto the Board, creating more partnerships with other NMTD programs, and considering ways to improve ad campaign effectiveness.

Forward and support state legislation that protects and enhances New Mexico's natural and other resources.

Anexo 2: sugestões de estratégias turísticas para o NM elaboradas pelo Departamento de Turismo do Novo México.

We offer the following recommendations to take advantage of opportunities and address gaps and needs.

1. Continue to promote the drive market. We can grow in-state tourism and visitation from our immediate neighbors, e.g. West Texas and Colorado Springs.
2. Target markets in which there has already been a major investment in advertising, e.g. Austin, Dallas, Denver, Colorado Springs, West Texas, and Houston.
3. Focus on niche markets where New Mexico is strong, e.g. culinary tourism. This will help New Mexico stand out amidst all of the messages bombarding visitors. In developing the New Mexico brand, our unique qualities should be emphasized.
4. Partner with casinos to attract visitors. Gaming is gaining market share among New Mexico visitors and has become an important activity. And a recent survey by TNS indicated that gaming and lodging are the two places visitors are least like to cut back on expenditures due to high gas prices.
5. Get the word out, especially via the website, about those locales that have good snow conditions.
6. Encourage short-term —flashl sales of extra room capacity.
7. Promote space tourism and film tourism, where New Mexico has something unique to sell. Product development is needed in these areas, e.g. maps that show where films have been made and where movie stars live.
8. Promote the opportunity to relax in New Mexico, especially to the boomer market that is trying to de-stress in its limited free time. We have a lot of wonderful spas and need to get their story out. Golf will also appeal to some of this segment; our golf courses are not recognized outside the state for the quality and bargain that they represent.
9. Communities dependent on national parks (especially Carlsbad and Alamogordo) may be able to capitalize on recent increased interest in national park visitation due to cutbacks on trip spending.
10. Given the expected lack of seats on airplanes, it is important for New Mexico to attract new carriers and open up new routes. Santa Fe recently added direct service to Dallas and Los Angeles on American Eagle. American Eagle also opened service between Los Angeles and Roswell on August 25<sup>th</sup>, with four direct flights a week. Destinations should help market these new opportunities. Unfortunately, the AeroMexico service between Albuquerque and Chihuahua City has been terminated due to low usage.

Anexo 3: *Etiquette* definida pelos *pueblos* para visitação de seus territórios.

**Regras gerais:**

não se deve entrar em residências sem permissão, a não ser que a casa seja identificada como galeria de arte ou estúdio de arte;  
 nunca entrar em um *Kiva*, lugar sagrado, aberto unicamente para residentes indígenas;  
 não entrar em cemitérios; permanecer na área central da vila. Muitas áreas no entorno são consideradas sagradas e não devem ser perturbadas;  
 não escalar estruturas;  
 observar as restrições de trânsito à pé, e as barreiras físicas que delimitam o espaço para visitação;  
 no caso de *pueblos* fechados para visitação, as estradas podem estar bloqueadas. Não insistir para entrar nas reservas nestes períodos;  
 não remover qualquer artefato ou cerâmica encontrado nos *pueblos*;  
 álcool, drogas e armas são proibidas nas reservas;  
 não levar animais de estimação;  
 dirigir lentamente;  
 não deixar lixo.

**Regras para observação de cerimoniais - as danças cerimoniais são atos sagrados, e não uma forma de entretenimento:**

não aplaudir após a apresentação de danças, e nem jogar dinheiro. A apreciação é melhor demonstrada através do silêncio;  
 não distrair os dançarinos acenando, falando, ou chamando a atenção para si mesmo;  
 não tocar os dançarinos ou tentar falar com eles;  
 não perguntar sobre o significado das danças para os indígenas;  
 manter as crianças em silêncio e sob controle;  
 não sentar nas cadeiras colocadas em torno da área de dança - elas são reservadas para residentes;  
 caso observe algumas pessoas observando as cerimônia do telhado das casas, saiba que elas foram convidadas para estar lá – não tente escalar as casas;  
 não obstrua a visão das pessoas à sua volta;  
 caso seja convidado para partilhar refeições nas casas, é de bom tom aceitar, mas lembre-se que outras pessoas podem estar esperando para partilhar da alimentação também, e a família pode ter outros convidados, então, não demore nem exagere.

Anexo 4: Mapa detalhado da região sob estudo.

Fonte: www.googlemaps.com.

Território Tribal de Kewa Pueblo

Santuário de Chimayó

Santa Fé

340



Território Tribal de Acoma Pueblo

## Anexo 5: Site oficial de turismo em Santa Fé.

Fonte: www.santafe.org

Santa Fe Convention and Visitors Bureau: Visiting Santa Fe/Indian Pueblos - Windows Internet Explorer

http://santafe.org/Visiting\_Santa\_Fe/Indian\_Pueblos/index.html

Norton

Entrada - Yahoo! Mail

Santa Fe Convention a... x

SantaFeInformation.com - ...

INDIAN PUEBLOS DINING ART ACCOMMODATIONS THINGS TO DO SHOPPING WEDDINGS PLAN YOUR TRIP

Eight Northern Indian Pueblos

Other New Mexico Pueblos

Tribes and Nations

History

Etiquette

YOU ARE HERE: Home > Visiting Santa Fe > Indian Pueblos

**Indian Pueblos**

American Indians inhabited New Mexico long before Spanish contact in the 1500s, and their timeless cultures, traditions, arts and beliefs continue to enrich the state today.

LOCAL SPONSORS

There are 19 pueblos located around the state, including the Eight Northern Indian Pueblos north of Santa Fe. In addition three other Native American groups reside in New Mexico.

With our Indian Pueblo guide, you'll learn about Native America's heritage as well as contemporary cultures in New Mexico. Plan your visit with information about each pueblo, nation and tribe, as well as annual events, directions and contact info.

