

Marieli Machiavelli

**O SANTUÁRIO DE SANTA PAULINA
UMA ANÁLISE DA RELIGIOSIDADE DO VISITANTE DO
SANTUÁRIO**

Dissertação submetida ao Programa de
Pós-Graduação em Sociologia Política
da Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do Grau de
mestre em Sociologia Política

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo
Sell

Florianópolis
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária
da UFSC.

Machiavelli, Marieli

O SANTUÁRIO DE SANTA PAULINA : UMA ANÁLISE DA
RELIGIOSIDADE DO VISITANTE DO SANTUÁRIO / Marieli
Machiavelli ; orientador, Prof. Dr. Carlos Eduardo
Sell, 2019.

109 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro Sócio-Econômico, Programa de
Pós-Graduação em Sociologia Política, Florianópolis,
2019.

Inclui referências.

1. Sociologia Política. 2. religiosidade. 3.
santuário. 4. sociologia. 5. religião. I. Eduardo
Sell, Prof. Dr. Carlos . II. Universidade Federal
de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Sociologia Política. III. Título.

Marieli Machiavelli

**O SANTUÁRIO DE SANTA PAULINA: UMA ANÁLISE DA
RELIGIOSIDADE DO VISITANTE DO SANTUÁRIO**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de
“Mestre em Sociologia Política” e aprovada em sua forma final pelo
Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política

Florianópolis, 15 de fevereiro de 2019.

Prof. Ernesto Seidl, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Carlos Eduardo Sell, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof^a. Márcia da Silva Mazon Dr^a.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Rudy Albino de Assunção Dr.
Centro Universitário Católico de Quixadá - CE

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Dr. Carlos Eduardo Sell, pelo incentivo e paciência em construir este trabalho em conjunto comigo. Mais que um professor, um amigo.

Aos membros da banca, Prof^a. Dr^a. Márcia da Silva Mazon e Prof. Dr. Ruby Albino de Assunção, por aceitarem participar de minha banca e pelas valiosas contribuições.

À administração e colaboradores do Santuário de Santa Paulina, pela boa recepção que possibilitou o desenvolvimento deste trabalho.

À assessoria da empresa *Vortex Pesquisas Consultoria e Sistemas Ltda* na elaboração e aplicação dos questionários.

À todos os meus colegas e amigos que de alguma forma contribuíram para a criação deste trabalho. Em especial, agradeço Akinyele e Filipe pelo auxílio na aplicação de meus questionários e por todo carinho e paciência que tiveram neste período.

Aos meus colegas de grupo de estudos “Salão da Marianne”, pela cooperação e revisão de meu texto.

Aos meus pais, pelos bons exemplos e por sempre oferecerem força para continuar nesta caminhada.

A única coisa que temos de decidir é o que
faremos com o tempo que nos é dado.
(J. R. R. Tolkien, 2001)

RESUMO

O presente trabalho teve como objetivo central a análise da religiosidade dos visitantes do Santuário de Santa Paulina. Para isto foi feito um resgate das bibliografias referentes a sociologia da religião. Principalmente ligados a secularização, modernidade, santos e santuários. Tendo o entendimento de que o campo religioso sofre modificações ao longo dos anos e de que essas modificações influenciam na religiosidade daqueles que são adeptos de algum tipo de religião, fez-se uma análise dessas modificações para compreender a religiosidade do visitante. O Santuário de Santa Paulina é um santuário católico, por este motivo a religião católica foi aquela analisada ao longo deste trabalho.

Palavras-chave: Secularização. Santos. Santuários.

ABSTRACT

The present work had as primary objective the analysis of the religiosity of the visitors of the Santa Paulina Sanctuary. For this analysis, a bibliographical review of the sociology of religion was performed, mainly linked to secularization, modernity, saints, and shrines. Having the understanding that the religious field undergoes modifications throughout the years, and that these modifications influence in the religiosity of those who are adherents of some religion, an analysis of these modifications was performed to understand the religiosity of the visitor. The Santa Paulina Sanctuary is a Catholic shrine, for this reason, the Catholic religion was the one analyzed throughout this work.

Keywords: Secularization. Saints. Shrines.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Distribuição da população por grupos de religião..... 46

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Amostra dos visitantes do Santuário	70
Quadro 2 - Faixa etária do visitante	73
Quadro 3 – Participação em grupos da Igreja	77
Quadro 4 – Participação em missas.....	78
Quadro 5 – Motivações ligação com Santa Paulina	79

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Crescimento do número de adeptos (Religiões)	47
Tabela 2 – Número de adeptos entre os anos de 2000 e 2010.....	49
Tabela 3 – Religiões censo IBGE – SC.....	50

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Visitantes da semana	72
Gráfico 2 – Sexo do visitante	73
Gráfico 3 - Escolaridade do visitante	74
Gráfico 4 – Faixa de renda do visitante.....	75
Gráfico 5 – Visitante veio de família católica	76
Gráfico 6 – Participação em grupos da Igreja	78
Gráfico 7 – Motivações ligação com Santa Paulina.....	80
Gráfico 8 – Tipo de visitaçãõ	85

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	23
2 SECULARIZAÇÃO.....	25
2.1 A questão da secularização	29
2.2 O Conceito de secularização e a década de 1960	32
2.3 Secularização e modernidade	36
2.4 A questão da secularização no Brasil	40
3 AS TRANSFORMAÇÕES DO CAMPO RELIGIOSO	
BRASILEIRO.....	45
3.1 Os números de Santa Catarina.....	49
3.2 A Igreja Católica no campo religioso brasileiro.....	51
4 SANTOS E SANTUÁRIOS	57
4.1 Os santos da Igreja Católica	57
4.2 Sociologia dos santuários	63
4.3 Histórico do Santuário de Santa Paulina	66
5 PERFIL DA RELIGIOSIDADE DO VISITANTE DO	
SANTUÁRIO DE SANTA PAULINA: TURISTA OU	
PEREGRINO?.....	69
5.1 Organização dos questionários.....	71
5.2 Perfil geral dos visitantes	73
5.3 A religiosidade do visitante.....	76
6 MOTIVAÇÕES DO VISITANTE	81
6.1 Turismo, crença e fé.....	81
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS	95
APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO.....	107

1 INTRODUÇÃO

A sociologia da religião é um importante ramo da sociologia. Desde o estudo dos clássicos, a religião aparece como um dos temas principais. Com o advento da modernidade e as transformações que o campo religioso sofre com o passar dos anos, faz-se necessário uma nova forma de analisar a religiosidade moderna. Parto da ideia que o campo religioso sofreu severa modificação para analisar meu objeto de pesquisa o Santuário de Santa Paulina e uma análise da religiosidade do visitante do Santuário.

A escolha desse tema de dissertação se deve a um caminho que venho percorrendo durante a minha vida pessoal e acadêmica. Entre os anos de 2011 e 2012 tive a oportunidade de trabalhar na Secretária de Cultura e Turismo da cidade de Nova Trento - SC como assessora do secretário de cultura e turismo. Nesse período tive a oportunidade de conhecer melhor o turismo religioso que se faz naquela localidade, principalmente quando referente ao Santuário de Santa Paulina. Essa experiência ajudou na escolha do tema de trabalho de conclusão de curso em ciências sociais. Como tema, trabalhei com os significados das Campanhas da Fraternidade para a Renovação Carismática Católica e a Teologia da Libertação. Esse primeiro trabalho ligado a sociologia da religião fez com que pudesse unir o meu conhecimento adquirido ao longo de minha vida, seja pelo meu trabalho na secretaria de cultura e turismo, e o conhecimento reunido através de minha família, que possui uma relação próxima com a Igreja Católica. O meio no qual estive inserida ao longo de minha vida fez com que desenvolvesse esse interesse pela religião, e unir esse interesse pessoal com uma área que é de extrema importância dentro da sociologia faz com que esse trabalho seja de grande valia para mim. Sendo assim, uno meu interesse pessoal com essa importante área de estudo das ciências sociais.

O Santuário de Santa Paulina se localiza na cidade de Nova Trento – SC, e é o espaço onde realizo minha pesquisa. Santa Paulina é a primeira santa brasileira, canonizada no ano de 2002 pelo Papa João Paulo II. O Santuário que foi inaugurado em janeiro de 2006, atualmente, recebe cerca de 70 mil visitantes por mês. Tornou-se referência no Turismo Religioso de Santa Catarina e do Brasil. Com a inauguração do Santuário Nova Trento passou a ser a única cidade do Brasil a ter dois santuários: o de Santa Paulina e o centenário Santuário de Nossa Senhora do Bom Socorro. Reforçando a importância que o catolicismo possui na cidade.

Os visitantes do Santuário de Santa Paulina foram entrevistados durante o período de minha pesquisa. Através de questionários formulados com assessoria da empresa *Vortex Pesquisas Consultoria e Sistemas Ltda*, visou-se construir o perfil do visitante do Santuário e analisar o caráter da religiosidade do mesmo. Para compreender sua religiosidade e motivações para visitar aquele espaço se fez necessário: rediscutir a questão da secularização na sociologia da religião, retomar os estudos sobre a evolução do campo religioso no Brasil, discutir a literatura que trata do papel dos santuários na religiosidade católica moderna, e por fim, verificar a relação entre turismo e secularização na realidade brasileira.

Para alcançar este objetivo o presente trabalho foi dividido em quatro capítulos.

O primeiro capítulo faz o resgate do conceito de secularização para compreender as mudanças que aconteceram no campo religioso no contexto da modernidade.

O segundo capítulo aborda as modificações do campo religioso, especificamente no território brasileiro. Através de dados e resgate de bibliografia ligada aos santos e santuários, se fez uma análise dessas modificações construindo o panorama geral da religiosidade brasileira.

O terceiro capítulo traz os dados recolhidos no espaço do Santuário de Santa Paulina. Neste capítulo montamos o perfil geral dos visitantes, como dados socioeconômicos. Também analisados o perfil da religiosidade do visitante ligado a suas práticas religiosas realizadas no espaço do Santuário, bem como em seu cotidiano.

No quarto e último capítulo, em conformidade com o terceiro capítulo, trabalhamos com os dados recolhidos agora referentes as motivações do visitante para estar no espaço do Santuário. Fazemos um comparativo dos dados recolhidos nesta pesquisa com dados obtidos pelos últimos censos do IBGE. Por fim, criamos uma relação destes dados com o que se entende hoje como turismo religioso.

Este trabalho possui como objetivo construir uma visão sociológica abrangente sobre a sociologia da religião, mais especificamente a relação entre a existência de santuários e a religiosidade das pessoas que visitam este tipo de espaço.

2 SECULARIZAÇÃO

Durante um longo período os sociólogos da religião buscaram entender o fenômeno do enfraquecimento da mesma na esfera social e política. Marca de um mundo modernizado, hoje, o que se constata é que a religião ainda é algo presente na esfera pública, no entanto ela apresenta características diferentes do que se via antes do século XX. Como entender essas novas configurações do fenômeno religioso?

Danièle Hervieu-Léger é uma das principais estudiosas deste tema na atualidade e em seus estudos ela visa “(...) compreender ao mesmo tempo o processo histórico da secularização das sociedades modernas e o desdobramento de uma religiosidade individual, móvel e moldável que dá lugar a formas inéditas de sociabilidade religiosa?” (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 30). Para o sociólogo Flávio Pierucci quando relacionado ao estudo da religião no Brasil:

Desde o começo, e isso remonta aos anos de 1950, a sociologia da religião praticada no Brasil foi sempre uma sociologia do catolicismo em declínio. Aliás, não só no Brasil. Em toda a América Latina. Mesmo os estudos sociológicos voltados para religiões não católicas, se enfocarem a expansão quantitativa de uma delas, seja qual for, estarão sempre fazendo, pelo avesso, uma sociologia do declínio do catolicismo. É inevitável. (PIERUCCI, 2004, p. 19).

Para Pierucci (2004) a secularização não é um processo, mas algo que já foi consolidado. A religião no mundo moderno, como diria o sociólogo Cândido Procópio de Ferreira de Camargo, é “segundo violino”, o que Pierucci afirma é que não teria embasamento falar ainda da secularização ou de um resgate das religiões tradicionais. O arranjo das religiões, no caso da religião católica no Brasil, já não é o mesmo e não voltará a ser o que foi no passado. O papel do sociólogo da religião deveria ser o de analisar esses novos arranjos que fazem com que ela ainda sobreviva na sociedade atual.

Qualquer religião tradicional, majoritária, numa sociedade que se moderniza, estará fadada a perder adeptos. Uma fatalidade sociocultural quase tão implacável quanto a genética dos caranguejos: toda religião tradicional ou

majoritária tende a andar para trás (PIERUCCI, 2004, p. 14).

A religião perde sua centralidade nas diferentes esferas da vida, seja na separação do Estado e da Igreja e até mesmo nas esferas privadas onde a ideia de salvação adquire outras figuras e entendimentos. A tese weberiana de religião universal de salvação individual pode ser utilizada como uma forma de entender esses novos arranjos.

Quando a profecia de salvação criou comunidades de fundamento puramente religioso, a primeira força com a qual entrou em conflito foi a comunidade naturalmente dada, o clã, o qual temia sua desvalorização por aquela. Quem não pode hostilizar os membros da casa, o pai e a mãe, não pode ser discípulo de Jesus: “Não vim trazer a paz, mas a espada” (Mt 10,34) está dito nesse contexto (e, notar bem: apenas nesse). É certo que a maioria esmagadora de todas as religiões regulamentou também os laços de piedade filial intramundana. Mas, quanto mais abrangente e internalizadamente se concebeu o escopo da salvação, tanto mais evidente se considerou que o crente deve estar mais próximo, antes de tudo, do salvador, do profeta, do sacerdote, do confessor e do irmão na fé do que da parentela natural e da comunidade matrimonial enquanto puramente tais. Com a desvalorização, ao menos relativa, dessas relações e o rompimento da vinculação mágica e exclusiva ao clã, a profecia, sobretudo onde se transformou numa religiosidade soteriológica congregacional, criou uma comunidade social nova. (WEBER, 1982, p.237-278).

A ideia de Weber (1982) é que a religião desfaz laços familiares, a união que antes vinha do clã é substituída. Essa religiosidade soteriológica congregacional, por sua vez, seria criadora de uma nova comunidade social. Herviéu-Leger (2008) chama atenção para o fenômeno de individualização da religião na modernidade.

O que é especificamente “moderno” não é o fato dos homens ora se aterem, ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a

religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e fiéis. Nas sociedades modernas, as crenças e participação religiosa são coisas de “assunto de opção pessoal”: são assuntos particulares que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política pode impor a quem quer que seja. (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 34).

Essa não imposição da religião é um dos principais conceitos que dividem a vida pública da vida privada, nenhuma instituição pode impor a escolha religiosa e nenhum indivíduo pode ser excluído da sociedade devido a sua religião. As contradições que a modernidade cria em relação à religiosidade fazem com que surjam outras formas de religião que fazem apropriações diferentes das religiões tradicionais e visam preencher esse vazio que a modernidade deixa nesse cenário. A modernidade, ao mesmo tempo que enfraquece as grandes religiões, gera um fenômeno de expansão da crença, mas essas são novas crenças diferentes das que eram predominantes no mundo não modernizado. Para alguns autores essas novas crenças seriam a prova do “retorno do sagrado”, “revanche de Deus” (NEGRÃO, 1994), “profecia desmentida” (SANCHIS, 1997).

Hoje, enquanto a modernidade faz água, volta à tona, revigorada, a religião. E junto com ela emerge, em certos círculos de sociólogos, a demanda por uma nova sociologia da religião. Menos injusta com seu pulsante objeto. Menos preconceituosa com o sagrado, posto que a crítica radical da religião seria constitutiva da modernidade, não da pós. O novo significante “pós-secular” pretende desdobrar a ideia de pós-moderno justamente nesta direção. Tudo se passa como se a própria “condição pós-moderna” estivesse se abrindo perante nós, sociólogos da religião, como a condição intelectual propícia ao abandono da hipótese da secularização. Que, convenhamos, é sempre uma hipótese pessimista para os religiosos, agora em fase risonha e franca de autoafirmação. (BERGER, 1979, *apud* PIERUCCI, 1998, p. 46)

Pierucci (1998) aponta que esses autores viam a sociedade em um momento pós-secular no qual haveria a necessidade de se rever o significado da secularização, rompendo com a visão weberiana. Esse mundo pós-moderno teria reavivado as religiões e mostrado que elas ainda possuíam a devida força. Alguns afirmam que a “religião não morreu” e as novas formas de religião e novos adeptos estariam aí para provar tal fenômeno.

Na literatura sociológica interessada em torpedear a teoria da secularização, o fenômeno generalizado dos NRMs¹ vem normalmente lembrado junto com outros indefectíveis exemplos de "dessecularização" menos abrangentes: a recuperação da imagem do papado (Séguy et al., 1988), o impacto televisivo do (tel)evangélicos de extração fundamentalista ou tradicionalista (Hunter, 1983; Stoll, 1990; Iannaccone, 1994), o fundamentalismo islâmico com suas repúblicas teocráticas, estas sim, dessecularizadas ao pé da letra. (KEPEL, 1991; PIERUCCI, 1992, *apud* PIERUCCI, 1998, p. 47).

Pierucci (1998) discorda completamente desse argumento de um “retorno do sagrado” e de “profecia desmentida”. Para o autor seria simplificar o argumento de Weber, quando o colocam como um evolucionista quealaria que a racionalização do Ocidente seria linear e que seus estudos apontariam para a morte da religião ao final da narrativa. Pierucci ainda provoca dizendo:

isto significa que existem até mesmo sociólogos que não podem sequer apelar para a "pós-secularização", visto que, para eles, a "anunciada secularização" nem houve, assim como, para outros, não houve desencantamento no Terceiro Mundo. Estamos bem, como se vê. (PIERUCCI, 1998).

Com base nas discussões sobre uma possível dessecularização, se faz necessário um resgate do conceito de secularização e uma explicação de como o mesmo surgiu. É este ponto que abordaremos no próximo tópico.