Read about each of the [Eight Northern Pueblos](#) listed below:

[Nambe Pueblo](#)

[Ohkay Owingeh](#)

[Picuris Pueblo](#)

[Pojoaque Pueblo](#)

[San Ildefonso Pueblo](#)

[Santa Clara Pueblo](#)

[Tapeo Pueblo](#)

[Tesuque Pueblo](#)

Other New Mexico Pueblos

Tribes & Nations

Etiquette for visiting the Indian Pueblos

Travel Planner

create account login

What's Happening

calendar annual events

Santa Fe Seasons

fall spring summer winter

Getting To and Around

international visitors

Day Trips & Tours

Indian Pueblos

Specials

Email to a Friend

Share This Page

QUICK LINKS

ABOUT SANTA FE

INDIAN PUEBLOS

SHOP SANTA FE

SANTA FE RECIPES

GAY AND LESBIAN TRAVEL

SANTA FE SPAS

GOLF COURSES

OUTDOOR ACTIVITIES

FILMS IN NEW MEXICO

REAL ESTATE & RELOCATION

REGIONAL INFORMATION

CONVENTION CENTER

CITY GOVERNMENT

NEW MEXICO STATE CAPITOL

GOSSIP URL

Internet | Modo Protegido: Ativado

100%

Santa Fe Conventio... santa fe TESE 6 ESCOPO 10 q...

PT < 16:36

Santa Fe Convention and Visitors Bureau: What's Happening - Windows Internet Explorer

http://santafe.org/What\_s\_Happening/

Norton

Entrada - Yahoo! Mail

Santa Fe Convention a... x

SantaFeInformation.com - ...

Leo Kottke with Willy Porter

James A. Little Theater

On the campus of the New Mexico School for the Deaf

1060 Cerrillos Rd.

(505) 988-1234

View Map

WHEN: 7:30 p.m. Saturday, January 16

Acclaimed acoustic guitarist Leo Kottke, whose innovative picking style has impressed fans for years, takes the stage in Santa Fe. With special guest appearance by singer-songwriter Willy Porter.

Winter Pueblo Feast Days and Dances

Winter Pueblo feast days and dances held Indian pueblos surrounding Santa Fe are open to visitors. These tribal ceremonies are sacred events and you should observe all rules and regulations when you are a visitor to a pueblo. Because schedules often change, it's best to check with each pueblo before attending these events. Visit our [Indian Pueblos](#) section for pueblo phone numbers and more information about visiting the pueblos.

Jan. 23

Annual feast day, San Ildefonso Pueblo

Corcoran Gallery of Art

© 2005 Gehry Partners, LLP

Museums in the 21st Century: Concepts, Projects, Buildings

New Mexico Museum of Art

407 W. Palace Ave.

(505) 476-5072

View Map

WHEN: Opening reception 5:30-7:30 p.m. Friday, January 29. Through April 18, 2010

This international touring exhibit, created by the Art Centre Basel, explores more than a dozen museum building projects from around the world to demonstrate how changing visions of museums in the 21st century have transformed architecture.

Travel Planner

create account login

What's Happening

calendar annual events

Santa Fe Seasons

fall spring summer winter

Getting To and Around

international visitors

Day Trips & Tours

Indian Pueblos

Specials

Email to a Friend

Share This Page

QUICK LINKS

ABOUT SANTA FE

INDIAN PUEBLOS

SHOP SANTA FE

SANTA FE RECIPES

GAY AND LESBIAN TRAVEL

SANTA FE SPAS

GOLF COURSES

OUTDOOR ACTIVITIES

FILMS IN NEW MEXICO

REAL ESTATE & RELOCATION

REGIONAL INFORMATION

CONVENTION CENTER

CITY GOVERNMENT

NEW MEXICO STATE CAPITOL

GOSSIP URL

Internet | Modo Protegido: Ativado

100%

Santa Fe Conventio... santa fe TESE 6 ESCOPO 10 q...