¹ *New Religious Movements (novos movimentos religiosos)*

2.1 A QUESTÃO DA SECULARIZAÇÃO

A discussão sociológica entre modernidade e religião sempre faz referência ao conceito de secularização e desencantamento do mundo cunhados por Weber (1989;1999). Pode-se citar que existem duas tendências principais quando se aborda os dois conceitos. Uma delas que afirma o processo de secularização e desencantamento do mundo e outra que cita a ideia de dessecularização e reencantamento do mundo, pautadas na pluralidade religiosa presente nos dias atuais (PEIXOTO, 2012). Mas antes de entrarmos nesta discussão, se faz necessário tentarmos entender como se define o conceito de secularização. Pode-se afirmar que a origem do conceito e as interpretações que vão sendo dadas a ele ao longo dos anos são controversas. Sell (2015) propõem reler o conceito de secularização a partir de Blumenberg (1966), sobre o que denomina teorema da secularização. Tomando como ponto inicial a obra madura de Weber, os escritos de 1910 (ponto onde o racionalismo ocupa o eixo fundamental do pensamento weberiano, a religião ocupa lugar de destaque em dois dos grandes projetos do autor (*Economia e Sociedade e Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião*), mas devemos chamar atenção para o fato do conceito de secularização estar apresentado de modo distinto em cada um desses escritos.

Em *Economia e Sociedade* o termo secularização aparece apenas uma vez, o que pode servir para vislumbrar dois pontos, segundo Sell: primeiro, não é o conceito de secularização que estrutura a sociologia sistemática da ação religiosa de Weber, sendo assim não deve ser nesta dimensão de sua obra que devemos procurar o significado do teorema da secularização. “(...) mas, sim, no contexto maior de sua sociologia empírica-comparativa do racionalismo ocidental e moderno.” (SELL, 2015, p. 15) .Continuando no esforço de definir de forma mais clara possível o conceito de secularização, se faz necessário o resgate de outros dois conceitos importantes na obra de Weber: racionalização e o desencantamento do mundo. Esses três conceitos caminham juntos e ao mesmo tempo se diferenciam entre si. O conceito de desencantamento do mundo, passa por uma interpretação dualista que separa o desencantamento religioso, que pode ser entendido como desmagificação, do desencantamento científico, entendido como perda de sentido, sendo assim, pode ser percebido dois diferentes significados no conceito.

O saber científico implica a substituição da representação de forças ocultas que poder ser

controladas por meios mágicos pelo entendimento de que a realidade é um mecanismo causal capaz de ser controlado apenas pelos meios técnico-científicos. A perda de sentido [*Sinnverlust*] é correlata e consequência, mas não é ela que responde exclusivamente pela especificidade desse conceito no seu aspecto científico. A superação da magia também está na base do desencantamento pela ciência. (SELL, 2015, p. 17).

Para Weber (1989;1999), a não existência de um poder misterioso e imprevisível que pudesse interferir nas nossas ações, a dominação de nossas ações pelo cálculo, é o processo de desencantamento do mundo. Não era necessário recorrer aos meios mágicos para alcançar os desejos. O autor ainda afirma que é através do cálculo, da intelectualização que podemos realizar o que desejamos.

O conceito de racionalização, por sua vez, possui uma estrutura complexa que não pode ser reduzida a interpretações superficiais. O autor desenvolve uma teoria do racionalismo moderno que mostra como a racionalidade formal e material fazem parte das esferas sociais da modernidade, bem como uma teoria do racionalismo ocidental a qual ele reflete a respeito do processo de gênese e procura determinar a especificidade cultural do racionalismo da dominação do mundo. É somente dentro deste conjunto que o conceito de desencantamento do mundo faz sentido. Ele ocupa um lugar específico e ajuda a explicar de que modo a civilização ocidental institucionalizou o racionalismo prático-ético de condução sistemática da vida e de dominação do mundo (SELL, 2015).

Weidner (2004 *apud* SELL, 2015) aponta que o conceito de secularização na obra de Weber é um “conceito em sentido fraco”, pois não recebe o mesmo tipo de tratamento na criação dos conceitos de racionalização e desencantamento do mundo. Parte das diversas interpretações sobre o conceito podem vir do problema da “fraqueza” do conceito dentro da obra de Weber. Dito isso, fica claro que o termo secularização está presente na obra de outros autores e tem outras tantas interpretações do mesmo.

Moniz (2017) elabora um quadro operativo de três fases para explicar o conceito de secularização.

1ª. Fase Moderna: A fase onde o conceito recebe apropriação da sociologia da religião, sendo Weber e Tönnies os principais autores, entre os anos de 1900-1930. Moniz aponta que apesar de não

construírem teorias da secularização, as noções de declínio da dominação das instituições religiosas sobre a sociedade e as concepções de individualismo, racionalização, mundanização, e mais especificamente a ideia weberiana de desencantamento do mundo, tornaram-se imprescindíveis aos teóricos da secularização. Entre eles, Wilson (1966) e a ideia de societalização, Berger (1967) e a libertação da dominação de instituições e práticas religiosas, Luckmann (1967), a diferenciação institucional, a privatização da crença e a bricolagem religiosa, Martin (1969) e a pluralização e declínio da prática confessional.

2ª. Fase “Pós-moderna”: surge como uma resposta ao determinismo e linearidade da oposição modernidade-religião defendidos pelas teorias clássicas da secularização. Esta nova onda que cresce nas décadas de 1970-2000, fala do mito sociológico que seria a secularização. Começa a se falar do retorno do sagrado (BELL, 1977, apud RIESEBRODT, 2000) desprivatização do religioso, destacando-se o novo protagonismo das religiões na esfera pública, Cassanova (1994), dessecularização, Berger (1999) e pós-secularização, Martelli (1995).

3ª. Fase ultramoderna: Se desenvolve principalmente a partir do início do século XXI. Baseia-se na tese de Eisentadt (2000) sobre as múltiplas modernidades e a necessidade de analisar com maior sensibilidade e particularismo cada região ou país. A secularização passa a ser interpretada como um fenômeno plural (LAMBERT, 1994; 2000). Segundo estas novas interpretações a secularização deveria ser entendida dentro de diferentes contextos políticos, culturais e socio-históricos.

É na segunda fase, em 1960, que a maioria dos cientistas sociais declara que possuem dificuldades para trabalhar com o conceito de secularização. Seja por sua falta de consistência interna (TSCHANNEN, 1992; STARK, 1999; GORSKI, 2000; BECKFORD, 2003), pelos vieses culturais (LECHNER, 1991; ASAD, 2003), pela difícil operacionalidade científica (CASANOVA, 1994; DOBBELAERE, 2002; JAS, 2009). E talvez, por isso, Voas (2008) declare que já estaremos sepultados quando a verdade sobre o conceito for revelada.

É essa segunda fase que abordaremos a seguir.

2.2 O CONCEITO DE SECULARIZAÇÃO E A DÉCADA DE 1960

Em meados do século XX, sobretudo na década de 1960, foram realizados importantes estudos sobre o conceito de secularização, principalmente ligados ao campo da sociologia das religiões, como as publicações de livros: Wilson (1969), Luckmann (1967) e Berger (1990). Foi nesta época que diversos estudos foram desenvolvidos e por este motivo o conceito de secularização foi integrado à teoria da modernização, tornando-a um dos axiomas centrais do conceito de secularização. Neste momento a secularização parecia ser algo evidente e dada como certa, todos pareciam concordar com a ideia de que a influência pública da religião parecia diminuir. Moniz (2016) identifica quatro razões que ajudam a explicar o motivo de meados do XX, sobretudo a década de 1960 ter sido um momento de mudança tão marcante para investigação sobre a secularização.

O estado da arte parece unívoco na afirmação que os fundadores da sociologia são um marco teórico incontestável nas concepções da secularização nos anos 1960. As teses mais citadas nos escritos da década de 1960, trazem as teorias de Auguste Comte (evolucionismo e positivismo), Karl Marx (industrialização e capitalismo), Émile Durkheim (diferenciação das unidades sociais) e por fim e principalmente, Max Weber (racionalização e desmagificação ou desencantamento do mundo). Tese comum entre os autores, é a ideia de que o fenômeno religioso, pelo menos quando se trata das expressões tradicionais, vê seu poder diminuir face aos avanços da modernidade. Outra semelhança entre os autores, é a afirmação de que a religião não funciona mais como código regulador da vida humana, sendo apenas mais uma das dimensões das sociedades modernas.

Parece-nos questionável que o assomamento da discussão sobre a secularização se possa reduzir, exclusivamente, a um debate teórico. Tal como diz Hellemans (1998: 67-68), para se entenderem os trabalhos dos teóricos da secularização da década de 1960, deve-se combinar a “longa e prestigiada tradição intelectual”, sobretudo no século XIX, que enfatiza a “oposição entre religião e modernidade”, com as experiências sociais reais que os autores experimentaram em meados do século XX. (MONIZ, 2017, p. 77).

A segunda razão apontada para justificar a narrativa da secularização com base na década de 1960, é o que chamamos de modernização. Em outras palavras, os processos sociais, econômicos e políticos associados ao desenvolvimento da sociedade industrial, que levam ao declínio da religião: “os argumentos como a lógica da industrialização ou a convergência das sociedades industriais são determinantes para os teóricos da secularização dos anos 1960.” (BECKFORD, 2003, p. 42 *apud* MONIZ, 2017, p. 78). Essas observações e similaridades universais ofereceram certa confiança aos cientistas sociais que estudavam o fenômeno. O surgimento da teoria da modernidade e as transformações que se sucederam neste período colocam a modernidade e a religião em oposição, e é baseado nesta oposição que o conceito de secularização foi utilizado pela sociologia da religião. Na década de 1960 as teorias envolvendo religião, no que diz respeito às suas características sociais, envolvem em sua grande maioria a ideia de seu declínio ou negação.

Taylor (2007) afirma que esta situação é típica de uma geração formada pela revolução cultural pós II Guerra Mundial e que se encontra profundamente alienada de um modelo de religião tradicional forte. Casanova (1994) no mesmo caminho que Taylor, considera que este é um estágio de secularismo fenomenológico, uma etapa da era moderna na qual uma estrutura imanente da ordem cósmica, social e moral moderna opera como se o sagrado não mais existisse e que este sagrado fosse contrário aos processos de amadurecimento e emancipação humana. São essas observações que fazem com que a nossa época seja vista como uma era secular, na qual a modernização é a responsável pela sociedade ser menos religiosa, pelo menos quando pensamos no sentido tradicional de religião.

Ligada a esse pensamento, temos a terceira razão elencada por Moniz (2016) que justifica o desenvolvimento das teorias da secularização: um reacender ou uma difusão da mentalidade secular contemporânea. Os estudiosos na década de 1960 possuíam uma ideia do conceito de secularização tipicamente hegeliana. Eles afirmavam que a sociedade se move de uma situação onde o sagrado domina, para um contexto onde a religião perde progressivamente espaço.

À semelhança do que sucede com os sociólogos fundadores, os membros da geração de 1960 não parecem ser analistas desinteressados do seu objeto de estudo. Pelo contrário, a sua posição sobre a secularização assemelha-se mais a uma

doutrina sacralizada do que a uma teoria. Longe de ser uma hipótese sociológica falsificável através de dados empíricos, afigura-se como uma ideologia de investigadores sociais que aceitam como facto o antagonismo entre religião e modernidade. (MONIZ, 2017, p. 79).

Nessa época, os estudos sobre a secularização não se baseiam apenas nas consequências que chegam através do processo de modernização, o enfraquecimento da religião parece ser também resultado de uma ação pensada para distanciar setores da sociedade da influência religiosa. Smith (2013), entende que o processo de secularização é uma política iniciada para pôr fim ao poder da religião. Ela visava não apenas a substituição das antigas elites por outras secularizadas. Na verdade se estabelece uma mudança no poder simbólico, assim como descrito por Bourdieu, que causam transformações nas diferentes esferas da sociedade, principalmente da educação e da ciência. E é exatamente dentro da esfera da ciência, e da nova forma de fazê-la que a geração de 1960 se habitua a pensar o conceito de secularização como um processo histórico-natural ou como um produto inevitável da modernização.

Por fim, falemos da quarta razão elencada para justificar o surgimento e o predomínio. Segundo Bremmer (2008), o conceito da secularização tem feito parte da agenda acadêmica dos EUA há mais tempo do que em qualquer outro país do ocidente. Em 1912, é publicado o livro “The Secularization of American Education” de Samuel Windson Browns. No entanto, é apenas na conferência do Conselho Missionário Internacional em Jerusalém (1928), que a discussão sobre a secularização sofre um estímulo decisivo. É nesse evento que o teólogo Rufus Jons apresenta um trabalho intitulado “Secular Civilization and the Christian Task”. Nesse trabalho ele afirma que o maior perigo que o cristianismo enfrenta é a existência e a disseminação global de um estilo de vida não religioso, e uma interpretação secular das coisas terrenas. Os desenvolvimentos acadêmicos que aconteceram nesse período tiveram influência na Alemanha também, onde o tema da secularização teve destaque nas conferências missionárias da década de 1930. (BREMNER, 2008). As discussões são retomadas após a ascensão do nazismo e a II Guerra Mundial, na França Roger Mehl publica “La sécularisation de la cité” em 1951 e com a tradução de um artigo de Talcott Parsons, com a epígrafe “Réflexions sur les organisations religieuses aux États-Unis”, publicado em 1957 nos Archives de

sociologie des religions. No ano de 1961, na Itália, temos a publicação de Sabino Acaquaviva, “L’Eclissi del sacro nella civiltà industriale” onde o autor faz uma distinção da palavra secularização, a perda do significado sacral das pessoas, espaços e comportamento e dessacralização, a perda de difusão e experiência do sagrado. Na Inglaterra em virtude dos debates teológicos iniciados na década de 1960, pela primeira vez o conceito de secularização aparece no título de uma publicação “The Secularization of Christianity”, Eric Lionel Mascall (1965). Os estudos sobre secularização seguem com Wilson (1966), Berger (1967) e Luckmann (1967), etc.

Em suma, podemos concluir que a influência dos teoremas dos percursores da sociologia do século XIX, o desenvolvimento dos fenómenos associados à modernização e suas consequências, o renascer da mentalidade secular pós II Grande Guerra e a aceitação e proliferação do tópico na academia das ciências sociais, a partir dos inícios do século XX, se afigura como um quarteto de razões fortes para justificar o surgimento do interesse pelo objeto secularização na década de 1960. O momento da sua origem, dificilmente, pode ser dissociado do facto de os principais teóricos da secularização da época terem a mesma origem religiosa e serem da mesma geração que amadureceu cientificamente no refluir da II Grande Guerra. Isto não significa, porém, que as suas teorias sejam unívocas. Apesar de partirem de premissas idênticas, não podemos falar duma univocidade da secularização. Pelo contrário, ela possui várias camadas, com múltiplos fundamentos dissemelhantes sobre os efeitos da modernização na religião, que revelam o quão complexo e intricado que é o estudo deste conceito, especial, ao nível macrossocial. (MONIZ, 2017, p. 80-81).

A multiplicação dos escritos sobre o tema neste período, são a prova da aceitação da generalização do tema e de sua relevância como objeto de estudo. No próximo item abordaremos de forma mais aprofundada o conceito de secularização quando vinculado a teoria da modernidade

2.3 SECULARIZAÇÃO E MODERNIDADE

Nos estudos sobre secularização fica evidente que é impossível separar este conceito do conceito de modernidade. Mesmo que exista um consenso básico/criticável que afirma que o mundo moderno rompe com o monopólio religioso de instituir um visão de mundo totalizante, capaz de abarcar todo o conjunto de esferas sociais. As consequências da ruptura da religião com a sociedade no desenvolvimento da sociedade moderna não é matéria consensual, como já citamos.

Se, no alvorecer da modernidade, a sociologia herdou a tese iluminista do declínio da religião, a evolução da modernidade refutou-a. Seja porque o conceito de modernidade não pode mais ser reduzido ao Ocidente, seja porque o próprio ocidente não confirma a tese do declínio da religião, o fato é que o desenvolvimento da modernidade desafiou e continua desafiando o conceito de secularização. (DUTRA, 2016, p. 153).

Os debates continuam em torno do conceito de modernidade e até onde ele serve para explicar o conceito de secularização. Taylor (2007) em sua obra "A Secular Age" tenta dar uma explicação sobre a nossa condição secular moderna, colocando uma autocompreensão secular do mundo moderno no centro da discussão, com isso demarcando o caráter contingente e historicamente excepcional. Mesmo que Taylor trate do desenvolvimento societal e religioso do Ocidente, o argumento central é que a condição secular representa, para todos que vivemos nela, uma única e mesma era moderna, o que seria uma ruptura radical com a concepção de mundo pré-secular. Embora se faça essa afirmação generalizante, baseada no fato histórico da expansão da condição moderna pelo mundo, isso não necessariamente implica em negar a variabilidade de configurações da relação entre religião e sociedade.

Para Taylor (2010) segundo o apontamento de Dutra (2016), o núcleo generalizável do conceito de secularização não é a diferenciação funcional, secularidade 1, que inclui a privatização da religião, nem a decadência da religiosidade individual, secularidade 2, e sim a construção de um novo quadro de compreensão imanente que reorienta as práticas religiosas e as práticas não religiosas. Esta concepção culturalista da secularização articula o horizonte compartilhado na era secular, em outras palavras, o pano de fundo de problemas

sociocognitivos e sacionormativos que se impõe a todo tipo de atividade religiosa ou não religiosa. Dutra (2016) observa que o horizonte cultural compartilhado na era secular, diferente da ênfase conferida por Taylor, só pode ser explicado se levarmos em conta sua vinculação com o processo de diferenciação funcional da sociedade. Os problemas estruturais comuns da era secular resultam dessa forma de diferenciação societal. No caso da secularização, se trata de um modo de autocompreensão e autodescrição que demarca os problemas decorrentes do fato de pertencer a vida religiosa ter se tornado questão contingente no mundo moderno.

A virada histórica caracterizada pela condição secular, citada por Taylor se referencia ao humanismo exclusivo ter acabado com o monopólio dos valores religiosos na orientação moral da identidade e das ações humanas, o fato de o florescimento humano em diferentes dimensões e esferas imanentes ter se tornado a meta de vida absoluta a qual as atividades religiosas e não religiosas tiveram que levar em conta. O fato de ser possível ter uma vida com sentido, mesmo sem a referência a valores religiosos, tornou a opção de descrença normal em nosso mundo. A fé religiosa não é mais o caminho para adquirir um sentido a vida e orientar seus valores morais. Para Taylor é aqui que se define a condição secular em sua vinculação mais profunda com o quadro de compreensão imanente, aquilo que ele chama de secularidade 3.

A teoria de Taylor é que a condição secular surge de uma desconstrução encadeada por três noções. O mundo natural passa a ser visto como um universo mecânico, controlado por leis impessoais e independentes de vontades sobrenaturais. O mundo subjetivo como fechado a essas vontades e o mundo social imaginado com um futuro aberto e não como desdobramento de uma temporalidade transcendental pré-fixada. É desse esquema que surge o que ele chama de “quadro imanente”, o horizonte cultural que se compartilha a crença e descrença, não podendo a crença ser considerada a única forma de vida com sentido possível.

A abordagem de Taylor contribui para desnaturalizar o “quadro imanente” e a “condição secular”, ou seja, para superar a fraca consciência da contingência histórica que caracteriza a maior parte das teorias da secularização em sua afinidade com doutrinas político-normativas que não costumam relativizar a condição secular.

Além disso, como na abordagem de Luhmann, Taylor nos traz uma alternativa às “narrativas da subtração” (Taylor 2007:26) que descrevem a “condição secular” unicamente como uma perda de espaço para a religião. Contra essas narrativas, Taylor busca reconstruir a relação entre religião e mundo secular com intuito de demonstrar as formas especificamente modernas de vitalidade e organização religiosas, ainda que estas convivam com tendências opostas de esfriamento e desinstitucionalização. A religião “permanece uma forma motivacional independente da modernidade”. (TAYLOR, 2007, p. 530 *apud* DUTRA, 2016, p. 155).

Ao organizar sua tese, Taylor adota um posicionamento parecido com o Weber sobre a sociologia da religião. Weber cita o esforço reformador de organizações religiosas cristãs em superar a dicotomia entre a religiosidade virtuosa das elites e a religiosa fraca dos leigos. O resultado disso é a criação do racionalismo religioso de caráter disciplinador, em que se aponta que o homem é instrumento para realizar a obra divina neste mundo. Esse racionalismo religioso contribuiu para a criação de novas organizações, fossem elas elites, grupos econômicos, científicos, etc, que se encontravam mais livres da hierarquia eclesiástica, que a partir dos séculos XVI e XVII, oferecem suporte e lógicas específicas que regeram o funcionamento das esferas que iam aos poucos se separando da religião. É no século XVIII, que acontece o distanciamento de Deus em relação a criação e a entronização do florescimento humano. O sentido da vida, como referenciado por Taylor, passa ser movido unicamente pelo que se chama de humanismo exclusivo, sem a necessidade de uma motivação religiosa para guiar as ações humanas. Para Taylor o que se deve chamar atenção, é que essa virada e transformação não significam necessariamente uma decadência da fé, mas antes o surgimento de novas formas de vida religiosa.

Taylor fornece a reconstrução do imaginário secular moderno, o que Luhmann chamaria de semântica, é necessário vincular esse imaginário à dimensão estrutural da forma como a sociedade se diferencia em subsistemas ou esferas autônomas. A divisão que Taylor propõem para a condição secular, religiosidade individual, diferenciação das esferas e contingência da fé, corresponde a tripartição de Berger (1967) que declina a secularização nos níveis de consciência individual,

das instituições da sociedade e das visões de mundo culturais. A ênfase recai sobre o nível de cultura, o que negligência o papel complementar da diferenciação funcional ou institucional. A teoria de sociedade de Niklas Luhmann, ajuda a corrigir esta falha.

A teoria da diferenciação funcional de Luhmann (2007) forneceu uma compreensão mais ampla da condição secular moderna, já que leva em conta as diferentes formas assumidas pela diferenciação entre religião e sociedade. Não segue o caminho do “senso comum” da retirada crescente da religião do espaço público, como algo necessário para diferenciar religião e política, a abordagem de Luhmann “deixa em aberto se e como a religião assume formas mais ou menos potentes na vida social moderna: não há *telos*, seja este entendido em termos de declínio, de privatização, seja de desinstitucionalização; há sim evolução comandada por dose incontornável de contingência e acaso” (DUTRA, 2016, p. 157).

Diferenciação funcional e secularização não são tratadas como pontos de chegada e sim como ponto de partida, para assim ser possível compreender as diversas formas e tendências assumidas pela religião na modernidade. A abordagem luhmanniana parte da premissa indutiva de que as funções socialmente relevantes são produto contingente e histórico da evolução da sociedade, a formação dos sistemas funcionais, que se dão através do processo de diferenciação, que produzem as funções sociais. Neste caso, o leque de sistemas funcionais deve ser concebido como aberto. O ganho através dessa teoria é a possibilidade de compreender a condição secular superando a dicotomia simplista entre a religião e o estado como fórmula para se apreender a diferenciação das esferas. A perspectiva de Luhmann enfatiza que com a diferenciação funcional, as esferas como educação, medicina, comunicação de massa, etc, também fazem parte do mundo secularizado, ou seja, o mundo ordenado por racionalidades autonomizadas da religião.

Sabemos como se deu o processo de secularização na Europa e como ele se caracteriza naquele continente. Mas a secularização no Brasil segue as mesma características ou possui características próprias? Este é o próximo ponto a ser abordado

2.4 A QUESTÃO DA SECULARIZAÇÃO NO BRASIL

Para alguns autores a insistência em medir o quanto uma sociedade é secularizada é um erro. Como aponta José Casanova:

uma vez que a secularização foi concebida como um processo teleológico universal cujo resultado era conhecido de antemão (o declínio religioso e sua privatização), os cientistas sociais não se interessaram em estudar os diferentes caminhos que as sociedades tomam. (CASANOVA, 1994, p. 25).

Existe um movimento que aponta que pode haver abusos no uso do conceito de secularização, procurando demonstrar que sua dimensão prescritiva o torna inútil para a teoria social, uma vez que é despropositada a pretensão de “medir” o quando de secularização existe em uma sociedade.

Montero (2006), aponta que diversos autores têm demonstrado que a secularização é apenas um dos elementos de um processo histórico amplo, “que inclui a emergência de um mercado impessoal, de um Estado mais distante da regulamentação moral, de uma vida intelectual que dispensa a ideia de Deus e de uma experiência de individualização urbana mais escolarizada e autônoma” (MONTERO, 2006, p. 48). Sendo assim, o legado protestante presente no paradigma da secularização, faz da sociedade civil uma extensão da lógica secularizadora do próprio protestantismo. Habermas (1978), demonstra que seria possível prescindir do paradigma da secularização para pensar o processo de diferenciação das esferas, em particular a distinção entre esfera pública e esfera privada:

(...) uma das diferenciações mais importantes para a compreensão da ordem social moderna, para além da separação entre Estado e Igreja, é a distinção entre esfera pública do Estado e a esfera privada da sociedade. E é nesse sentido que a religião se torna uma questão privada: ela é excluída da esfera do Estado. (MONTERO, 2006, p.49).

Habermas segue dizendo que a partir do século XVIII emerge uma outra diferenciação, que se representa pela esfera das pessoas privadas reunidas em público, o que viríamos a conhecer como

sociedade civil, que possui como consequência mais expressiva a interiorização da família no espaço privado. Sendo assim, a concepção de esferas se torna tripartite, Estado, sociedade e esfera privada, com esta organização é possível analisar na ordem social moderna o problema das relações entre religião e sociedade, se pode analisar o problema em termos analíticos mais adequados e não-normativos, ao invés de admitir um pressuposto da privatização da prática religiosa e seu confinamento a esfera familiar. O arranjo permite identificar as configurações específicas que as formas religiosas assumem em cada sociedade. Para Montero o processo que levou à separação entre Estado e Igreja no Brasil, colocou a religião na sociedade civil.

Casanova (1994), afirma que a liberdade religiosa, entendida como liberdade de consciência, foi a primeira liberdade, e por isso a precondição de todas as liberdades modernas. O direito à privacidade fundamento do liberalismo moderno, fica atrelado e dependente das garantias conferidas pela liberdade de consciência. Esses direitos fundadores são características do Estado liberal moderno, essa constatação é apenas um ponto de partida, não podemos reduzir a questão somente a esses pontos. Se assim fosse o problema das relações entre religião e sociedade seria reduzido à questão de uma separação institucional juridicamente perfeita entre Estado e Igreja.

Para alguns autores a emergência dos Estados seculares não tem como fim necessário à privatização da religião na esfera doméstica. Observando que o direito à privacidade e à liberdade de consciência são condições do Estado moderno que as próprias religiões tem interesse de preservar. São estes direitos que alguns autores defendem como sendo os responsáveis pelo pluralismo religioso no Brasil.

Berger (2001), observa que trabalhos desenvolvidos nas décadas de 1950-1960 deram corpo ao referencial teórico conhecido como da teoria da secularização, cuja as bases se encontrariam originalmente no Iluminismo, na crença na ascensão da ciência e no declínio da religião. Consensualmente, o termo secularização diz respeito à queda substantiva das influências religiosas no mundo, para Berger esse seria:

(...) processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos á dominação das instituições e símbolos religiosos [...] a secularização é mais um processo sócio-estrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e poder observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura, e

sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. Mais ainda subentende-se que a secularização também tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Isso significa, simplificando, que o ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas. (BERGER, 1985, p. 119, *apud* PEIXOTO, 2012, p. 115-116).

É a partir da queda da influência religiosa no mundo moderno, que surgem tentativas de definição da realidade, empenhadas em conseguir a adesão dos indivíduos, o fenômeno que passa a ser chamado de pluralismo. A perda de monopólio de uma religião, faz com que seja possível a emergência de outras agências religiosas, a princípio a mercê da escolha individual. No Brasil uma das consequências mais evidentes da secularização foi o “acirramento da concorrência religiosa” (MARIANO, 2003, p. 112). Havendo um ambiente propício à chegada de novas religiões e à consolidação das que estavam em terras brasileiras, a expansão do pluralismo permitiu uma maior oferta de credos e ritos entre os cidadãos. Para entendermos este processo é necessário um resgate histórico da relação entre o Estado e a Igreja Católica no Brasil.

Foi apenas em 1890 que houve a separação entre o Estado e a Igreja Católica no contexto da proclamação da República, o que para muitos é um marco da secularização nacional. É a partir da segunda metade do século XX que fica mais evidente o fenômeno da pluralização religiosa. Mas seria apenas depois da separação do Estado e da Igreja que “nasceriam” novas religiões, ou essas religiões já existiam e apenas não eram legitimadas. Giumbelli (2000), ao analisar os estudos de Shritzmeier, demonstra que desde os primeiros momentos da constituição da República o combate a feitiçaria e ao curandeirismo fazia parte do processo de estabelecimento de uma ordem pública moderna.

A jovem República tinha diante de si a difícil tarefa de transformar as naturezas brutas de negros, mulatos e índios (e imigrantes) em uma só sociedade civil, a qual se fundamentaria sobretudo

na produção de sujeitos passíveis de serem submetidos à normatividade das leis e da moralidade da religião (cristã). (MONTERO, 2006, p. 51).

Assim se estabeleceram regras e preceitos para definir o que seria ou não religião. Um intenso debate foi estabelecido sobre as maneiras de regular a noção de religião. Nesse debate a religião católica teve vantagem sobre as demais, por ser considerada a religião oficial, sendo a única com permissão para realizar cultos públicos ou domésticos, o que suplantava as outras vertentes religiosas que passaram a ser vistas como não legítimas, como apenas “magia”. A constituição de 1891 (separação Estado e Igreja) permitiu que outras religiões fossem consideradas, autorizou toda confissão religiosa a associar-se. No entanto, impediu a institucionalização de associações religiosas em templos ou igrejas, atribuindo-lhes o mesmo estatuto de outras entidades da sociedade civil. (GIUMBELLI, 2002). O que fica ressaltado é que existiam outras religiões no Brasil antes da República, mas eram restringidas pela própria ação do Estado que trabalhava em conjunto com a Igreja Católica. A aliança entre a casa real portuguesa e o Vaticano possibilitou ao império português legitimar seus interesses temporais e seus métodos de atuação.

No período colonial, houve um “catolicismo guerreiro”, segundo Hoornaert (1974, p. 31-65), intimamente ligado à conquista e à preservação da nova terra e ao empreendimento colonial. Fica evidente que o império português utilizava-se da religião para manter a ordem geral, o espaço que foi dado a Igreja Católica se deve muito a esse empreendimento e mesmo após a separação do Estado e da Igreja a hegemonia católica ainda foi sentida. A Igreja Católica continuou a cooperar eventualmente com o Estado Republicano, como no combate a heresias messiânicas. (Canudos e Contestado). Como chama atenção Negrão (2008) é apenas a partir do fim da primeira década do século passado que começam a introduzir-se no cenário religioso brasileiro os protestantes pentecostais que, pelo seu crescimento intenso e presença marcante, passam a alterá-lo substancialmente.

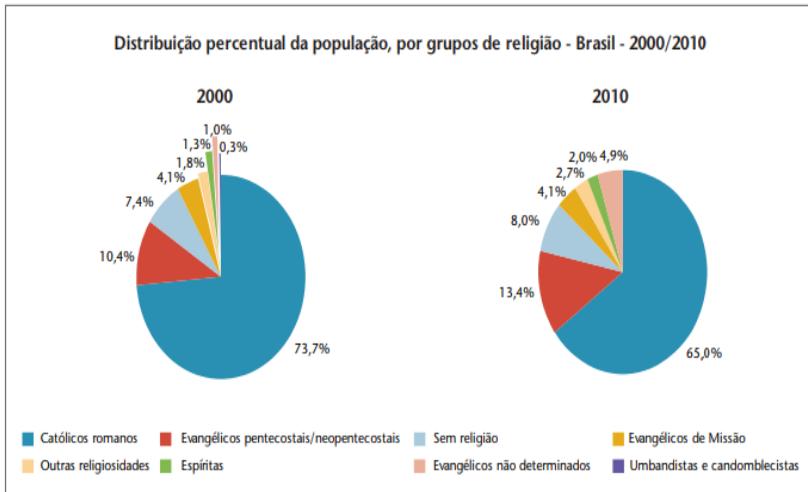
As transformações do campo religioso no Brasil são evidentes, através de pesquisas e dados do IBGE podemos verificar que o quadro religioso se alterou nas últimas décadas. São estas transformações que serão analisadas no capítulo seguinte.

3 AS TRANSFORMAÇÕES DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Os dados do último Censo do IBGE 2010, confirmam a tendência de transformação do campo religioso no Brasil, transformações que se aceleraram a partir da década de 1980. A principal característica que podemos perceber através dos últimos censos é a queda do número de católicos e a expansão dos pentecostais e dos sem religião. Entre as décadas de 1980 e 2010 os católicos declinaram 89,2% para 64,6%. Os evangélicos saltaram de 6,6% para 22,2%, os sem religião quintuplicaram de tamanho, indo de 1,6% para 8,1%. O grupo de outras religiões, que inclui espíritas e cultos afro-brasileiros, dobrou de tamanho, passando de 2,5% para 5% (IBGE, 2010).

Foi na última década que pode se observar a queda vertiginosa do número absoluto de católicos, de 125,5 para 123,3 milhões, totalizando uma perda de 2,2 milhões de adeptos. A queda do número de católicos caminha junto com o crescimento acelerado de seus concorrentes religiosos, principalmente das Igrejas Pentecostais, e do crescimento dos sem religião, grupo heterogêneo composto por ateus, agnósticos e de indivíduos que passaram à declarar que não possuem filiação religiosa, mas que não significa necessariamente descrença ou indiferentismo religioso. Na figura a seguir poderemos observar as mudanças no campo religioso entre os anos 2000 e 2010. Podemos observar a diminuição do número de católicos e o crescimento dos pentecostais e dos sem religião. Outras religiões continuam tendo uma pequena parcela dos números, embora se observe crescimento, não são elas que concorrem diretamente com a igreja católica.

Figura 1 – Distribuição da população por grupos de religião



Fonte: IBGE (2010).

Mariano (2013) observa o efeito curioso que na década de 1980, justamente no momento de arrancada do processo de destradicionalização, pluralização e concorrência religiosa, a Igreja Católica ainda se mantivesse convicta na existência de uma indissolúvel aliança entre a Igreja, povo e nacionalidade brasileira, segundo a qual estaríamos supostamente “condenados ao catolicismo” (PIERUCCI, 1986, p. 80 *apud* MARIANO, p. 10, 2013). Essa afirmação leva a crer que o clero não estava atento as mudanças no tempo, causada pela modernização socioeconômica e cultural e principalmente pelo avanço da liberdade religiosa e do pluralismo religioso. A religião sendo encarada como opção consciente (não herdada) e voluntária fez com que a hegemonia da Igreja Católica fosse colocada à prova e os números do censo do IBGE demostram isso.

No Brasil existe certa dificuldade de religiões não cristãs conseguirem espaço, fato que já havia sido observado por Pierucci (2004). Excluindo católicos, pentecostais e sem religião, todas as outras religiões constituem apenas 5% dos brasileiros. Essas religiões cresceram 1,8 pontos entre 2000 e 2010, crescimento bem maior do que os obtidos nos dois decênios anteriores, de 0,4 e 0,3.