PT < 17:09

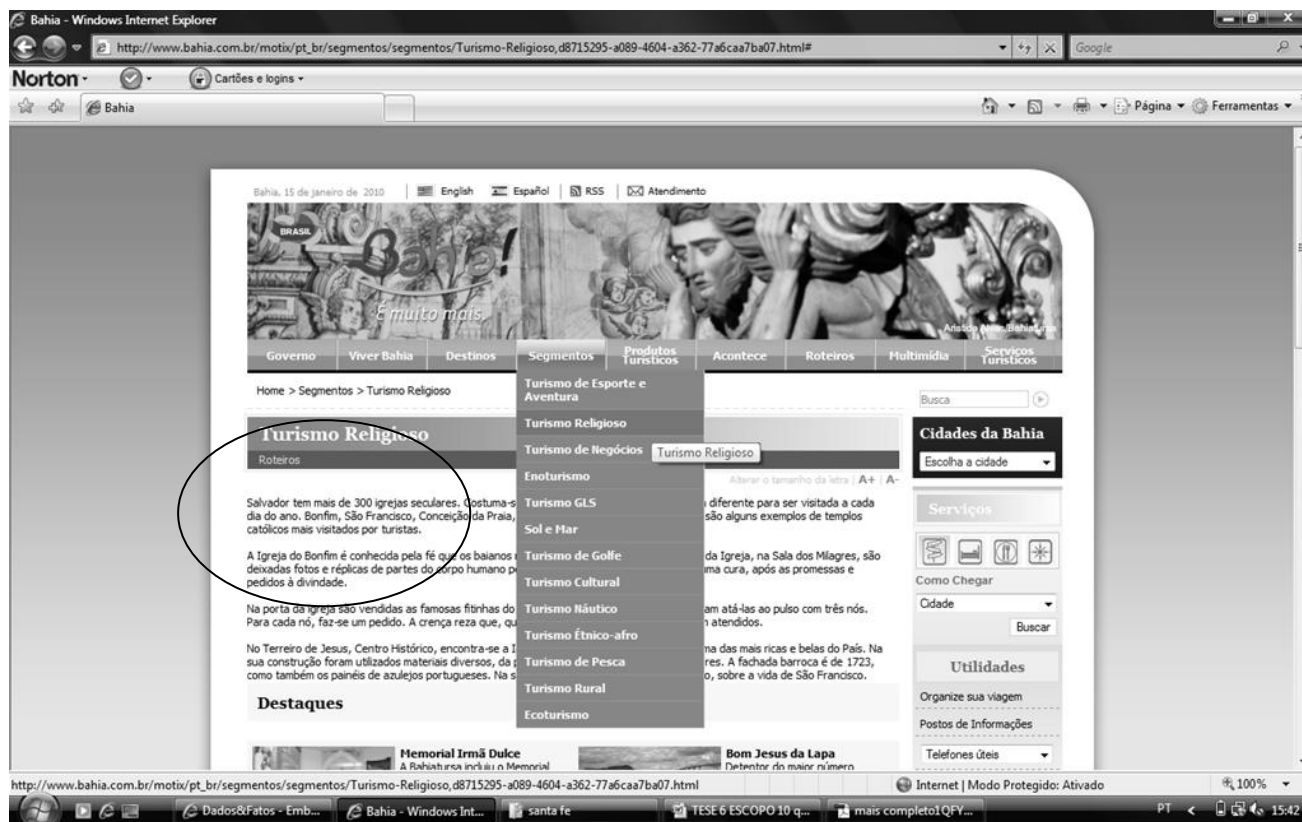


Anexo 6: Elementos da religiosidade no território baiano. Embora haja vários elementos que ilustram a religiosidade do território, o turista que visita o *site* não tem informações que permitam compreender seus significados.



Fonte: [www.saltur.salvador.ba.gov.br](http://www.saltur.salvador.ba.gov.br)

Anexo 7: Texto institucional associando turismo religioso ao patrimônio histórico da religião católica na Bahia. Não há qualquer referência às religiões de matriz africana ou indígena na Bahia.



Transcrição do Texto disponibilizado no site sobre turismo religioso na Bahia, conforme imagem acima:

“Salvador tem mais de 300 igrejas seculares. Costuma-se dizer na cidade que existe uma igreja diferente para ser visitada a cada dia do ano. Bonfim, São Francisco, Conceição da Praia, Rosário dos Pretos e Catedral Basílica são alguns exemplos de templos católicos mais visitados por turistas. A Igreja do Bonfim é conhecida pela fé que os baianos nutrem pelo Senhor do Bonfim. Dentro da Igreja, na Sala dos Milagres, são deixadas fotos e réplicas de partes do corpo humano pelos devotos, em agradecimento a alguma cura, após as promessas e pedidos à divindade. Na porta da igreja são vendidas as famosas fitinhas do Senhor do Bonfim. Os devotos costumam atá-las ao pulso com três nós. Para cada nó, faz-se um pedido. A crença reza que, quando a fita se rompe, os pedidos foram atendidos. No Terreiro de Jesus, Centro Histórico, encontra-se a Igreja de São Francisco, considerada uma das mais ricas e belas do País. Na sua construção foram utilizados materiais diversos, da pedra lioz ao ouro, para revestir interiores. A fachada barroca é de 1723, como também os painéis de azulejos portugueses. Na sacristia estão reunidos 18 painéis à óleo, sobre a vida de São Francisco.”

## Anexo 8: dados sobre o Novo México.

People QuickFacts	Santa Fe	New Mexico
Population, 2003 estimate	66,476	1,874,614
Population, percent change, April 1, 2000 to July 1, 2003	6.8%	3.1%
Population, 2000	62,203	1,819,046
Population, percent change, 1990 to 2000	8.0%	20.1%
Persons under 5 years old, percent, 2000	5.4%	7.2%
Persons under 18 years old, percent, 2000	20.3%	28.0%
Persons 65 years old and over, percent, 2000	13.9%	11.7%
Female persons, percent, 2000	52.2%	50.8%
White persons, percent, 2000 (a)	76.3%	66.8%
Black or African American persons, percent, 2000 (a)	0.7%	1.9%
American Indian and Alaska Native persons, percent, 2000 (a)	2.2%	9.5%
Asian persons, percent, 2000 (a)	1.3%	1.1%
Native Hawaiian and Other Pacific Islander, percent, 2000 (a)	0.1%	0.1%
Persons reporting some other race, percent, 2000 (a)	15.3%	17.0%
Persons reporting two or more races, percent, 2000	4.2%	3.6%
Persons of Hispanic or Latino origin, percent, 2000 (b)	47.8%	42.1%
Living in same house in 1995 and 2000', pct age 5+, 2000	47.7%	54.4%
Foreign born persons, percent, 2000	11.6%	8.2%
Language other than English spoken at home, pct age 5+, 2000	36.6%	36.5%
High school graduates, percent of persons age 25+, 2000	84.6%	78.9%
Bachelor's degree or higher, pct of persons age 25+, 2000	40.0%	23.5%
Mean travel time to work (minutes), workers age 16+, 2000	17.5	21.9
Housing units, 2000	30,533	780,579
Homeownership rate, 2000	58.2%	70.0%
Median value of owner-occupied housing units, 2000	\$182,800	\$108,100



Households, 2000	27,569	677,971
Persons per household, 2000	2.2	2.63
Median household income, 1999	\$40,392	\$34,133
Per capita money income, 1999	\$25,454	\$17,261
Persons below poverty, percent, 1999	12.3%	18.4%
Business QuickFacts		
	Santa Fe	New Mexico
Manufacturers shipments, 1997 (\$1000)	95,231	17,906,091
Wholesale trade sales, 1997 (\$1000)	319,691	7,397,572
Retail sales, 1997 (\$1000)	1,368,273	14,984,454
Retail sales per capita, 1997	\$20,042	\$8,697
Accommodation and foodservices sales, 1997 (\$1000)	288,942	2,146,558
Total number of firms, 1997	13,267	131,685
Minority-owned firms, percent of total, 1997	25.5%	28.5%
Women-owned firms, percent of total, 1997	35.3%	29.4%
Geography QuickFacts		
	Santa Fe	New Mexico
Land area, 2000 (square miles)	37	121,356
Persons per square mile, 2000	1,666.1	15
FIPS Code	70500	35
Counties	Santa Fe County	
(a) Includes persons reporting only one race.		
(b) Hispanics may be of any race, so also are included in applicable race categories.		
FN: Footnote on this item for this area in place of data		
NA: Not available		
D: Suppressed to avoid disclosure of confidential information		
X: Not applicable		
S: Suppressed; does not meet publication standards		
Z: Value greater than zero but less than half unit of measure shown		
F: Fewer than 100 firms		
Source: US Census Bureau State & County QuickFacts		

Fonte: <http://www.thesantafesite.com/census.htm> - acesso em 10/05/2010.