Os espíritas (que se consideram cristãos) passaram de 1,3% para 2%. Depois dos espíritas, as Testemunhas de Jeová, com 1.393.208 adeptos, se destacam numericamente, resultado da sua intensa atividade

catequisadora. Umbanda e Candomblé, que juntos correspondem 0,3% da população brasileira não tiveram expressivo crescimento nos últimos anos. Seguindo o mesmo caminho que Umbanda e Candomblé, outras religiões também não tiveram crescimento considerável. como pode ser observado na tabela a seguir com dados retirados do censo do IBGE de 2000 e 2010:

Tabela 1 – Crescimento do número de adeptos (Religiões)

Crescimento do número de adeptos		
Religiões	Ano 2000	Ano 2010
Budismo	243,966	29.093
Mórmons	226,509	26.864
Judaísmo	107,329	20.054
Messiânica Mundial	103.716	*-5.594
Tradições Esotéricas	74.013	15.568
Tradições Indígenas	63.082	45.994
Espiritualista	61.739	35.850
Islamismo	35.167	7.928

Fonte: IBGE (2000; 2010).

*A religião Messiânica Mundial teve queda do número de adeptos. Queda de 5.594.

Enquanto algumas religiões não tiveram crescimento expressivo, os sem religião vem no contra fluxo. Na década de 1970 os seus números eram inexpressivos 0,8%, em 1980 dobraram de tamanho, 1,6%. O seu crescimento continua em 1991 com 7,3% e em 2000 de 8,1%, no último censo de 2010, observa-se o número de 15,3 milhões a proporção que afirma ser sem religião. Portanto, os sem religião quintuplicaram de tamanho entre 1980 e 2010, formando assim, o terceiro maior grupo religioso do país. Apesar do grande crescimento nas últimas décadas, o último censo aponta que a expansão do grupo perdeu fôlego, sendo o seu crescimento de apenas 0,8% ponto percentual, contra o elevado crescimento observado entre 1980 e 1991, 3,5% pontos e os 2,5% pontos entre 1991 e 2000. Um dos motivos pode

ser a inovação do censo de 2010 de discriminar ateus (615,096) e agnósticos (124,436).

Entre todos os grupos citados até aqui, o que tem maior crescimento e por esse motivo chama atenção dos sociólogos da religião é o grupo dos pentecostais/evangélicos. Entre os anos de 2000 e 2010 o grupo cresceu cinco vezes mais do que a população brasileira: 61,4% contra 12,3%. O que significa um aumento de 16 milhões de adeptos, saltando de 26,2 milhões para 42,3 milhões. Este grupo é composto por 7,7 milhões de evangélicos de missão (4,1%), 25,4 milhões de pentecostais (13,4%) e 9,2 milhões de evangélicos não determinados (4,9%). Os evangélicos de missão cresceram 10,8%, bem menos do que a cifra de 58,1% que obtiveram na década anterior. Os pentecostais cresceram 44%, crescimento que não se aproxima do que foi observado nos dois decênios anteriores, dado que passaram para 8,8 milhões em 1991 (aumento de 111,7%) e para 17,7 milhões em 2000 (115,4%). Os dados do último censo podem significar uma forte crise ou que o crescimento desse grupo começa a se estabilizar chegando ao seu máximo nas décadas anteriores.

Em 2000, cinco Igrejas Pentecostais concentravam 85% dos adeptos, em 2010, esse número caiu para 75,4% desconcentração denominacional decorrente tanto queda numérica da Congregação Cristã no Brasil e da Igreja Universal quanto do aumento da diversificação institucional do pentecostalismo. Outras igrejas de origem pentecostais duplicaram seu número de 10,4% para 20,8%, o que passa a concentrar um quinto dos pentecostais, ou 5.267,029 de adeptos. A Assembléia de Deus, que entre os anos de 1991 e 2000 teve um crescimento de 245% e em 2000 tinha 47,5% do número de pentecostais, conseguiu ampliar tal proporção para 48,5%. Alguns autores chamam atenção do cuidado que precisa existir para tratar dos adeptos da Assembléia de Deus.

É preciso, contudo, ter cautela com tais números, uma vez que não existe propriamente uma denominação Assembléia de Deus dotada de 12,314.410 de seguidores: embora o Censo Demográfico, de certa forma contribua para tal equívoco para o deleite de dirigentes assembleianos. A designação Assembleia de Deus abrange várias denominações concorrentes dotadas de histórias, lideranças e tamanhos muito distintos, sendo as maiores delas vinculadas a suas convenções nacionais rivais, cujos poderes, no

entanto, são relativamente limitados. (MARIANO, 2013, p. 125-126).

A questão das nomenclaturas do Censo gera imprecisão no dados algumas vezes e críticas principalmente dos grupos religiosos que não se sentem contemplados pelas nomenclaturas. Como o caso da Assembléia de Deus.

Tabela 2 – Número de adeptos entre os anos de 2000 e 2010

Número de adeptos entre os anos de 2000 e 2010			
Igrejas evangélicas	Ano 2000	Ano 2010	%
Congregação Cristã no Brasil	2.489.079	2.289.634	8%
Igreja Universal do Reino de Deus	2.101.884	1.873.243	10,80%
Casa da Bênção	128.680	125.550	2,40%
Igreja Evangélica Luterana	1.062.144	999.498	5,90%
Igreja Evangélica Congregacional	148.840	109.591	26,40%
Igreja Evangélica Presbiteriana	981.055	921.209	6,10%

Fonte: IBGE (2000; 2010).

Como pode ser observado, três igrejas pentecostais e quatro de missão; perderam adeptos entre 2000 e 2010, algo inédito na história dos evangélicos no país.

Os dados dos censos do IBGE apontam uma perda de adeptos do catolicismo e crescimento de outras religiões. No próximo ponto abordaremos as mudanças no campo religioso no estado de Santa Catarina, onde se localiza o Santuário de Santa Paulina.

3.1 OS NÚMEROS DE SANTA CATARINA

O Estado de Santa Catarina é o que possui o menor índice de pessoas que se consideram sem religião, sendo o número 3,27% (IBGE, 2010). Florianópolis é a cidade com o maior número de pessoas sem religião no Estado, segundo dados do último censo, de cada oito moradores da capital catarinense, um é sem religião, totalizando 54.743 pessoas que se consideram sem religião ou ateus. Assim como outros

estados brasileiros entre os censos de 2000 e 2010 podemos verificar mudanças nos números de cada religião:

Tabela 3 – Religiões censo IBGE – SC

Religiões censo IBGE – SC		
Principais religiões em SC	Ano 2000	Ano 2010
Católica Apostólica Romana	80,72%	73,07%
Evangélicas	14,98%	20,04%
Espírita	0,82%	1,58%
Sem religião	1,97%	3,27%

Fonte: IBGE (2000 e 2010).

Através dos dados dos últimos censos podemos perceber que a religião católica perdeu 7,65% do número de adeptos. No ano de 2000 a Igreja Católica possuía 4,565.793 pessoas que se declaravam católicas, no último censo esse número caiu para 4,325.029 . Em contrapartida o número de evangélicos, que no ano de 2000 eram 802.395, passou para 1,252.495, totalizando um aumento de 5,06%. Os espíritas que eram 44,059 no ano de 2000, passam a ser 98.973 em 2010, aumentando assim 0,76%. Por fim, temos o número dos sem religião, que no ano 2000 eram 105.684 e no ano 2010 se tornaram 204,421, crescimento de 1,3%. Assim como no restante do país a Igreja Católica é a majoritária no estado de Santa Catarina, mesmo que o crescimento das Igrejas Evangélicas seja evidente, a religião católica continua encabeçando o topo do ranking de religiões. O grupo das demais religiões (Umbanda, Budismo, Judaísmo, Candomblé, Islamismo) são responsáveis por apenas 0,23% do número de religiosos no Estado, não sendo uma porcentagem significativa².

O que podemos perceber é que a grande maioria das pessoas do estado de Santa Catarina se declaram católicas. Uma hipótese que pode explicar esse fenômeno está ligada a colonização europeia, que influenciou e influencia até os dias atuais a religiosidade da população. Outra é a prevalência de pequenas cidades no estado, 30% dos municípios de SC possuem menos de 5 mil habitantes, o que pode

² Umbanda 0,14%, Budismo 0,05%, Judaísmo 0,02%, Candomblé 0,01%, Islamismo 0,01%. (IBGE, 2010).

favorecer a aproximação da comunidade e os laços comunitários entre os indivíduos, assim como aqueles citados por Durkheim. Essa religiosidade pode ser observada em mais de 120 festas religiosas realizadas no estado todo o ano e santuários espalhados pelo Estado, com destaque para o santuário de Santa Paulina, que fica em uma cidade onde existem mais de 30 igrejas e capelas, sendo um exemplo do que citamos sobre pequenas cidades e sua forte religiosidade no estado de SC.

Observando as estatísticas e constatando que a Igreja Católica vem perdendo fiéis, é necessário analisar as mudanças e novas formas que mesma adotou para garantir a sua sobrevivência nesse cenário de intensa mudança do campo religioso. Ponto que será abordado a seguir.

3.2 A IGREJA CATÓLICA NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

A Igreja Católica é uma instituição milenar, mas está sujeita as mudanças da sociedade e as novas demandas de seus fiéis. O mercado religioso de concorrência se expande e a Igreja procura adaptar-se a esses novos tempos.

A análise do catolicismo mostra que existem diferentes vertentes dentro Igreja Católica no Brasil. Michael Löwy (2000), a partir dos estudos de Gramsci (2001), utiliza o termo “tendência” para descrever as diferenças existentes no catolicismo: tradicionalistas, modernizadores conservadores, reformistas e radicais. O autor identifica essas tendências a partir das relações sociais, principalmente as relações dos católicos com as várias formas de poder presentes na sociedade. Deste modo é possível elencar as tendências do catolicismo no Brasil da seguinte forma: Tradicionalistas: compostas pelos movimentos Opus Dei, Tradição Família e Propriedade e Arautos do Evangelho; Modernizadores conservadores: setor no qual se insere o Movimento de Renovação Carismática Católica; Reformistas: no qual predominam as congregações que trabalham diretamente com educação como, por exemplo, os Salesianos e Maristas; Radicais: composta pelos setores ligados à Teologia da Libertação como as CEB’s³, Pastorais Sociais, Pastorais da Juventude.

³ As Comunidades Eclesiais de Base (CEB) são comunidades ligadas principalmente à Igreja Católica que, incentivadas pela Teologia da Libertação após o Concílio Vaticano II se espalharam principalmente nos anos 1970 e 1980 no Brasil e na América Latina.

Dentre essas tendências podemos ressaltar duas que surgiram após o Concílio do Vaticano II que se destacam devido sua importância. O Concílio Vaticano II foi convocado no dia 25 de dezembro de 1961, através da bula papal "Humanae salutis", pelo Papa João XXIII. Este mesmo Papa inaugurou-o no dia 11 de outubro de 1962. O Concílio, realizado em quatro sessões só terminou no dia 8 de dezembro de 1965, já sob o papado de Paulo VI. O principal objetivo do Concílio era: discutir a ação da Igreja nos tempos atuais, ou seja, a sua finalidade é "promover o incremento da fé católica e uma saudável renovação dos costumes do povo cristão, e adaptar a disciplina eclesiástica às condições do nosso tempo" e do mundo moderno (BULA *HUMANAE SALUTIS*, PAPA JOÃO XXIII).

As tendências que são destaques após o Concílio que visava essa abertura da igreja para o mundo são a Teologia da Libertação (TL) e a Renovação Carismática Católica (RCC). A TL (1968) parte da premissa de auxílio preferencial aos pobres e a teologia para concretizar essa missão utiliza também as ciências sociais. Essa tendência surge em um momento no qual a realidade dos fiéis passa a ser observada pelos membros do clero da Igreja. Teve sua maior força concentrada na América Latina, sendo que os regimes ditatoriais da época fizeram com que essa tendência surgisse como um contraponto a esses governos. A opção preferencial pelos pobres era sua premissa, mas o interior do movimento era politizado e a liberdade do povo também fazia parte de sua luta.

A RCC (1967) tem sua premissa pautada na igual dignidade dos fiéis, segundo seus documentos oficiais, mas se diferencia da TL. A RCC faz uma renovação litúrgica e bíblica e facilita a participação dos leigos em seus ritos. No entanto o principal elemento dessa tendência é a proposta de lidar com o lado espiritual do fiel, oferecer a ele o "Espírito Santo", uma forma de contato com Deus mais individual, totalmente diferente da TL, que faz a proposta de uma renovação teológica com a participação das ciências sociais e um modelo de ação coletivo.

No decorrer do século XX as preocupações com os problemas sociais tiveram interesse interno da Igreja Católica. Desde a separação da Igreja do Estado, com a proclamação da República em 1889, os movimentos messiânicos, a falta de padres e o crescimento de outras crenças religiosas, entre outras questões, contribuíram para uma reorganização da estrutura da Igreja no Brasil. Mas foi a partir da década de 60 que dois acontecimentos importantes influenciaram um maior contato do clero católico com a população desfavorecida: O Concílio Vaticano II e o Golpe Militar de 1964 (Brasil).

A TL foi criando força e se posicionando firmemente contra os problemas socioeconômicos que assolavam o país. Com o regime autoritário instalado no país aqueles membros do clero que se posicionavam a favor das minorias e contra o tipo de governo vigente passaram a ser duramente perseguidos. Os religiosos que lutavam pelas questões sociais ganhavam força dentro do terreno religioso e político:

Foi nesse contexto do aumento do envolvimento da Igreja Católica com a realidade de seus fiéis, no processo de ação em relação ao secular, com o agravamento das questões sociais na América Latina e o surgimento dos opressivos regimes militares na América Latina que se organizou dentro da Igreja Católica o movimento da Teologia da Libertação. O envolvimento pastoral com a questão social já vinha se organizando em boa parte do mundo católico mesmo dentro da doutrina social da Igreja, mas em 1968 durante a Conferência de Medellín (II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano) esse envolvimento ficou mais sistematizado com uma diretriz básica: a opção preferencial pelos pobres. (CAMILLO, 2011, p. 2).

No entanto a TL perde força após o desmantelamento do bloco soviético e a queda do muro de Berlim. Esse momento histórico é um marco e influência uma corrente que tem uma grande aproximação com o marxismo.

A RCC foi um dos movimentos que mais atraiu adeptos após o Concílio, essa vertente oferece a proposta de lidar com o lado espiritual do fiel, oferecer a ela o "Espírito Santo", uma forma de contato com Deus mais individual, um marco para história do catolicismo. Surge e ganha maior força na década de 90, justamente no momento que a TL começa a perder força. A abertura da Igreja aos leigos, a leitura da bíblia e a simplificação dos ritos fizeram com que uma parte da população se sentisse atraída por essa tendência. O batismo do Espírito Santo reanimava a fé individual e tinha uma enorme potência evangelizadora.

O sociólogo Reginaldo Prandi (1998) analisa a renovação carismática como um movimento de leigos que ocorre no interior da religião católica, destacando-se com expressivo número de fiéis neste final de milênio. Primeiramente teve a adesão da classe intelectualizada,

posteriormente chamou atenção das classes sociais média e alta, mas sua expansão arrebatou outros grupos sociais, sendo possível ver em suas reuniões um diversificado número de pessoas, seja de faixa etária diferentes, seja de níveis socioeconômicos.

Na prática, o catolicismo reconheceu a disputa com outras modalidades religiosas e passou a impulsionar seu instrumento carismático de contra-ataque. À medida que os pentecostais ganharam terreno, tornou-se legítima a atuação proselitista da RCC a fim de reafirmar a identidade católica. (SOUZA, 2007, p. 159).

O neopentecostalismo⁴ trouxe mudanças para o campo religioso no Brasil. A inclusão de novas formas de chegar até os fiéis, como a mídia televisiva, a explícita prática político-partidária e a organização da Igreja aos moldes de uma empresa. (CAMPOS, 1997; FONSECA, 2002). Com a proposta de lidar com problemas práticos da população, como o desemprego e escassez de dinheiro, essas igrejas surgem como uma boa escolha. Como citado anteriormente as Igrejas Evangélicas (neopentecostais) ganham fiéis e destaque na sociedade. A Igreja Católica concorre diretamente com essas novas igrejas e seu modo de atendimento ao fiel. A RCC possui alguns elementos que lembram os elementos das igrejas neopentecostais. Entre eles a utilização de mídia televisiva como ferramenta de agregação de fiéis, também tem destaque padres que cantam e dançam como novos chamarizes da Igreja. Passa também a ter destaque o marketing de shows e produtos estritamente católicos e o mercado de concorrência religiosa passa a ter outros fatores que envolvem o ganho de fiéis através de produtos religiosos, que para muito fiéis servem como prova do fortalecimento de sua fé.

Devido à preocupação com o mercado religioso, a Igreja Católica se assemelhou, em certos aspectos, a igrejas pentecostais. Para enfrentar a concorrência, no entanto, ela se apega a suas

⁴ O neopentecostalismo ou terceira onda do pentecostalismo é um movimento sectário dissidente do evangelicalismo que congrega denominações oriundas do pentecostalismo clássico ou mesmo das igrejas cristãs tradicionais (batistas, metodistas, etc). Surgiram em meados dos anos 70 e 80, algumas décadas após o movimento pentecostal do início do século XX, em 1906.

peculiaridades, exacerbando a afirmação da identidade religiosa sintetizada no slogan “Sou feliz porque sou católico”. Ou seja, fazendo propaganda explícita da religião. Para tanto, ela conta bastante com a forte devoção à Virgem Maria e a alguns santos. (SOUZA, 2007, p. 161-162).

O que fica evidente até aqui é que a Igreja é uma instituição milenar que teve que se modificar para sobreviver aos novos tempos. Sendo assim a hipótese que levantamos, assim como Souza é a relação que os santos possuem com essa tentativa da Igreja Católica de manter-se “viva”. Este é o próximo tema a ser abordado, a relação dos santos e da Igreja Católica.

4 SANTOS E SANTUÁRIOS

Como citado anteriormente a relação da Igreja Católica com os santos sempre foi estreita. Mas essa relação teve como semente o povo, a adoração aos “santos” (heróis, deuses, etc) era algo comum na cultura humana e sempre esteve presente nas mais diversas sociedades. Pela importância que os santos possuem para história da Igreja e por ser o santuário de uma santa o local desta pesquisa, a seguir faremos uma discussão sobre os santos da Igreja e a relação que esses santos possuem com a religiosidade moderna

4.1 OS SANTOS DA IGREJA CATÓLICA

Santidade é um termo aplicado nas sagradas escrituras da Igreja Católica, para designar a qualidade do que é essencialmente divino. Do hebraico, santo e santidade significam separado, segregado e são termos que se relacionam a Deus, “separado do profano, o Santo dos Santos, o único absolutamente Santo” (MACHADO, 1995, p. 13).

Acredita-se que ao longo dos 2 mil anos de história da Igreja tenham sido canonizados mais de 10.000 santos. Para que um santo seja reconhecido pela Igreja, ou seja, canonizado, ele deve passar por um processo. O processo de canonização se diferencia do processo de beatificação. A beatificação é o primeiro passo em direção à canonização definitiva. Do ponto de vista histórico, o termo canonização foi utilizado pela primeira vez por Alexandre III em 1171, ao passo que a distinção entre beato e santo foi formalizada por Sisto IV em 1483. Com a beatificação, declara-se a santidade da vida do beato e é permitido o culto público em sua honra no âmbito limitado de uma diocese ou de uma instituição eclesiástica (uma congregação religiosa, por exemplo).

A canonização implica uma declaração especialmente solene de santidade e prescreve o culto público em toda a Igreja. Portanto, enquanto a primeira tem uma dimensão local, a segunda possui uma dimensão universal. No Brasil atualmente existem 36 santos canonizados e 52 beatos. Um curioso fato é que 30 desses 36 santos, foram canonizados em uma única cerimônia pelo Papa Francisco no ano de 2017 (no ano de 2000 haviam sido beatificados pelo Papa João Paulo II). Os 30 santos eram da localidade de Cunhaú Uruaçu, no Rio Grande do Norte e foram massacrados no ano de 1654 durante a ocupação holandesa do nordeste, por se negarem a abdicar da religião católica e

aderir ao calvinismo, religião dos holandese. Junto a esses 30 santos temos outros 6 santos que fazem parte dessa lista.

São Roque Gonzales, Santo Afonso Rodrigues e São João de Castilho, os três sendo mártires do Rio Grande do Sul. Santa Paulina do Coração Agonizante de Jesus, nascida na Itália e residente no Brasil em Santa Catarina, Santo Antônio de Sant'Ana Galvão (Frei Galvão), nascido no Brasil e residente em São Paulo e São José de Anchieta nascido na Espanha e residente no Brasil posteriormente,este foi um dos fundadores da cidade de São Paulo.

Quando referente ao catolicismo, a maior expressão de religiosidade encontra-se no culto aos santos, sejam eles oficiais ou “extra-oficiais” (não canonizados). O culto aos santos faz parte da constituição da hierarquia cristã e sua consequente necessidade em demonstrar valores morais através de modelos exemplares que traduziriam sua visão de mundo, nesse caso a figura dos santos. A ideia de santidade pode estar atrelada a intenção da Igreja de unificar dois olhares a partir de duas realidades diferentes, a terrena e a sobrenatural. Existe um objetivo claro nas estratégias de beatificação e canonização de fornecer modelos de conduta centrados na adesão à fé cristã:

(...) o santo e a santidade revelam uma força de integração capaz de eliminar conflitos, de dar significação à marginalidade de certos grupos, de tornar tolerável a pobreza ou as diferenças entre classes, numa palavra, de procurar muitas vezes consenso para as instituições e de resolver em parte a dicotomia ordem/desordem. Representando sobre alguns níveis uma forma de comportamento e condicionamento, e, portando um controle social. (VAUCHEZ, 1987, p. 300).

Vauchez, define a santidade a partir do conceito de ambivalência, que traduz um sentimento de terror e fascínio. O santo seria, ao mesmo tempo, aquele totalmente diferente do homem em virtude se sua proximidade com divindade, ao mesmo tempo que é próximo ao homem, dado que experimentou a vida mundana.

Na cristandade os primeiros santos reconhecidos foram os mártires. Nos primórdios do cristianismo, onde existia a perseguição a adeptos dessa corrente religiosa, ser martirizado pela adoção a fé cristã era uma possibilidade bastante plausível e por isso o martírio passou a ser sinônimo de morte infligida à alguém por ser adepto do cristianismo. A autenticidade dos mártires repousava no fato de que a comunidade

havia testemunhado, um dia, sua morte exemplar. A relação sofrimento e santidade é observada há muito tempo para justificar a ideia de purificação, que acontece através do sofrimento. A crença que o sofrimento purifica vem desde as religiões pagãs e foi absorvido pelo cristianismo (DUBY, 1986).

O exemplo dos inúmeros mártires contribuiu para fortalecer a coesão das comunidades cristãs e para a aceitação da nova doutrina pelas camadas populares, uma vez que podiam implorar graças para todos os seus pecados pois aqueles haviam lavado os seus com seu próprio sangue. Além disso, a condição de santos, permitia a eles, por sua exemplar imitação de Cristo, desenvolverem seus poderes taumatúrgicos, operando os mais variados milagres, mas de forma mais acentuada, as curas sobrenaturais. (DOUILLET, 1960, p. 23-24).

A devoção aos mártires emergiu como fruto do entusiasmo e de veneração dos fiéis que passaram a considerá-los heróis da cristandade perseguida, enquanto o consentimento e a oficialização do culto cabia às autoridades eclesiais. Por isso, desde o início Igreja preocupou-se em recolher as atas dos mártires, com o nome, data e tipo do martírio, e do sepultamento para que a memória se preservasse. Surgiram desta forma os martirologos e os calendários para celebração do aniversário do martírio. A vida dos santos constitui um dos principais meios de transmitir a fé cristã dentro da Igreja Católica. Desde o surgimento do cristianismo as pessoas fazem referência a história/trajetória dos santos. Eles têm sido homenageados em ícones, pinturas, estátuas, santuários: “foi o culto aos santos que transformou cemitérios em santuários, santuários em cidades, e gerou essa robusta forma de aventura e coesão social que é a peregrinação” (ANDRADE, 2008, p. 242).

Foi a partir do século XI e da Reforma Gregoriana, que o papado passou a reivindicar o direito de santificação de “qualquer servo de Deus” e de autorizar a instituição de culto litúrgico ao santo. Até então os santos mártires não passavam por uma investigação além dos testemunhos e análise das atas e não era necessário a comprovação de milagres. No século XI passa a ser necessário passar pelo processo de canonização, que era fundamentado na vida virtuosa e nos milagres atribuídos aos santos. No século XII constitui-se a reserva pontifícia do direito de canonização, pois até então o culto popular podia ser

ratificado pelo bispo, o que equivalia a canonização. Fica decidido a partir desse ponto, que somente o papa poderia pronunciar um santo e autorizar o culto litúrgico.

Segundo Douillet (1960), essa decisão foi tomada para garantir prestígio das relíquias na diocese do santo e assim assegurar nas dioceses vizinhas, a autenticidade do novo santo. Já que a fantasia que frequentemente inspirava as canonizações locais tinha diminuído o seu crédito. No século XIV, os papas de Avignon⁵ transformaram a Cúria Romana em uma burocracia eficiente. Foram eles que transformaram o processo de canonização em uma forma de julgamento, de um lado contava com funcionários da Cúria – Promotor da Fé, ou “Advogado do Diabo” e, do outro lado, o defensor da causa do santo. Mas antes mesmo que um caso passasse por este “julgamento”, era exigido cartas de autoridades civis e eclesiásticas que atestassem a favor do candidato a santo. Assim, a voz do povo não era mais suficiente para sustentar uma reputação de santidade sem apoio das elites, reis e bispos. Os novos candidatos a santos teriam que ser submetidos a um longo e minucioso processo.

Naquela época, assim como agora, o longo processo implicava numa variedade de providências, perícias e participantes: promoção da causa, levantamento de fundos, publicidade por parte daqueles que acreditavam na santidade do suposto santo, tribunais de investigação por parte dos bispos locais ou não, medidas administrativas para os funcionários da Congregação, estudos e análises dos peritos chamados a opinar, debates no tribunal entre o Promotor da Fé ou Advogado do Diabo e o advogado da causa, além de sentenças declaratórias dos cardeais conselheiros da Congregação. Mas vale lembrar, que mesmo após

⁵ Em 1378, na eleição do sucessor de Gregório XI, dois grupos disputam a indicação do novo papa: os eclesiásticos romanos, partidários da posse de Urbano VI, e os franceses, favoráveis a Clemente VII. Sem acordo, o papado ficou dividido: o papa de Avignon passou a ser sustentado pelo rei francês e o romano era mantido com apoio do Sacro Império Romano Germânico. O episódio ficou conhecido como Cisma do Oriente e várias tentativas de revogar a cisão falharam. Somente após o Concílio de Constança (1417) e a eleição do papa Martinho V, foi restabelecida a unidade do pontificado (ALBERIGO, 1999)

ter percorrido essa longa trajetória, o aspirante a santo dependia inteiramente, como até hoje depende, do parecer papal, pois somente ele era e, continua sendo, instituído de poderes para declarar um candidato digno de beatificação ou canonização. (JURKEVICS, 2004, p. 130).

Em função do longo processo e das exigências que eram feitas, o papa Paulo IV (1963-78) nomeou uma comissão de canonistas e prelados da congregação para que estudassem um meio de simplificar e, sobretudo, atualizar tais trâmites. Woodward (1992) aponta dois fatores para essa tomada de decisão. O primeiro que a teologia e as ciências humanas fossem mais valorizadas no processo de exame e verificação de uma santidade e que o processo de fazer santos fosse repensado e revisto de acordo com os princípios de colegialidade do Vaticano II. “a luz destes princípios, os bispos locais deveriam ser vistos não como simples legados do papa, mas como sucessores do colégio original de 12 apóstolos e, desse modo, co-responsáveis, juntamente com o papa, pelo governo da Igreja” (WOODWARD, 1992, p. 87).

O pedido do papa Paulo IV avançou, em janeiro de 1983, com o aval de João Paulo II, e o sistema finalmente foi alterado, com o anúncio da Constituição Apostólica *Divinus perfectionis*, uma reforma muito significativa na história da Igreja. A partir do aval do papa, todas as provas em apoio de causa passariam pelas mãos do bispo local. Foram abolidos os debates entre o advogado de defesa e o Promotor da fé, as funções do advogado de defesa e do Promotor da Fé passaram a ser de escolher consultores teológicos para cada causa, além de presidir as reuniões deste grupo. A responsabilidade de demonstrar a verdade sobre a vida e morte do candidato a santo, passou a ser do Colégio de Relatores, encarregado da elaboração de um currículo histórico-crítico da vida do candidato, que precisa ter testemunhos dos fiéis também.

Com esta mudança, de serem agora os bispos a recolherem provas e relatos sobre a vida e morte do candidato a santo, uma parte substancial do processo antes realizado em Roma atualmente se desenrola em âmbito local. Entretanto, depois dessa fase preliminar, todos os dados são checados por especialistas vinculados a órgãos competentes e só depois o material é enviado oficialmente ao Vaticano. No Vaticano o processo passa por várias etapas até chegar ao ponto que o santo é, ou não, canonizado:

(...) essa questão jamais ocorreu aos cristãos primitivos porque a voz da Igreja era, neste particular, a voz “do povo”. Hoje porém, é a voz do papa, falando em nome de uma Igreja, de que determina quem a Igreja deve venerar oficialmente como santo. A regra é: o povo propõe e o papa, depois das devidas investigações, dispõe. (WOODWARD, 1992, p. 36).

Essa mudança e facilitação no processo de reconhecer um santo acontece em um papado no qual se reacende o número de canonizações. João Paulo II foi o papa que mais beatificou e canonizou pessoas na história da Igreja Católica, tendo participado de 147 cerimônias de beatificação, nas quais foram proclamados 1.338 beatos e 51 cerimônias de canonizações, que proclamaram 482 santos. Comparando com papados anteriores podemos ter ideia da importância do surgimento de novas santidade. Nos papados de Pio X (1903-1014) a Paulo VI (1963-1978) foram beatificados 497 candidatos e canonizados 165. Um número bem inferior ao se comparar com o papado de João Paulo II.

Esse processo de canonização que teve um grande crescimento no papado de João Paulo II recebeu o nome de “fábrica de santos” (Woodward, 1992) já que parecia funcionar como a engrenagens de uma máquina bem azeitada. Para alguns esse crescimento da canonização dos santos pode ser entendido como uma tentativa da Igreja de fabricar “exemplos de vida” mais próximos dos cristãos contemporâneos ou ainda uma tentativa de recorrer aos santos para manter seus fiéis. Existem críticas referentes a esse método de canonização que foi adotado e simplificado no ano de 1983 pelo Papa João Paulo II, pois acredita-se que houve uma banalização da santidade e esse crescimento do número de santos é um reflexo disso. Apesar das críticas o que se percebe é que a canonização dos santos pode ser uma alternativa que a Igreja encontrou para manter seus fiéis, tendo em vista que a Igreja Católica concorre diretamente com Igrejas Evangélicas que não possuem santos. Segundo Steil podemos ver no catolicismo uma reinvenção e uma revitalização de rituais impregnados de emoção:

(...) observar uma “reinvenção” da tradição e uma revitalização de rituais impregnados de emoção, abrindo a possibilidade para múltiplas escolhas e pertencimentos religiosos no seu campo hegemônico. Ou seja, a diversidade atingiu o próprio catolicismo. As opções para expressar o

“ser católico” se multiplicaram nestes últimos anos, de modo que as suas possibilidades podem variar das formas mais tradicionais às mais político libertárias ou emocional-carismáticas. Alguns podem ser católicos, centrando sua prática no culto aos santos, outros participando de associações religiosas, outros ainda assumindo compromissos éticos e políticos de caráter libertário. E há também aqueles que se consideram católicos, sem que isto os vinculem a quaisquer compromissos explícitos de ordem religioso-institucional. (STEIL, 2001, p. 117).

O culto aos santos aparece como uma das opções de reinvenção do catolicismo, práticas que passam a ser ancoradas a esse tipo de devoção aos santos. Mariz (2006) aponta que apesar de existir a queda do número de fiéis na Igreja, existe um relativo reavivamento religioso acompanhado por uma intensificação da experiência de ser católico. Esta experiência de diversidade católica privilegia o papel do leigo e abre espaço para inúmeros movimentos dentro de uma instituição maior que é a Igreja. Isso também se apresenta de certa forma em áreas já consagradas e tradicionais como a crença nos santos.

A santidade pode ser compreendida como uma construção que possui bases históricas e que obedece certas regras e modelos específicos, que vão desde a exercícios espirituais como as práticas das virtudes, da oração e formas de ascese, bem como em modelos gerais com o Cristo ou ainda modelos específicos exemplificados nas formas de vida religiosa praticadas e codificadas (LE GOFF, 2006).

Apesar de religiões manterem determinadas crenças em santos, somente a Igreja Católica possui um corpo institucionalizado e altamente racionalizado para debater e averiguar se determinados indivíduos respondem aos quesitos para que sejam considerados santos.

Para adoração dos santos geralmente existem os espaços sagrados, como santuários. E são estudos sobre estes espaços que abordaremos no próximo item.

4.2 SOCIOLOGIA DOS SANTUÁRIOS

Os santuários, no conceito religioso são locais sagrados para onde por devoção, peregrinos se deslocam. Sua importância transcende seus limites físicos e sua influência vai para muito além do local que é geograficamente situado.

Através do papel simbólico que tais lugares religiosos desempenham no seio dos grupos humanos que aceitam a sua natureza especial (pela manifestação aí ocorrida de fenômenos sobrenaturais, pela sua ligação a certas devoções) a sua dimensão agiganta-se para além das suas estritas coordenadas geográficas, num crescendo que remete para a ideia de processo evolutivo, na formação e transformação desse local simbólico, sendo certo que “o armazenamento ou investimento de significado em formas simbólicas é fundamental para a vida humana”. (ROWNTREE & CONKEY, 1980, p. 459).

O santuário com o seu papel simbólico pode trazer para além da sua importância religiosa um fator de identidade cultural, étnica e nacional. Muitos santuários que existem hoje nasceram desse deslocamento geográfico de seus devotos. Um exemplo que pode ser utilizado é a proliferação de santuários ligados a devoção a Nossa Senhora de Fátima pelo mundo. São mais de 70 países do mundo, de inúmeros exemplos de imagens, capelas, igrejas e santuários expressamente tributários do Santuário de Nossa Senhora de Fátima – Portugal, associados ou não com a presença de comunidades portuguesas ou simplesmente lusófonas (SANTOS, 2008). O santuário de Santa Paulina também possui uma forte ligação com o país de origem de grande parte dos imigrantes que se instalaram na região. A cultura italiana é presente na história do santuário e da cidade, sendo também o local de nascimento da própria Santa Paulina. A cultura católica foi transportada juntamente com os imigrantes e é parte constituinte e de extrema importância até os dias atuais naquela região.

No Brasil existe uma maior concentração de santuários em determinadas regiões. A concentração de Santuários tradicionais Marianos se dá nos Estados de Minas Gerais (23), Paraná (19), Rio Grande do Sul (25), São Paulo (38) e Santa Catarina (11), confrontando com os outros 31 no restante do país, segundo Anuário Católico (OLIVEIRA, 2011). Destaca-se aqui a vertente católica dos santuários e do turismo religioso, não por se desconhecer ou desvalorizar as ocorrências referentes a outras crenças e religiões, mas pela predominância de adeptos do catolicismo no Brasil, e a presença e reconhecimento de locais e eventos relacionados a este. Observa-se também que, além da predominância de santuários/eventos católicos,

dentro dessa perspectiva, há ainda a preponderância devocional a Maria, o que resulta na existência, em maioria, de Santuários Marianos.