## Anexo 9: Breve história de Santa Fé:

### A BRIEF HISTORY

10,000 B.C.: Nomadic Paleo-Indians begin to move into the region making regular stops in the Santa Fe area.

400 A.D.: Agriculture is introduced, supplementing hunting and gathering.

1000–1400: Agriculture takes hold and several permanent pueblos are built.

1400–1600: Some 5,000 people live in pueblos within Santa Fe's current city limits.

1540: Francisco Vasquez de Coronado leads a Spanish expedition across what is now New Mexico, in search of the fabled, gold-rich Seven Cities of Cibola.

1598: Conquistador Don Juan de Onate establishes the first Spanish settlement in Northern New Mexico, at San Juan (Ohkay Owingeh) Pueblo, and becomes the first colonial governor of New Spain's province of Nuevo Mexico.

1609–1610: With the official name of La Villa Real de la Santa Fe de San Francisco de Asis, Santa Fe is established as the capital of Nuevo Mexico. Although this was previously credited to Nuevo Mexico's third governor, Don Pedro de Peralta, new evidence points to its second governor, Juan Martinez de Montoya, as the city's true founder.

1680: Ohkay Owingeh medicine man Pope leads the Pueblo Revolt, expelling the Spanish from Nuevo Mexico in the only successful indigenous rebellion in the history of North America.

1692: Don Diego de Vargas leads a bloodless reconquest of Nuevo Mexico.

1700–1750: Residents of Santa Fe erect adobe buildings with large portales opening onto the Plaza, and construct the first homes along Canyon Road.

1821: Mexico wins independence from Spain. In the same year, the Santa Fe Trail opens, stretching from the Missouri River to Santa Fe.

1824: Under Mexico's new constitution, the former Spanish province becomes the Territory of Nuevo Mexico, with Santa Fe still its capital.

1846: The Mexican-American War begins; the U.S. claims possession of New Mexico.

1848: In the Treaty of Guadalupe Hidalgo, Mexico cedes to the U.S. nearly all of present-day California, Nevada, Utah, Arizona, Colorado, and New Mexico.

1869–1887: Bishop Jean-Baptiste Lamy oversees construction of the Cathedral Basilica of St. Francis of Assisi, commonly known as St. Francis Cathedral.

1878: The Atchison, Topeka & Santa Fe Railroad brings rail travel to New Mexico, but never actually arrives in Santa Fe, instead bypassing the town about 17 miles to the south, in Lamy.

1912: Congress admits New Mexico to the Union as its 47th state.

1943: Santa Fe's secret field office is the gateway for scientists, such as world-famous physicists Richard Feynman and Neils Bohr, heading to an equally secret facility in nearby Los Alamos for the Manhattan Project, to build the first atomic bomb.

1957: Santa Fe passes the Historic Styles Ordinance, protecting the traditional appearance of its oldest neighborhoods. That same summer, conductor John Crosby founds the Santa Fe Opera.

1962: The city designates Canyon Road as a "Residential Arts & Crafts Zone."

2009: The New Mexico History Museum, just off the Santa Fe Plaza, opens its doors to the public.

## Anexo 10: Typical Eighteenth-Century Casta List.

*Non-Castas*

1. Español
2. Criollo
3. Other Europeans

*Castas*

1. Español x India = mestizo<sup>1</sup>
2. Español x mestiza = castizo<sup>1</sup>
3. Español x castiza = torna a español
4. Español x negra = mulato<sup>1</sup>
5. Español x mulata = morisco
6. Morisco x español = tornatrás
7. Albino x española = tornatrás
8. Mulato x india = calpamulato
9. Negro x india = lobo<sup>1</sup>
10. Lobo x India = cambijo
11. Calpamulato x India = jivaro
12. Indio x cambija = sambahigo
13. Mulato x mestiza = cuarterón
14. Cuarterón x mestiza = coyote<sup>1</sup>
15. Coyote x morisca = albarazado
16. Albarazado x saltatrás = tente en el aire
17. Mestizo x India = chollo
18. Indio x mulata = chino<sup>1</sup>
19. Español x china = cuarterón de china
20. Negro x India = sambo de indio
21. Negro x mulata = genízero<sup>2</sup>
22. Cambijo x china = genízero<sup>2</sup>

\* Pedro Alonzo O'Crouley, *A Description of the Kingdom of New Spain, 1774*, translated by Sean Galvin. (San Francisco: John Howell 1972), 19.

1. These castas are mentioned in the documents pertaining to New Mexico. In New Mexico, *mestizo* or *español x India* = *coyote*
2. In New Mexico, as explained in the text, the term was used differently.

Anexo 11: dados sobre o município de Chimayó e comparação com dados do Estado do Novo México.


### Rio Arriba County

Population in July 2007: 2,890.

Males: 1,447  (50.1%)

Females: 1,443  (49.9%)

Median resident age:  36.2 years

New Mexico median age:  34.6 years

Zip codes: 87522.

Estimated median household income in 2008: \$39,591 (it was \$31,474 in 2000)

Chimayo:  \$39,591

New Mexico:  \$43,508

Estimated per capita income in 2008: \$22,517

### Chimayo CDP income, earnings, and wages data

Estimated median house or condo value in 2008: \$159,351 (it was \$92,500 in 2000)

Chimayo:  \$159,351

New Mexico:  \$165,100

Mean prices in 2008: All housing units: \$217,472; Detached houses: \$236,043; Townhouses or other attached units: \$882,262; Mobile homes: \$79,754

Disponível em: <http://www.city-data.com/city/Chimayo-New-Mexico.html>, acesso em 18/10/2010.

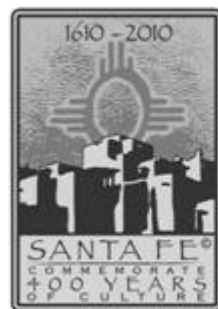
## Anexo 12: Dados estatísticos dos Estados Unidos para comparação.

On January 1, 2005, the projected U.S. population was 295,160,302.

The median age of the U.S. population continued to rise, from 35.3 years on April 1, 2000, to 35.9 years on July 1, 2003. The nation's Hispanic and Asian populations continue to grow at much faster rates than the population as a whole. The population of Hispanics reached 39.9 million on July 1, 2003, accounting for about one-half of the 9.4 million residents added to the nation's population since Census 2000. In 2000, 50.9 percent of the US population was female, and 49.1 percent was male. That's 143 million females and 138 million males, or about 96 men for every 100 women. Real median household income remained unchanged between 2002 and 2003 at a level of \$43,318, following two consecutive years of decline. Black households had the lowest median income. Their 2003 median money income was about \$30,000. The official poverty rate in 2003 was 12.5 percent, up from 12.1 percent in 2002. In 2003, 35.9 million people were in poverty, up 1.3 million from 2002. From 2000 both the poverty number and rate have risen for three consecutive years, from 31.6 million and 11.3 percent in 2000, to 35.9 million and 12.5 percent. Of the 100 fastest-growing counties, 60 were located in the South, 20 in the West, 18 in the Midwest and two in the Northeast. With an overall 20 percent growth rate, the West grew more rapidly than any other region. The South was the second fastest growing region, increasing 17 percent. The Midwest and the Northeast grew almost 8 percent and 6 percent, respectively.

The 76.6 million students in 2000 included 5.0 million enrolled in nursery school, 4.2 million in kindergarten, 33.7 million in elementary school, 16.4 million in high school, 14.4 million in college and 3.1 million in graduate school. In April 2000, 5.2 million first-through-twelfth graders attended private schools, or 10.4 percent of students in those grades. Among the 128.3 million workers in the United States in 2000, 76 percent drove alone to work. In addition, 12 percent carpooled, 4.7 percent used public transportation, 3.3 percent worked at home, 2.9 percent walked to work, and 1.2 percent used other means (including motorcycle or bicycle). In 2000, there were 208.1 million civilians 18 years old and older. Almost 26.4 million of these people, or 12.7 percent, were veterans. In 1980, 28.5 million veterans lived in the United States, but the number declined to 27.5 million in 1990. Overall, the population under 18 grew by 13 percent, from 63.6 million in 1990 to 72.1 million in 2000. Children under 18 represented 26 percent of the population in households in 2000. Ninety percent (64.7 million) of children in the United States were sons or daughters of the householder in 2000. Among children, 59.8 million (83 percent) were biological sons and daughters of the householder, 3.3 million were stepchildren, and 1.6 million were adopted children. There were 49.7 million people with some type of long-lasting condition or disability living in the United States in 2000. This represented 19.3 percent of the 257.2 million civilians aged 5 and over who were not living in prisons, nursing homes, and other institutions, or nearly one person in five.

Anexo 13: exemplo de reconhecimento da múltipla formação social do Novo México.



*Santa Fe*  
**400<sup>TH</sup>**  
 ANNIVERSARY  
[www.SantaFe400th.com](http://www.SantaFe400th.com)

## Santa Fe 400th Anniversary Newsletter

### Territorial Commemorative Plaque



Please join The Board of Directors of the Santa Fe 400th Anniversary and Mayor David Coss and the Santa Fe City Council for the ceremony to unveil the Santa Fe 400th Anniversary Territorial Commemorative Plaque.

**March 12, 2011, Santa Fe Plaza, 12:00 p.m.  
 Territorial Plaque Unveiling Festivities**

**Beginning with entertainment by country band, Back of Beyond**

The Territorial Plaque is the 2nd plaque in a series of 4 plaques being unveiled on the Santa Fe Plaza. Each plaque reflects the heritage, history, traditions, and culture that Santa continues to exemplify. The Native American Plaque was the first plaque to be unveiled on February, 26, 2011. The Mexican Plaque and the Spanish Plaque dedications will follow on March 25th and 26th respectively.

Today's Santa Fe is reflected by the Territorial period, 1848 to present. Many events took place during this period and one of the most influential was that New Mexico came under the flag of the Union of the United States. In 1912, by Act of Congress, New Mexico became the 47th U.S. State.

All of the plaques are sponsored by local businesses. The Territorial Plaque is sponsored by Chalmers Capitol Ford Lincoln.

**SAVE THE DATES FOR THE SANTA FE 400TH ANNIVERSARY CLOSING EVENTS**

Santa Fe's 400th Anniversary will be ending with 3 exciting events on one exciting weekend!

**Friday, March 25th, beginning at 12:00 p.m.  
 Mexican Plaque Unveiling on the Santa Fe Plaza, where the**



Territorial Plaque  
 Dedication  
 Sponsors

Mexican Ambassador to the U.S., Arturo Sarukhán will be in attendance.

**Saturday, March 26th, beginning at 12:00 p.m.**  
Spanish Plaque Unveiling on the Santa Fe Plaza, where Ambassador Miguel Ángel Fernández de Mazarambroz, Consul General of Spain will be in attendance.