Os números mostram que existe uma quantidade expressiva de santuários no território brasileiro. O que pode comprovar a forte relação que o brasileiro possui com os santos. Nos últimos anos é possível observar um crescimento dos estudos sobre os santos. Os objetivos são os mais variados, desde a reconstituição da mentalidade e dos modelos de santidade na cultura antiga medieval (VAUCHEZ, 1995), a análise de hagiografias (SILVA, 2008; LE GOFF, 2001), a história da santidade através dos tempos (CUNNINGHAM, 2005), a análise do órgão responsável pelas canonizações (WOODWARD, 1992), a discussão sobre novos modelos de santidade (PEIXOTO, 2006), a produção social de um santo (SOARES, 2007), o culto aos santos (BROWN, 1981), as chamadas devoções e “santificações populares” (FREITAS, 2006; CAROZZI, 2005; MARTÍN, 2007; BRAGA, 2007), a devoção e suas festas (MENEZES, 1996), revisões bibliográficas sobre santos e antropologia (SÁEZ, 2009), além de revistas variadas como a *Terrain*, que dedicou um número, “*La Fabrication des Saints*” (1995), para explorar diversas questões dedicadas a este tema.

Caminhando em paralelo a esse novo momento de estudos dos santos temos o estudo dos santuários e a importância que possuem nesse novo cenário de diversidade de abordagens da igreja.

As peregrinações a esses santuários são umas das características principais desse tipo de segmento religioso.

A cada ano, o número de visitantes impulsionados a conhecer pontos turísticos e celebrações religiosas aumenta. Os dados preliminares do Departamento de Estudos e Pesquisas do Ministério do Turismo, de 2014, apontam que cerca de 17,7 milhões de brasileiros viajaram pelo país motivados pela fé. (MINISTÉRIO DO TURISMO, 2017)

Juntamente ao número expressivo de visitantes a esses santuários e pontos turísticos religiosos temos o crescente interesse da área da sociologia e antropologia pelo tema. Dentre os estudos ligados as peregrinações temos: *A mãe e o filho como peregrinos: dois modelos de peregrinações católica no Brasil* (MAUÉS, 2013). *No sertão e na Capital, Salve Aparecida: peregrinações em Sergipe no tempo presente* (SANTOS, 2015). *O Fenômeno religioso da romaria sob a perspectiva*

da fé cristã: a romaria no santuário de Bom Jesus da Lapa (MOTA, 2008). Outros estudos ligados a organização dos santuários e sua relação com o turismo religioso vem sendo produzidos e ganhando destaque no meio acadêmico, como: *Turismo religioso y espacios sagrados: una propuesta para los Santuarios de catalunya* (SERRALLONGA; HAKOBYAN, 2011). A difusão espacial de um santuário: apontamentos para o estudo da dimensão extraterritorial de Fátima (SANTOS, 2008). Turismo Religioso no Brasil: uma perspectiva local e global (SILVEIRA, 2007), Estradas e Santuários: Percurso sócio religioso e motivações dos peregrinos caminhantes de Fátima (FORTUNA; FERREIRA, 1993) e, caracterizando o destino turístico religioso sem se perder a característica de santuário (FERNANDES, 2012).

Todos estes trabalhos demonstram que o estudo dos santuários é algo que está intrinsicamente ligado ao desenvolvimento e adaptação da Igreja e é de vital importância para o entendimento da religiosidade dos brasileiros.

Para compreender e analisar o objetivo desta pesquisa se faz necessário, por fim, um resgate do histórico do Santuário de Santa Paulina, tema de nosso próximo item.

4.3 HISTÓRICO DO SANTUÁRIO DE SANTA PAULINA

O Santuário de Santa Paulina surgiu de forma diferente dos demais santuários que são referência no Brasil. Raramente encontramos um brasileiro que não tenha ouvido falar do santuário de Aparecida do Norte – SP, do Círio de Nazaré – Belém, ou ainda Juazeiro do Norte – Ceará e a devoção ao Padre Cícero Romão Batista o “Padim”. Todos esses locais que recebem milhares de visitantes e que tem ampla cobertura midiática de suas festas e devoção de seus visitantes. O Santuário de Santa Paulina não possui tamanha visibilidade e em números recebe menos visitantes que esses outros locais. Pode-se creditar este fato ao pouco tempo da existência do Santuário ou até mesmo as figuras que são referenciadas nesses outros santuários religiosos. Com exceção do Padre Cícero, Aparecida e o Círio de Nazaré referenciam figuras que são à séculos centralidade na cultura religiosa, Nossa Senhora de Aparecida e Nossa Senhora de Nazaré. Duas figuras que tem estreita ligação com a cultura portuguesa que foi trazida nos tempos coloniais para o Brasil e desde então vem sendo cultivada em nosso território.

O Santuário de Santa Paulina possui um histórico diferente, pois o desenvolvimento da área onde o santuário está inserido foi feito de forma tardia. O povoamento daquela região começou apenas em 1820 com a chegada de imigrantes vindo da Alemanha e da Itália (São Pedro de Alcântara, Biguaçu e Tijucas), e, posteriormente com novas levas no período de 1850 (alemães no vale do rio Itajaí) e 1875 (italianos no sul do estado, e vale do rio Itajaí). Estes se instalaram em Brusque e se disseminaram pelas terras onde se localiza Nova Trento. Existiram dois períodos econômicos que podem ser citados para explicar o desenvolvimento no estado de Santa Catarina. Primeiro caracterizado pela economia de subsistência e agroexportadora (século XVII até 1850) (CEAG, 1980) e o segundo em que se definem as condições para a primeira transformação estrutural, ou seja, a entrada na indústria tradicional.

Esse ordenamento político-econômico restringiu o crescimento de Nova Trento. Algo que pode ter sido positivo a religiosidade que era cultivada intensamente pelos imigrantes. As restrições que haviam naquela época podem ter feito o imigrante se aproximar da religião de forma mais fervorosa, para Cadorin a religião; “(...)ajudou a sublimar o desânimo perante a impotência das forças humanas para enfrentar o meio que lhe era hostil” (CADORIN, 1992, p. 55). Cadorin (1992, p. 62) ainda completa: “ (...)faziam-se procissões para pedir chuva e para cessar de chover, para amenizar as febres (tifo e malária), para pedir boas colheitas, paz no mundo...”. Para Grosselli (1987) devido as difíceis condições que esses imigrantes passavam acabaram agarrando-se firmemente a religião como uma forma de apaziguar sua situação:

(...) privados da participação política, geográfica e culturalmente insulados entre as montanhas, lutando quase até o desespero para sobreviver fisicamente no meio da selva, foi ao redor a religião que surgiram comunidades espontâneas de relações primárias – as capelas – as quais, por um bom período pareciam cristalizar a seu redor as formas todas de relacionamento religioso e social. (GROSSELLI, 1987, p. 450).

A congregação das Irmãs da Imaculada Conceição nasceu nesse ambiente religioso do cotidiano da cidade, resultado do fervoroso modelo de vida de Amábilis Lúcia Visintainer (Santa Paulina). O nascimento da congregação com o aconselhamento dos padres jesuítas

que ajudaram a oficializar o grupo, visto que isso fazia parte do processo de romanização, “o investimento na criação de seminários e no encaminhamento de ordens e congregações religiosas” (MARQUES, 2000, p. 41). Para Marques (2000), como parte desse processo de romanização da religião, procurou-se canalizar a fé através da construção de santuários em pontos altos da cidade e a instalação de cruzeiros nos pontos visíveis e altos. Essa maneira de lidar com a fé se modifica principalmente com beatificação de Madre Paulina no ano de 1991, o incremento que todo o processo de canonização de Madre Paulina até a sua canonização em 2002 possibilitou que a religiosidade daquele local não fosse apenas de interesse daquela comunidade, mas de novos visitantes que passaram a ir até a localidade de Vígolo para reverenciar a santa e visitar o Santuário.

A devoção aos santos é algo marcante, o Círio de Nazaré realizado no segundo outubro do mês reúne em média 2 milhões de pessoas. O santuário de Nossa Senhora de Aparecida é o quarto santuário mariano mais visitado no mundo. O santuário de Santa Paulina recebe em média 70.000 visitantes por mês. Existe uma grande devoção a esses santos como pode ser percebido através do número de visitantes que se deslocam até estes lugares. No caso específico de Nova Trento, as irmãs responsáveis pelo Santuário afirmam que após a sua canonização foi necessária uma ampliação da estrutura e a construção da Basílica, já que o local começou a receber um maior número de visitantes. Verifica-se que a canonização dos santos sexpande a devoção que era apenas feita pela comunidade onde o santo exerceu sua obra, para um nível nacional e até internacional.

Após abordarmos os temas de secularização, mudanças do campo religioso brasileiro, santos e santuários, serão apresentados os dados que foram recolhidos no espaço do Santuário de Santa Paulina. Dados que colaboram com a discussão sobre as mudanças e arranjos da religiosidade católica.

5 PERFIL DA RELIGIOSIDADE DO VISITANTE DO SANTUÁRIO DE SANTA PAULINA: TURISTA OU PEREGRINO?

É comum ouvirmos referente as pesquisas e seus métodos, que apenas os dados gerados não falam por si mesmos. Uma afirmação que pode ser compreendida como crítica, considerando que os dados necessitam ser interpretados, mesmo que estes sejam dados “processados cuidadosamente, com modelos estatísticos sofisticados” (BAUER; GASKELL, 2008, p. 24).

Existe a necessidade de assumirmos um caráter interpretativo tanto em pesquisas consideradas qualitativas, mas também nas ditas quantitativas, pois podemos afirmar que a “A ciência social, é, portanto, na definição frequentemente citada proposta por Clifford Geertz, não uma ciência experimental em busca de leis, mas uma ciência interpretativa em busca de significado” (DELLA PORTA; KEATING, 2008, p. 25). Existe a indispensabilidade para que se produza um material confiável em pesquisas de dispor de métodos de observação e análise que se completam e ajudam a compreender o objeto de estudo da maneira mais completa possível. De maneira geral, é correto afirmar, que toda metodologia compreende uma forma de representação pela qual é necessário entender a centralidade e a influência das escolhas metodológicas para com os resultados finais.

O caminho percorrido para definir o método de pesquisa para este trabalho levou em conta essas questões, baseado em observações preliminares e na pergunta central que pretendíamos responder com esta pesquisa. Para isto foi definido que a coleta de dados seria realizada a partir da aplicação de questionários junto ao público frequentador do contexto em exame. A estratégia de trabalho consistiu na aplicação em uma semana típica de visitação do Santuário, assim contemplando a diversidade do público de frequentadores. O público alvo foi qualificado a partir do contingente em visitação nas dependências do complexo no período da pesquisa. Mediante a abordagem presencial e perguntas-filtro, os participantes foram qualificados e convidados a participar da pesquisa. A etapa de coleta de dados foi realizada através de um questionário estruturado, contendo perguntas espontâneas e estimuladas, desenvolvido com a assessoria da empresa *Vortex, Pesquisas Consultoria e Sistemas Ltda* para a realização das aferições. O software utilizado foi o *Sphinx Lexical 5.1.0.5* para digitação, tabulação, análise de consistência e consolidação dos dados no formato de tabelas de

frequência de respostas, e fechamento estatístico para análise da correlação entre as variáveis do método.

Os questionários foram aplicados de modo presencial, individual e programado. Eles foram aplicados por uma equipe de três entrevistadores, devidamente treinados em ações presenciais pela empresa *Vortex, Pesquisas Consultoria e Sistemas Ltda.* O material recolhido foi 100% criticado, conforme procedimento padrão em pesquisas de opinião. A consolidação dos resultados produziu uma base de dados de natureza quantitativa, não-probabilística, a partir das variáveis suscitadas pelo método.

Considerando o universo estimado de visitantes que chegam ao Santuário mensalmente, podemos inferir que o exame de amostragem de 400 entrevistas confere aos resultados da pesquisa uma margem de erro máxima de 4,9% em um intervalo e confiança de 95%, parâmetros estes que satisfazem as exigências estatísticas de representatividade. Como o número total de questionários aplicados foi o de 439, a confiabilidade da pesquisa foi garantida.

Quadro 1 – Amostra dos visitantes do Santuário

Amostra dos visitantes do Santuário				
Público	Universo	Amostra	Margem de erro	Intervalo de confiança
Visitantes	Anual (840.000)	400	4,90%	95%
	Mensal (70.000)		4,90%	95%
	Semanal (17.500)		4,80%	95%
	Diária (2.500)		4,50%	95%

Fonte: Elaborado pela autora (2018).

O questionário foi desenvolvido em 06 blocos. Os 03 primeiros blocos visavam responder questões relacionados a pesquisa. Os outros 03 últimos blocos visavam recolher dados sobre a satisfação do visitante e como ele avalia o Santuário. Esses 03 últimos blocos serviram para se estabelecer uma parceria com a administração do Santuário, assim possibilitando o acesso ao local e permissão para realização da pesquisa. Para fins desta pesquisa utilizei principalmente os dados dos 03 primeiros blocos.

5.1 ORGANIZAÇÃO DOS QUESTIONÁRIOS

Referente aos 03 primeiros blocos. Primeiramente tínhamos a pergunta filtro, que consistia em averiguar se a pessoa estava em visita ao Santuário naquele instante, assim entrevistamos apenas pessoas que estavam em visita ao Santuário, excluindo prestadores de serviço que estavam no local. As perguntas foram divididas em espontâneas e estimuladas. Espontâneas, consistiam em perguntas onde o entrevistado dava uma resposta espontânea sem que o entrevistador oferecesse alternativas. Estimuladas, o entrevistador oferecia alternativas para o entrevistado. Feito essa pré-seleção, partíamos para as perguntas que visavam montar o perfil geral do visitante com perguntas como: idade, escolaridade, renda familiar e estado que reside.

O 02 bloco sobre a religiosidade do visitante, eram perguntados sobre sua religião, se vinham de família católica, se sempre foram católicos ou tiveram outra religião ao longo da vida, se frequentam missas e a frequência, se frequentam grupos da igreja e a frequência, e quais dos sacramentos da Igreja Católica possuía.

Bloco 03 era definido como visitação. Este bloco visou recolher informações sobre as motivações do visitante em estar no espaço do Santuário. As informações recolhidas foram referentes a que tipo de visita era aquela, religiosa, turística ou ambas. Se o visitante pretendia participar de alguma atividade religiosa no Santuário, se pretendia fazer daquela uma experiência religiosa, se declarava devoto de Santa Paulina e se sim, por qual motivo. Perguntamos também o que o visitante esperava daquela visita ao Santuário.

O questionário completo pode ser visualizado no anexo A.

A aplicação dos questionários se deu em uma semana, a distribuição do número de entrevistas se deu em virtude do fluxo de visitantes no local naquele dia. Como pode ser verificado a seguir:

Gráfico 1 – Visitantes da semana



Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Fica evidente que houve uma maior concentração de entrevistas no domingo 134 (31%). Segunda-feira foram aplicados apenas 15 (3%) questionários, o dia de menor fluxo de visitantes na semana. Terça-feira 63 (14%), quarta-feira 43 (10%), quinta-feira 94 (21%), sexta-feira 30 (7%) e sábado 60 (14%).

O final de semana é onde encontramos o maior fluxo de visitantes, entre sábado e domingo foram aplicados 194 (45%) questionários. Quinta-feira também podemos observar um relevante fluxo de visitantes, segundo informações recolhidas através dos lojistas e trabalhadores do santuário, este dia é característico de visitação de grupos da terceira idade. Portanto, quinta-feira, sábado e domingo, foram os dias em que aplicamos a maior parte dos questionários. Lembramos que estivemos no espaço do Santuários todos os dias durante a semana na parte da manhã e da tarde, até o fechamento do mesmo e não estabelecemos um número padrão para as entrevistas do dia, os questionários foram aplicados conforme o fluxo de visitantes.

A seguir com base nos dados recolhidos analisaremos o perfil geral dos visitantes do Santuário.

5.2 PERFIL GERAL DOS VISITANTES

Os dados recolhidos permitiram montar um perfil socioeconômico dos visitantes do Santuário. Em sua grande maioria constatamos que o sexo feminino é o maior contingente do público visitante do Santuário como pode ser verificado a seguir:

Gráfico 2 – Sexo do visitante



Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Sexo feminino 303 (69%), sexo masculino 136 (31%). Relacionado a idade, temos também uma maior concentração em uma das faixas etárias. Pessoas com 60 anos ou mais, são o maior público de visitação do Santuário, com um número de 224 (51%) visitantes.

Quadro 2 - Faixa etária do visitante

Faixa etária		
Faixa etária	Freq.	%
16 a 17	13	3%
18 a 24	9	2%
25 a 34	54	12%
35 a 44	42	10%
45 a 59	89	20%
60 +	224	51%
Ns/Nr	8	2%
Total	439	100%

Fonte: Elaborado pela autora (2018).

O menor número de pessoas relacionado a faixa etária é de 18 a 24 anos, é apenas 9 (2%). Na faixa etária de 16 a 17 anos temos 13(3%) entrevistados, 25 a 34 anos 54 (12%), 35 a 44 anos 42 (10%) e 45 a 59 anos 89 (20%) faixa etária que também apresenta um número considerável de visitantes. Sendo assim, as faixas etárias de 45 a 59 anos e 60 anos ou mais constituem o maior número de visitantes do Santuário.

Referente a escolaridade do visitante. Temos uma maior concentração de frequência no primeiro grau, 306 (70%) dos entrevistados afirmou que possuía apenas o primeiro grau do ensino fundamental.