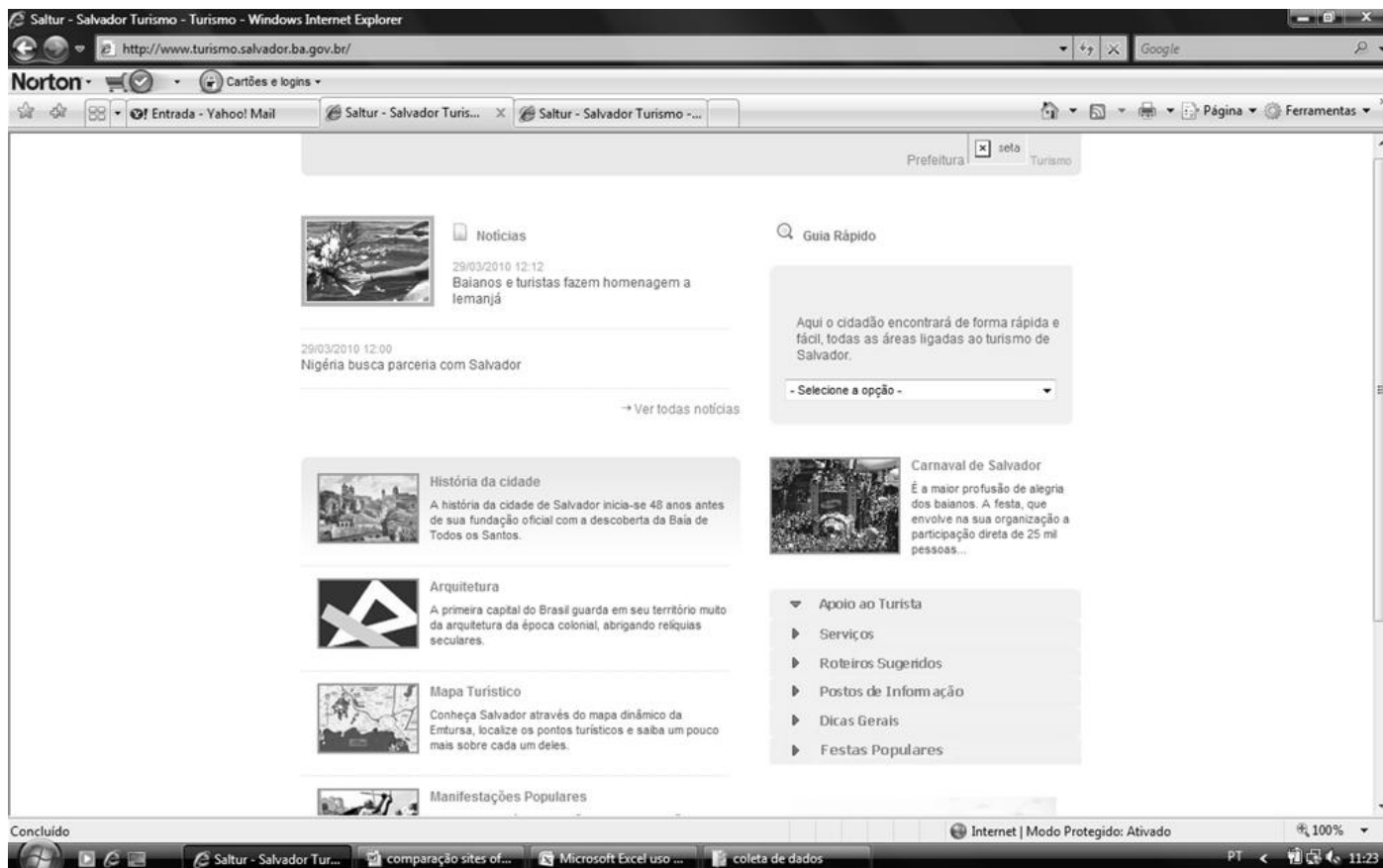
**Sunday, March 27th, beginning at 12:00 p.m**  
Closing Ceremonies at the Santa Fe Convention Center will feature free entertainment for the entire family, free frito pies and lemonade, and a lot more!

**Make sure to reserve these dates on your calendar!**

Sincerely,  
Maurice Bonal,  
President / Chairman  
Santa Fe 400th Anniversary Committee

## Anexo 14: Registro das informações do site oficial de Turismo de Salvador.

Fonte: <[www.emtursa.ba.gov.br](http://www.emtursa.ba.gov.br)>. / [www.turismo.salvador.ba.gov.br](http://www.turismo.salvador.ba.gov.br)



Conteúdo: Roteiros Sugeridos

O Centro Histórico de Salvador abrange o núcleo primitivo da cidade colonial e sua expansão geográfica até o final do século XVIII. Da Praça Municipal – aberta em meio à densa mata tropical pelo primeiro Governador-Geral Tomé de Souza, em 1549 – ao Largo de Santo Antônio Além do Carmo, campo de batalha onde se enfrentam soldados brasileiros e holandeses da Companhia das Índias Ocidentais em 1683, monumento da arquitetura civil, religiosa e militar compõe em cenário dos séculos.

Das Portas de Santa Luzia, que guardavam o limite sul da antiga cidade murada de taipa, até as grossas paredes do Forte de Santo Antônio Além do Carmo, vigilante contra invasores do lado norte, o Centro Histórico de Salvador, dividi-se em três áreas que podem ser conhecidas de uma só vez: da Praça Municipal ao Largo de São Francisco, o Pelourinho e do Largo do Carmo ao Largo de São Francisco. Vários prédios em ruínas do Centro Histórico passaram a ser recuperados, isoladamente, nos últimos 30 anos; porém, a partir de 1991, este trabalho teve um grande impulso com a revitalização de quarteirões inteiros de antigas residências, conventos e igrejas. É por isso que hoje existem mais de 800 edifícios com fachadas e interiores restaurados, dentre os quais alguns adaptados para novas funções devido à meta de revitalizar a área com fins culturais.

A área compreendida entre a Praça Municipal e o Largo de São Francisco começa, cronologicamente, no lugar escolhido pelo Governador-Geral Tomé de Souza para edificar os prédios do Governo Colonial e nos locais ocupados pelas ordens religiosas que vieram da Europa a partir de 1549. A Praça Municipal foi aberta por oferecer melhor proteção contra os ataques dos nativos e dos corsários por mar.

A Casa do Governador, o prédio da Câmara Municipal e outras construções foram feitos, inicialmente, em taipa e cobertas de palha e, com o passar do tempo, reedificadas em pedra, tijolo e cal. Hoje, os principais edifícios



históricos que atraem as atenções dos visitantes são o Paço Municipal (concluído no fim de século XVII), o Palácio Rio Branco (construído no local da Casa dos Governadores em 1919) e o Elevador Lacerda, ampliado na década de 30. Seguindo na direção norte estão a Santa Casa e a Igreja de Nossa Senhora da Misericórdia, as fundações da antiga Igreja da Sé, demolida em 1933, e o Palácio Arquiepiscopal, antiga residência e local de trabalho do arcebispo primaz do Brasil. Vale ressaltar que a antiga Sé e outros quatro quarteirões de edifícios dos períodos colonial e imperial foram derrubados no início do século XVII ao XIX.

A Catedral Basílica – antiga Igreja dos Jesuítas - e as igrejas da Ordem Terceira de São Domingos e de São Pedro dos Clérigos são prédios que se destacam no Terreiro de Jesus, que tem no centro um belo Chafariz. No prédio da antiga Escola de Medicina, local ocupado originalmente pelo Colégio dos Jesuítas, estão os museus os museus Memorial da Medicina, de Arqueologia e Etnologia e o Afro-Brasileiro. O largo do Cruzeiro de São Francisco, praticamente uma extensão do Terreiro de Jesus, tem no centro um belo Cruzeiro e, ao fundo, o monumental conjunto religioso formado pela Igreja e Convento de São Francisco e a Igreja da Ordem Terceira de São Francisco.

- **Portas de Santa Luzia** – O principal acesso a cidade fundada por Tomé de Souza em 1549 estava situado na atual Praça Castro Alves. Uma placa, colocada na lateral do Palácio dos Esportes, mostra sua posição na muralha que cercava o primeiro limite de Salvador.
- **Paço Municipal** – Situado no fundo da mais antiga praça da cidade e considerado um dos mais importantes pontos de referência visual de Salvador, teve em 1549 sua primeira construção feita em taipa coberta por palha. Na Segunda metade do século XVII, porém foram demolidas as duas edificações existentes e finalmente, erguido o prédio atual – o qual mantém o aspecto renascentista original depois da retirada, em 1970, de um revestimento neoclássico colocado numa reforma feita no século passado. Com fachada principal de arcadas e colunas toscanas sobrepostas por janelas de púlpito, o prédio possui duas alas unidas por uma torre central recoberta por uma cúpula. No interior, um pequeno pátio remonta a tradição romana adotada em Portugal. O paço abriga a mais antiga Câmara Municipal do País.
- **Palácio Rio Branco** – Erguido no início do século XX, o edifício tem estilo eclético e representa a Quarta versão arquitetônica do antigo Paço dos Governadores do período republicano (de 1889 aos dias atuais) e muitas obras de arte. A grande cúpula e o belvedere situado na ala com vista para o mar são referenciais na cidade. No seu interior, merece destaque a escadaria em ferro e cristal e uma escultura representando o fundador da cidade, Tomé de Souza.
- **Elevador Lacerda** – Principal marco visual de Salvador, o ascensor teve sua primeira torre construída em 1873 passou a abrigar duas cabines de transporte de passageiros movidas por um sistema hidráulico. Inicialmente, chamado de Elevador da Conceição por estar situado próximo a Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia, em 1930 herdou o nome de seu construtor, o engenheiro Antônio de Lacerda, e foi totalmente remodelado e ampliado num projeto arrojado para a época. Com quatro ascensores elétricos, o Elevador Lacerda é o principal acesso às Cidades Alta e Baixa e na sua parte alta proporciona uma vista panorâmica da cidade.
- **Santa Casa e Igreja de Nossa Senhora da Misericórdia** – Iniciado em meados do século XVII, este conjunto levou mais de 200 anos para ser concluído. Com dois pavimentos e diversos níveis inferiores que acompanham a descida da Ladeira da Misericórdia, foi desenvolvido em torno de dois claustros quadrados – um deles posteriormente ocupado pela ampliação da ala do Hospital São Cristóvão, o primeiro da cidade – que fazem face com a lateral da igreja, onde merecem destaque duas casas sobrepostas e os painéis de azulejos representando as procissões dos Fogaréus e dos Ossos, que ocorriam, até o século XIX, durante a Semana Santa.
- **Igreja da Sé** - Demolida em 1933 para a passagem dos bondes com destino ao Terminal da Sé, mostra hoje apenas suas fundações e achados da área de escavações. O antigo templo, com fachada voltada para o mar, era um dos edifícios religiosos mais belos e imponentes da cidade e se mantinha ligado ao Palácio Arquiepiscopal por uma passagem elevada. No local, existe um belvedere – que proporciona uma privilegiada vista da Cidade Baixa, da Península de Itapagipe e da Baía de Todos os Santos – e o monumento da Cruz Caída, que lembra a derrubada da Igreja e o desrespeito de uma época ao passado religioso, histórico e artístico da cidade.
- **Palácio Arquiepiscopal** – Construído na primeira metade do século XVIII em alvenaria de pedra, o solar serviu de residência do arcebispo primaz do Brasil até fins do século XIX. O prédio, de três pavimentos e quatro corpos de construção de igual altura, foi desenvolvido em torno de um pátio interno. Sua bela fachada possui um portal formado por pilastras que sustentam um frontão barroco do tipo usado em igrejas e palácios portugueses

no século XVII.

- Chafariz – O monumento foi colocado em pleno Terreiro de Jesus em meados do século XIX para servir o centro da cidade. Marco do sistema público de abastecimento de água de Salvador – até então feito pelas fontes e ribeirões da cidade -, o chafariz tem quatro estatuas que representam os maiores rios da Bahia: São Francisco, Paraguaçu, Pardo e Jequitinhonha – objetos da cultura do Museu afro-brasileira – Obras de arte africana e de temática afro-brasileira, como instrumentos musicais, esculturas, objetos e indumentárias sacras, fotografias e murais fazem parte do acervo do Museu, que apresenta em exposições permanentes os aspectos materiais e espirituais das civilizações africanas e os aspectos de culturas africanas na civilização brasileira. Documentos escritos e obras de arte erudita e popular também incluem-se nas exposições temporárias do museu.