Gráfico 3 - Escolaridade do visitante

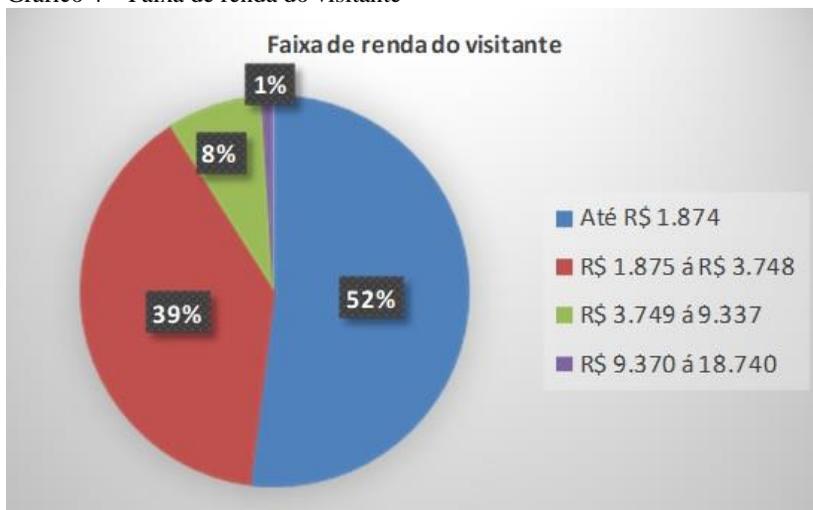


Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Em seguida temos o segundo grau com 91 (21%), terceiro grau com 38 (9%) e pós-graduação com apenas 4 (1%). A concentração de respostas no primeiro grau fica evidente já que mais da metade dos entrevistados indicou esta resposta.

A renda familiar do visitante também foi um dado recolhido nesta pesquisa. As faixas de renda desta pesquisa foram definidas em 04 blocos: 1º até R\$ 1.874,00, 2º R\$ 1.875,00 à 3.748,00, 3º R\$3.749,00 à 9.337,00, 4º R\$ 9.370,00 à 18.740,00.

Gráfico 4 – Faixa de renda do visitante



Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Como pode ser verificado no gráfico, o maior número de respostas se concentrou no bloco 1º de R\$ 1.874,00 com uma frequência de 227 (52%). Em seguida tivemos a faixa de renda de R\$ 1875 à 3.748,00 com 173 (39%) das respostas. A faixa de R\$3.749,00 à R\$9.337,00 teve 36 (8%) pessoas que indicaram esta resposta. Por fim, temos a faixa R\$ 9.370,00 à 18,740 com apenas 3 (1%) das respostas.

Outro dado recolhido foi o Estado em o visitante reside. Em sua maioria tivemos visitantes de Santa Catarina 337 (77%), seguido pelo Paraná 61 (14%), Rio Grande do Sul 21 (5%) e São Paulo 20 (4%). Os dados mostram uma concentração de visitante provenientes da região sul do país.

O visitante do espaço do santuário no geral costuma apenas visitar o Santuário em sua passagem pela cidade de Nova Trento. Na frequência de resposta 384 (88%) afirmou que apenas visita o Santuário, 52 (12%) pretendiam conhecer a cidade.

Em resumo, podemos observar quanto ao perfil socioeconômico do visitante do Santuário, que em sua maior trata-se do sexo feminino (69%) e que possui 60 anos ou mais (51%). Quanto ao grau de escolaridade constata-se que um grande percentual possui apenas o primeiro grau (70%) o que pode estar claramente relacionado a faixa de renda dos entrevistados, que em sua grande maioria afirmou ser a renda familiar composta de até R\$ 1,874,00 (52%). Podemos verificar que o

Santuário recebe um maior número de visitantes do sul do país (Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul) que juntos totalizaram 96% da frequência de visitas. Tais dados demonstram o alcance ainda regional do Santuário de Santa Paulina, característica relevante para análise dos dados desta pesquisa. O visitante deste espaço não costuma visitar a cidade de Nova Trento, em sua maioria não permanece na cidade mais que um dia, 394 (90%) afirmaram que costumam ir embora da ainda no mesmo dia.

Tendo a base do perfil geral do visitante, o próximo item irá tratar da religiosidade do mesmo.

5.3 A RELIGIOSIDADE DO VISITANTE

A análise da religiosidade do visitante é o tema central desta pesquisa, portanto dois blocos do questionário aplicado visavam ajudar a montar o perfil da religiosidade do visitante. Para isso partimos de questões que pudessem ajudar a compreender esta religiosidade.

Referente à escolha religiosa do visitante, uma parcela majoritária afirma que é católico 414 (94%), 9 (2%) se intitularam evangélico, 4 (1%) espírita, 3(1%) ateus e 9 (2%) outras religiões. Quando perguntado se vinha de família católica 425 (97%) responderam que provinham de família católica e apenas 12 (3%) disseram que não vinham de família católica.

Gráfico 5 – Visitante veio de família católica



Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Outra forma de compreender a ligação do visitante com a religião católica foi a de averiguar se ele participava de grupos da Igreja em seu

cotidiano. Os tipos de grupos englobavam: grupos de oração, leitura de bíblia, grupo de terço, grupo de artesanatos, entre outros. Mais da metade dos entrevistados afirmou que não participa de grupos da igreja, 269 (61%). Aqueles que afirmaram que participavam de grupos da Igreja apontaram a frequência que o faziam, como pode ser verificado na tabela abaixo.

Quadro 3 – Participação em grupos da Igreja

Participação em grupos da Igreja		
Participação	Freq.	%
Não Participa	269	61%
Semanalmente	124	28%
Diariamente	18	4%
Mensalmente	11	3%
3 vezes ao mês	7	2%
A cada 15 dias	3	1%
Ns/Nr	3	1%
Anual	2	1%
2 vezes ao mês	2	1%
Total	439	100%

Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Daqueles que afirmaram que participavam de grupos da Igreja, a maior parte participa semanalmente. Das respostas apresentadas se destacam semanalmente, diariamente, mensalmente e 3 vezes ao mês, como pode ser verificado no gráfico abaixo:

Gráfico 6 – Participação em grupos da igreja



Fonte: Elaborado pela autora (2018).

No caso de participação em missas a maior parte dos entrevistados afirma que participam de missas em seu cotidiano. Uma parcela considerável afirmou que participa semanalmente de missas, 269 (61%). As outras frequências de participação em missas podem ser verificadas na tabela a seguir.

Quadro 4 – Participação em missas

Participação em missas		
Participação	Freq.	%
Semanalmente	269	61%
Mensalmente	73	17%
Não participa	42	10%
Diariamente	27	6%
A cada 15 dias	10	2%
Anual	8	2%
A cada 6 meses	6	1%
2 vezes ao mês	3	1%
3 vezes ao mês	1	0%
Total	439	100%

Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Apenas 10% dos visitantes afirmaram que não participam de missas em seu cotidiano, 83% afirmaram que participam de missas com alguma frequência. Fica evidente que é maior o número de entrevistados que participam comparado aos que afirmam que não participam deste tipo de atividade na Igreja.

Na questão sobre a devoção a Santa Paulina, grande parte dos entrevistados afirma que é devoto de Santa Paulina 315 (72%) e aqueles que dizem que não são devotos da santa totalizaram 109 (25%). Os principais motivos para justificar a devoção a Santa Paulina foram os de fé, crença e devoção, que totalizados somaram 134 (31%) das respostas. Demais respostas podem ser observadas a seguir:

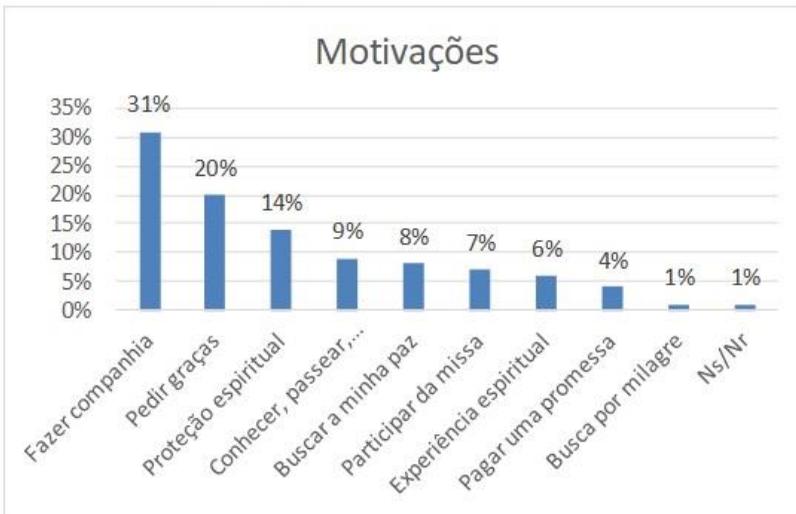
Quadro 5 – Motivações ligação com Santa Paulina

Motivações ligação com Santa Paulina		
Motivação	Freq.	%
Fé/crença/devoção	134	31%
Sem ligação	109	25%
Outros	98	22%
Graça/cura/milagre	62	14%
Gosto dela	18	4%
Ns/Nr	18	4%
Total	439	100%

Fonte: Elaborado pela autora (2018).

O visitante também foi perguntado sobre os principais motivos que trazia ele em visita ao Santuário naquele momento. A resposta que teve mais frequência foi fazer companhia, ou seja, aquele que veio ao Santuário para acompanhar alguém na visita, 134 (31%) pessoas sinalizaram esta como sua principal motivação. A segunda resposta foi pedir graças 87 (20%), seguida de proteção espiritual 60 (14%), conhecer/passear 40 (9%). As demais frequências de resposta podem ser observadas no gráfico a seguir:

Gráfico 7 – Motivações ligação com Santa Paulina



Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Em resumo sobre a religiosidade do visitante podemos afirmar que a maioria se intitula católico 94%. Também tivemos predomínio de visitantes que vinham de família católica 97%. Quanto a participação dos entrevistados em grupos da Igreja em seu cotidiano, mais da metade 61%, afirma que não participa de nenhum tipo de grupo. Em contrapartida, a grande maioria afirma que participa de missa, sendo 61% das respostas indicando que a participação em missas se dá semanalmente. Apenas 10% certificou que não participa de missas. Quanto à devoção a Santa Paulina, a grande maioria afirmou que é devoto de Santa Paulina totalizando 72% da frequência de resposta. Como principal motivo para a devoção tivemos fé/crença/ devoção com 31%. Quanto a principal motivação de estar no Santuário naquele momento, obtivemos maior frequência em fazer companhia 31%, seguido de pedir graças 20%.

Estes dados ajudam a visualizar de forma resumida o visitante e sua religiosidade. A seguir faremos um aprofundamento desta análise, contrapondo com dados recolhidos pelo censo do IBGE, bem como uma análise detalhada das motivações do visitante para estar no espaço do Santuário no momento de nossa pesquisa.

6 MOTIVAÇÕES DO VISITANTE

Ao recolher os dados através da aplicação de questionários tivemos a possibilidade de montar o perfil do visitante e compreender a sua religiosidade. Este capítulo tem como finalidade aprofundar o entendimento sobre essa religiosidade e motivações do visitante para se deslocar ao espaço do Santuário.

6.1 TURISMO, CRENÇA E FÉ

Como podemos compreender o tipo de visitação que se dá no espaço do Santuário? É comum encontrarmos críticas a forma que esses espaços são construídos, como o espaço se torna uma espaço espiritual ao mesmo tempo comercial. O Santuário de Santa Paulina conta com uma estrutura onde podemos encontrar além das construções comuns em espaços religiosos, como igrejas, capelas, basílica, outros estabelecimentos que visam atender os visitantes, como restaurantes, lojas de artigos religiosos, bem como um espaço recém inaugurado que possui características de *shopping center*, onde o visitante pode encontrar os mais diversos artigos para compra: lembranças do santuário, eletrônicos, roupas, brinquedos e outros produtos. Seriam essas estruturas uma descaracterização do espaço espiritual de um santuário ou apenas uma forma de melhor atender as pessoas que vão até o local?

O catolicismo, nos dias atuais, procura sobreviver num cenário marcado por uma cada vez “[...] menor regulação institucional sobre as práticas e os valores adotados” (MARTINS, 2009, p. 127). Este é um dos impactos da secularização, impacto que tem sido forte sobre a instituição da Igreja Católica. Por isso se faz necessário entender como esta instituição tem administrado os problemas que surgem com essa nova forma de entendimento da religião

Conforme o verificado através dos dados um grande percentual dos entrevistados se auto intitula católico 94% e ainda 97% afirma que veio de família católica. Como apontado por Rumstain & Almeida (2009) ainda que exista uma redução do número de católicos no Brasil, estudos referentes ao trânsito religioso apontam que o catolicismo é ainda a religião de criação da maioria dos brasileiros.

A análise demográfica do trânsito religioso no país mostra que é na faixa etária das pessoas de 20 a 65 anos que se encontra a população com

percentual inferior de católicos em comparação à média nacional. Mas evidencia-se também um possível “trânsito de retorno”, visto que a população idosa é mais católica do que a média nacional. (ALMEIDA & BARBOSA *apud* SOFIATI & MOREIRA, 2018, p. 282).

Esta afirmação também é observada nos dados recolhidos para esta pesquisa, sendo a idade com maior frequência aqueles que tinham 60 anos ou mais (51%). Existe um fenômeno de envelhecimento no público visitante do Santuário, bem como dos católicos no Brasil. Já que os dados do IBGE apontam que a proporção de católicos é maior entre as pessoas com mais de 40 anos, chegando a 75,2% no grupo com 80 anos ou mais. (IBGE, 2010). Quando relacionamos o sexo do visitante do santuário, temos como maioria o sexo feminino (69%) e observamos que este dado diverge dos dados recolhidos pelo censo de 2010. Com proporções de 65,5% para o sexo masculino e 63,8% para o sexo feminino, os católicos são os que apresentam mais declarantes do sexo masculino segundo censo (IBGE, 2010). Mas devemos chamar atenção que os dados recolhidos nesta pesquisa podem estar influenciados pelo tipo de visita que este espaço recebe, não necessariamente correspondem com a realidade recolhida através do censo realizado pelo IBGE que possui uma abrangência muito maior.

Referente a escolaridade e renda do visitante os dados convergem com o censo de 2010. O visitante do Santuário, em sua maioria, possui baixo grau de escolaridade, sendo que 70% possuem apenas o primeiro grau. Relativo a renda 52% afirmou que a renda familiar era de até R\$ 1.874,00. Conforme o último censo, 10,6% dos católicos com 15 anos ou mais não é alfabetizado, maior índice dentro dos grupos religiosos. Referente a renda, o censo demonstra que o rendimento mensal domiciliar per capita revela que 55,8% dos católicos estavam concentrados na faixa de até 1 salário mínimo. Eles ficam apenas atrás dos evangélicos pentecostais, onde 63,7% possui uma renda per capita de até 1 salário mínimo.

Assim como os dados do censo de 2010, os dados recolhidos para esta pesquisa convergem com o perfil geral do católico brasileiro.

Para além dos dados gerais, temos informações específicas que visavam responder os objetivos desta pesquisa. Quando o entrevistado foi indagado sobre a sua participação em missas em seu cotidiano, a maior parcela respondeu que participava deste tipo de prática religiosa. Apenas 10% afirmaram que não participavam de missas. Sobre a

frequência que participariam deste tipo de atividade 61% apontou que seria semanalmente. Fica característico que existe quase um consenso sobre a participação em missas na amostra desta pesquisa. No entanto, quando indagados se participavam de outros grupos da Igreja em seu cotidiano, 61% afirmou que não participava. Mais da metade dos entrevistados relata que não fazia parte de nenhum grupo da Igreja e que essa não era uma prática comum em seu cotidiano.

Podemos perceber que embora de maneira geral o visitante do santuário participe de práticas religiosas em seu cotidiano, principalmente a participação em missas, quando perguntado se existe algum tipo de participação em grupos da Igreja Católica, mais da metade afirma que este tipo de atividade não é algo presente em seu cotidiano. Neste primeiro momento da análise podemos verificar que o visitante pertence àquele “tipo de católico” que é participante de práticas religiosas tradicionais da Igreja Católica. Podemos considerá-lo o que costuma ser chamado de “católico praticante”, ainda que não necessariamente engajado em atividades pastorais. Embora na história da Igreja Católica sempre tenha havido grupos, sejam de oração, leitura de bíblia, grupos de jovens, etc, essas atividades não eram as práticas principais da Igreja, sendo a missa um rito institucionalizado a prática mais conhecida.

O visitante também respondeu questões que visavam recolher informações sobre os motivos de estar no espaço do Santuário em visita. Quando perguntado se era devoto de Santa Paulina houve um predomínio daqueles que se diziam devotos (72%) os principais motivos para a devoção foram fé e crença (31%), mas se destacaram também as motivações de graça/cura/milagre com 14% das respostas. A relação que as pessoas possuem com os santos representa a ideia da crença no poder divino e ao mesmo tempo a procura de uma satisfação pessoal. Percebemos na análise das repostas dos visitantes do Santuário que a grande maioria ressalta que acredita e tem fé em Santa Paulina, outra parcela importante ressalta que veio ao espaço do santuário em busca de alguma graça. O que pode ser indicado de maneira resumida como uma via de mão dupla, entre a fé depositada no santo e a espera que esta fé traga benefícios para o fiel.

Segundo Woodward (1992), na tradição cristã, o santo é alguém cuja santidade é reconhecida como excepcional por outros cristãos e também reconhecida pela Igreja. O papel dos santos constitui um importante meio de transmitir o sentido da fé cristã. Essa excepcionalidade do santo o coloca em destaque, torna possível que ele seja modelo de religiosidade ao mesmo tempo em que conecta o

indivíduo a vida do santo. Essa conexão com os indivíduos pode se dar através de alguma graça, milagre. O milagre possui papel central desde a popularização do santo até sua beatificação e posteriormente canonização pela Igreja Católica.

Os dois milagres reconhecidos pela Santa Sé para canonização de Santa Paulina possuem características de cura. O primeiro deles refere-se à cura de Eluísia Rosa de Souza, em Imbituba, no distrito de Laguna – SC. Em 1966, Eluísia, cometida de hemorragia pós-parto foi desenganada pelos médicos. Então uma das irmãs da Congregação Imaculada Conceição, auxiliando a cirurgia retirou de seu hábito uma relíquia de Madre Paulina e a colocou no peito da paciente. Algumas horas depois, a paciente teve uma grande melhora e os médicos atestaram a cura duradoura. O reconhecimento deste milagre pelo Vaticano resultou na beatificação de Madre Paulina.