**O Pelourinho é uma área que abrange um dos mais antigos bairros de Salvador e mostra a expansão da cidade nos séculos XVII e XVIII. Tombados pelo IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e considerado pela UNESCO com Patrimônio Cultural da Humanidade, o Pelourinho é ocupado por antigos casarões de poderosas autoridades do Governo, ricos senhores-de-engenho e nos próprios comerciantes. A Igreja de Nossa Senhora dos Rosários dos Pretos reafirma na cidade a devoção iniciada pelos padres dominicanos na costa africana e compõe o cenário do Largo do Pelourinho, que remete o visitante a uma era de riquezas e ostentação. Alguns edifícios do Pelourinho, como o Solar do Ferrão, abrigam alguns dos mais importantes museus da cidade, como o Museu Abelardo Rodrigues, a Fundação Casa de Jorge Amado, o Museu da Cidade, o Museu das Portas do Carmo e o Museu Tempostal.**

- Igreja de Nossa Senhora dos Rosário dos Pretos – Iniciada em 1704 pela Irmandade dos Homens Pretos do Pelourinho, a construção do templo durou quase um século. A devoção dos negros à Nossa Senhora do Rosário é obra dos padres dominicanos da África e chegou a cidade com os escravos. Sua fachada apresenta torres com terminações em bulbo, revestidas de azulejos com cenas relativas a devoção ao Rosário de Lisboa.
- Solar do Ferrão – Edifício formado pela fusão de dois casarões no final do século XVII, foi sede do Seminário dos Jesuítas e do Circulo Operário. Atualmente, nele funcionam a sede do IPAC – Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia e o Museu Abelardo Rodrigues, cujo acesso é feito através de uma ampla e bela escada em mármore português.
- Museu Tempostal – Instalado num casarão recuperado do Pelourinho, reúne fotografias e a maior coleção particular de postais do País, com exemplares vindos de todas as partes do mundo entre os séculos XIX e XX.
- Museu Abelardo Rodrigues – Com a maior coleção de imagens de santos do Nordeste, o museu expõe objetos religiosos oriundos de residências rurais e urbanas dos séculos XVII, XVIII e XIX.
- Fundação Casa de Jorge Amado – Um centro documental da vida e obra do escritor baiano Jorge Amado, expõe fotografias, livros e teses sobre a bibliografia do mais conhecido romancista baiano.
- Museu da Cidade – Com objetos representativos da cultura da cidade nos seus 450 anos, apresentando como destaques a cadeira da ialorixá Mãe Menininha do Gantois e as esculturas dos Orixás do Candomblé.
- Museu das Portas do Carmo – Exposição de um trecho do antigo “Castelo das Portas do Carmo”, no limite norte de Salvador, parte da muralha que cercava a cidade no século XVII e algumas peças de armaria antiga.

A área entre o Largo do Carmo e o Largo de Santo Antônio Além do Carmo mostra a expansão da cidade a partir do século XVII e tem como principal monumento o conjunto religioso formado pela Igreja e Convento de Nossa Senhora do Carmo e pela Igreja da Ordem Terceira do Carmo. As igrejas do Santíssimo Sacramento na rua do Passo – com sua monumental escadaria de acesso – da Ordem Terceira de Nossa Senhora da Conceição do Boqueirão e de Santo Antônio Além do Carmo merecem atenção pela beleza de suas fachadas e interiores. O Oratório da Cruz do Pascoal é uma construção pitoresca situada no meio de um largo da rua de Santo Antônio Além do Carmo, baluarte da defesa da antiga cidade pelo lado norte.

- Igreja do Santíssimo Sacramento – Iniciada em 1736, possui azulejos portugueses e trabalhos em talha neoclássica em seu interior. A monumentalidade do edifício é realçada pela escadaria situada em frente, que liga a Ladeira do Carmo a rua do Passo.
- Igreja da Ordem Terceira do Carmo – Reconstruída em 1788 sobre as fundações do templo original, destruído

por um incêndio em 1786, esta igreja possui fachada rococó e interior em estilo neoclássico.

- Igreja e Convento de Nossa Senhora do Carmo – Erguido no início do século XVII, ainda ora dos primeiros rumos da cidade, o conjunto é formado por uma igreja e um convento de dois claustros. O interior do templo é neoclássico e seu altar maior apresenta um belo frontão em prata. A sacristia, decorada em talha barroca e rococó, merece uma visita. No seu interior localiza-se o Museu de Arte Sacra do Carmo, que destaca a escultura em madeira “Cristo atado à coluna”.
- Oratório da Cruz do Pascoal – Erguido em meados do século XVIII como testemunho de fé do português Pascoal Marques de Almeida, este pitoresco monumento religioso é formado por uma coluna toscana e um nicho inspirado nas torres das igrejas do século XVIII. O oratório é quase que inteiramente revestido por azulejos azuis e brancos, onde se encontra a imagem de Nossa Senhora do Pilar. No século XIX, o monumento foi cercado com gradil de ferro para se manter protegido.
- Igreja da Ordem Terceira de Nossa Senhora da Conceição – Situado em frente ao Largo do Boqueirão, teve sua construção iniciada em 1727. Sua fachada possui duas torres terminadas em bulbo e frontão rococó revestidos por azulejos brancos. A decoração interna em talha dourada é neoclássica e o forro da nave é concebido em perspectiva barroca, de inspiração italiana.
- Igreja de Santo Antônio Alem do Carmo – Reconstruída em 1813 no lugar de um primitivo templo, apresenta fachada rococó, uma torre única e interior em talha neoclássica. A igreja está situada no largo de mesmo nome, o qual apresenta um coreto típico do século XIX e um belvedere com vista para a Cidade Baixa, a Península de Itapagipe e a Baía de Todos os Santos.
- Forte de Santo Antônio Alem do Carmo – Erguido na segunda metade do século XVII para proteger o acesso norte da cidade, esta fortificação foi feita no local onde se situavam as antigas trincheiras, que serviram à invasão de Salvador pelos soldados da Companhia das Índias Ocidentais, em 1638.