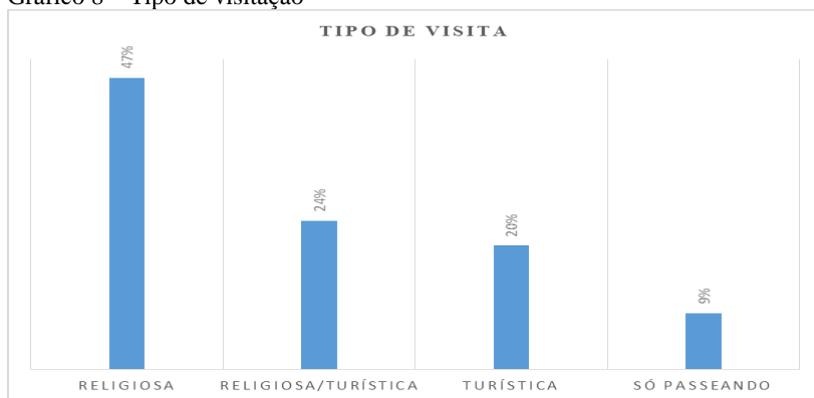
O segundo milagre é o da menina Iza Bruna de Souza, de Rio Branco, no Acre. A criança nasceu com uma doença rara: meningoencefaloeide occipital que provoca uma deformidade no crânio. Os médicos decidiram por operar a recém-nascida, mas os riscos de sequelas e até morte eram grandes. Os relatos apontam que a avó de Iza invocou a intercessão da então beata Madre Paulina e que apesar dos temores a criança sobreviveu sem sequelas. A saúde da criança foi atestada durante 9 anos, para que assim fosse reconhecida a cura total e reconhecido o milagre. Após atestada a legitimidade da cura de Iza, Madre Paulina foi canonizada.

O reconhecimento destes dois milagres, que aconteceram em momentos onde duas pessoas diferentes eram desenganadas pelos médicos e corriam risco de morte, mostra que existe uma estreita relação entre a fé que as pessoas demonstram pelo santo e o que essas mesmas pessoas podem obter através da sua crença. Nos dois casos a imagem da Santa foi invocada e através de alguma prática religiosa, no primeiro caso a relíquia de Madre Paulina sob o peito da paciente, e no segundo caso a invocação da imagem da beata pela avó da criança que passaria por uma cirurgia. Estes casos ajudam a entender o grande número de pessoas que se disseram devotas de Santa Paulina durante nossa pesquisa e as motivações que as levam a serem devotos da Santa. No entanto, também obtivemos 25% das respostas onde o visitante do Santuário não se dizia devoto de Santa Paulina. Como entender a motivação dessa parcela dos entrevistados para visitar aquele espaço?

Os visitantes do santuário ao serem indagados se pretendiam fazer daquela uma visita religiosa. As respostas demonstraram que 86% afirmaram que pretendiam fazer daquela uma visita religiosa, o que seria

um indicativo que o visitante do santuário seria religioso. No entanto, ao longo do questionário obtivemos diferentes respostas para variações desta pergunta. Um exemplo é quando perguntado o porquê de estarem em visita ao santuário naquele instante, e muitos, apontaram em sua maioria que aquela era uma visita religiosa (47%), entretanto, também citaram outros tipos de motivações para a visita, que podem ser observadas no gráfico a seguir:

Gráfico 8 – Tipo de visita



Fonte: Elaborado pela autora (2018)

Apesar do destaque ao tipo de visita religiosa, nota-se que a segunda maior frequência envolve um tipo de visita religiosa e turística (24%), a terceira turística (20%) e a última apenas passeando (9%), esta resposta geralmente escolhida por pessoas que residem próximo ao Santuário e que vêm ali como um espaço agradável para passear. Se somarmos as 3 frequências vamos perceber que 53% das pessoas encaram a visita ao santuário também por um viés turístico, o que superaria os 47% das respostas da visita como sendo apenas religiosa.

Quando os visitantes foram questionados sobre o que esperavam daquela visita, mais uma vez chama atenção o fato que as duas frequências que não estavam relacionadas a um tipo de visita estritamente religiosa, somaram juntas 40% das repostas (fazer companhia e conhecer/passear/turismo). Podemos averiguar com essa série de dados que o turismo é um forte motivador para a visita ao santuário.

O turismo religioso é um importante segmento do mercado turístico, envolvendo dois importantes fenômenos sociais do mundo contemporâneo: turismo e religião. Se buscarmos as origens do turismo

religioso, podemos encontrá-lo nas mais antigas manifestações religiosas. Desde as cruzadas e peregrinações ao túmulo de Cristo. No segundo milênio, a esperança do retorno de Cristo a Jerusalém ainda reforçava, no espírito de muitas pessoas, o desejo de alcançar a salvação.

Meca, Benarés, Jesusalém, Belém, Roma, Santiago de Compostela, Lourdes, Fátima, Medjugorie, Assis, Aparecida do Norte, Juazeiro, Iguape, Pirapora do Bom Jesus, Nova Trento e muitos outros lugares, marcados por devoções oficiais ou populares de religiões, são núcleos receptores importantes em termos da fé e, conseqüentemente, em termos de turismo, cuja dimensões – pelo *merchandising* e pelo *marketing* – superam as manifestações de fé e as próprias motivações religiosas. (PEREIRA et al., 2008, p. 03).

Para Maio (2004) os termos peregrinações e romarias, antecedentes do turismo religioso moderno, aparecem hoje como sinônimos, mas em sua origem era definidos de maneira diversa.

O peregrino, etimologicamente, designa “o estrangeiro, aquele que não pertence à sociedade local estabelecida” (STEIL *apud* ABMANSSUR, 2003, p. 30). Seria, portanto, aquele que percorre caminhos desconhecidos. As romarias são comuns à estrutura e organização de todas as religiões, e partem do pressuposto que a divindade exerce, em determinado lugar, benefícios especiais para os que o visitam. No catolicismo, as peregrinações à locais sagrados, como santuários, tornou-se uma expressão da religiosidade do povo: “os santuários são em si mesmos lugares onde o povo, enquanto vivenciam a sua espiritualidade, atingem uma experiência do sagrado, que os toca e alimenta a sua devoção. Neles o sagrado se revela e marca o devoto de uma maneira original. (PEREIRA et al., 2008, p. 04).

Conforme o passar dos anos, a melhoria das estradas e a popularização dos automóveis, as viagens aos santuários passaram a ser vistas como excursões religiosas. O que caracteriza o principal meio de chegada ao Santuário de Santa Paulina, sendo que 274 (62%) pessoas afirmaram que estavam ali em visita em uma excursão. O caráter secular dessas atividades esvaziou o poder organizacional das entidades eclesiais oficiais, possibilitando que empresas turísticas ocupassem essas funções nas viagens. Com isso, as antigas peregrinações e

romarias se transformaram em turismo religioso. (ARRILAGA, 1976, p. 150)

Steil aponta que os turistas que escolhem romaria como viagem de passeio:

(...) formam hoje uma nova categoria de romeiros, que se dirigem ao santuário por motivações que devem ser remetidas mais a uma estrutura de significados próprios ao universo laico das viagens do século XIX do que ao universo místico das peregrinações (STEIL, 2003, p. 255).

Lembrando, como verifica Aragão e Macedo (2012), que a experiência das pessoas que frequentam um local sagrado é plausível perceber interfaces entre romeiros, peregrinos, devotos e turistas. As características de cada grupo podem se mesclar e confundir, ora reforçando as diferenças, hora se aproximando em suas ações. A [...] “análise dos comportamentos ou das motivações não nos oferece indicadores capazes de demarcar uma linha de fronteira entre turistas e peregrinos” (STEIL, 2003, p. 250).

Podemos considerar que todo romeiro/peregrino/devoto é turista também, visto que a visita ao Santuário envolve o deslocamento até um local fora do seu costume habitual. No entanto nem todo turista é romeiro/peregrino/devoto, já que a visita a lugares sagrados pode estar atrelada a conhecimento cultural, observação, etc.

Lanquar (2007) afirma que a clientela do turismo religioso está se transformando. No princípio era uma clientela nacional de idosos, grupos de jovens e famílias com crianças. Uma tendência atual é a mudança para grupos cada vez mais internacionais, com estadias curtas, utilizando serviços de agências de turismo. Embora exista esse apontamento sobre a mudança na clientela do turismo religioso, no caso do Santuário estudado para esta pesquisa, ainda se observa que a maior parte dos visitantes são idosos e que os estados onde estes visitantes residem são em sua maioria da região sul, locais relativamente próximos ao Santuário, sendo que não tivemos nenhum visitante entrevistado de outro país. Além do caráter regional do Santuário, podemos perceber que comparado com outros locais onde se recebem o turismo religioso, o Santuário de Santa Paulina ainda não recebe uma número de visitantes internacionais considerável, no entanto, as excursões realizadas por agências de turismo são algo observável naquele espaço.

Para Andrade (1999) são três os elementos que compõem o princípio elementar de análise do turismo: o homem, o espaço e o tempo. Para o autor, os tipos de turismo ou as motivações mais comuns na atualidade são: férias, descanso, visitas de caráter cultural, negócios, evento esportivo, cuidados a saúde e visitas a santuários. Os motivos que levam as pessoas a escolherem um tipo de turismo, podem estar relacionados ao desejo e a necessidade de evasão, ao espírito aventureiro, à aquisição de status, necessidade de tranquilidade, conhecimento cultural, desejo ou necessidade de compra, entre outras possibilidades (ANDRADE, 1999).

Quanto ao turismo religioso, Fagundes (2004) avalia o lazer pode ser uma motivação possível para o turismo, inclusive nas motivações religiosas:

(...) cada vez mais pessoas residindo em cidades, as crises financeiras, políticas, desemprego, redução de renda acabam por comprovar a necessidade de renovar mitos e ritos religiosos. Para este momento de religiosidade e lazer, as pessoas acabam buscando um espaço alternativo, longe de seu cotidiano, quebrando as barreiras de sua consciência limitada aos hábitos cíclicos do dia a dia, constituindo-se assim como um momento de fuga e re-ligação. (FAGUNDES, 2004, p. 14).

É o momento de lazer do turista usado também como uma maneira de apaziguar seus sofrimentos diários, através do seu caráter de descontinuidade de sua rotina e aproximação com a religião.

Pra Abumanssur (2003), o turismo religioso tende a desconsiderar as motivações religiosas para a viagem e se concentrar no fenômeno do deslocamento e as necessidades que esse deslocamento traz em termos de estrutura para receber o turista. [...] o turismo religioso que se destina aos santuários nacionais é considerado “turismo de pobre” (ABUMANSUR, 2003 p. 54). O que ficou evidente em nossa pesquisa também, já que a maior parte dos entrevistados se encontrava uma faixa de renda de, no máximo, R\$ 1.874,00.

Podemos também observar que o fato de o turismo religioso ter características de lazer e de apaziguar os sofrimentos diários das pessoas, entre eles por exemplo, a falta de dinheiro. E como aponta Abumanssur (2003), o turismo religioso é considerado “turismo de pobre”, que essa também seja uma das motivações para escolha de fazer

turismo em espaços de santuários religiosos por exemplo. Levando esta consideração em conta, podemos compreender o porquê de 53% dos entrevistados terem indicado respostas que envolviam a visitação do Santuário com algum viés turístico. O turista que visita santuários nacionais tem características de baixa renda: a visita a esse tipo de espaço pode ser considerada mais acessível financeiramente do que fazer turismo em outros espaços. Ao escolher esse tipo de turismo o visitante leva em conta o fator monetário, ao ser acessível a sua faixa de renda ele também pode fazer desta visita uma visita religiosa se assim for seu desejo.

O fato do turismo religioso ser visto como um turismo de pobres, não elimina a possibilidade de atrair pessoas com alto poder aquisitivo. Germiniani (2003) salienta que esses eventos antes de representarem um turismo para pobres, indicam na verdade um tipo de experiência religiosa com eventos que atraem pessoas com condições financeiras para viagem e consumo. O autor afirma que a existência deste tipo de turista que faz com que “o mercado selecione aqueles que poderão ter acesso à espiritualidade do evento religioso, operando uma seleção de bens simbólicos e reinventando tradições que estejam em acordo com o padrão de vida da clientela” (GERMINIANI, 2003, p. 132).

O que se indica é que este tipo de turismo se adequa ao que o turista religioso pode consumir. No caso do Santuário de Santa Paulina os preços são acessíveis, tanto em restaurantes quanto em lojas que existem no local. É comum ver os visitantes indo embora sempre levando algum tipo de produto comprado naquele espaço. Embora nos comentários recolhidos extraoficialmente durante a pesquisa, grande parte afirme que apenas comprou “uma lembrancinha”, geralmente para presentear algum familiar ou amigo.

Para Gazoni (2003) é impossível fazer turismo religioso sem que seja oferecido um conjunto de serviços indispensáveis, é necessário que se ofereça serviços que possam permitir o deslocamento e acesso ao local religioso. Sendo assim, parece que se faz necessário que exista uma estrutura que receba este turista, que é o que foi encontrado no espaço do Santuário de Santa Paulina. Segundo os dados recolhidos em nossa pesquisa, 432 (98%) dos entrevistados deram notas de 9 a 10 para o Santuário como todo, indicando que gostaram de sua estrutura e que se sentiram bem recebidos naquele espaço. O que explica a frequência de 432 (98%) de visitantes que indicaram que pretendem voltar ao espaço do Santuário.

Embora as críticas que são feitas a forma que os santuários são organizados e que muitas vezes aquele espaço recebe “apenas turistas” e

não religiosos, os próprios visitantes indicam que apreciam o espaço e a estrutura que ele oferece. Analisar o turismo religioso é observar que ele pode ter diversas motivações, religiosas, turísticas/religiosas, apenas para descanso, conhecer um novo local, observação, entre outras. Os visitantes que se deslocam a esses locais são apenas pessoas, e como tais possuem suas subjetividades e necessidades, que nem sempre ficam claras e são alcançadas através de perguntas. O esforço feito durante esta pesquisa foi de indicar algumas dessas motivações que foram recolhidas e analisadas ao longo deste texto.

No entanto, como pesquisadores devemos chamar atenção para o fato que essa subjetividade e diferentes necessidades dificilmente seriam totalmente abarcadas em uma pesquisa. As motivações do visitante do Santuário não são julgadas como mais adequadas ou menos adequadas para aquele espaço, mas apenas expostas da maneira que foram respondidas durante a pesquisa. Sendo assim, os dados possibilitaram compreender o tipo de religiosidade que pode ser encontrado naquele espaço e algumas das principais motivações que trazem o visitante até o Santuário e são esses pontos que abordamos nestes dois últimos capítulos.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho buscamos compreender as modificações que ocorreram no campo religioso no mundo e mais especificamente no Brasil. Ao fazermos o resgate da bibliografia ligada a temas e conceitos importantes dentro neste campo, podemos perceber que a aplicação e análise dos mesmos devem levar em conta as mudanças que encontramos nas religiões atuais. Neste trabalho particularmente analisamos com maior profundidade o catolicismo, e como a secularização e a modernidade fizeram com que esta religião perdesse centralidade na vida das pessoas. No entanto, apesar do catolicismo perder a centralidade na cultura moderna, ele não deixa de persistir enquanto força motivacional vital, particularmente no Brasil.

O catolicismo que foi uma religião majoritária no mundo, vem perdendo fiéis, especialmente no contexto ocidental. No Brasil a queda do número de adeptos desta religião fica evidente nos censos do IBGE. Em contrapartida, religiões evangélicas/pentecostais vêm ganhando cada vez mais espaço no campo religioso. A Igreja Católica constata isso e para garantir a “concorrência” no campo e não perder ainda mais fiéis dispõe de estratégias para manter o fiel vinculado ao catolicismo. Uma de suas principais estratégias são os santos e a visitação aos espaços sagrados, principalmente os santuários.

Os santos sempre foram muito presentes na história da Igreja. Embora esta cultura de adoração aos santos tenha começado com o povo a Igreja institucionalizou o processo, sendo ela a responsável pela beatificação e canonização dos mesmos. Os santos são cristãos que se destacaram ao oferecerem modelos de vida. Para serem considerados santos devem ter seus milagres comprovados. São venerados e oferecem modelos de conduta para os fiéis da Igreja Católica e sociologicamente, podem ser considerados pessoas comuns que fazem a transição no momento da canonização para entidades sagradas. O santo se torna modelo e sagrado ao mesmo tempo em que oferece aproximação com o católico através de sua experimentação da vida comum.

Com a canonização dos santos e veneração dos mesmos pelos fiéis, nascem os espaços sagrados, dentre eles os santuários, por exemplo. O Santuário de Santa Paulina, que foi o espaço onde esta pesquisa foi realizada é um local onde Santa Paulina começou sua obra, e por isso foi escolhido para ser o local do Santuário.

A pesquisa procurou compreender as motivações dos visitantes para ir até o local do Santuário, além de construir o perfil da sua

religiosidade. Através dos dados recolhidos naquele espaço constatamos que o visitante, quanto ao seu perfil social geral, é em sua maioria oriundos de estados do sul do país, do sexo feminino, possui 60 anos ou mais, com de grau de escolaridade e rendas baixos.

Quanto ao perfil religioso, a grande maioria dos entrevistados se considerava católico e também vinha de família católica. Sobre as práticas religiosas a grande maioria frequentava as missas. Uma parcela considerável afirmou que estava ali no santuário apenas como acompanhante, outros afirmaram que vinham pedir graças, proteção, etc.

Sobre as motivações para estar no santuário, encontramos algumas repostas divergentes. Os entrevistados afirmaram em sua maioria, que pretendiam fazer daquela uma visita religiosa, no entanto, quando perguntados os motivos de estarem ali naquele instante no santuário a maior parcela respondeu que sua visita tinha uma véis turístico.

Em um primeiro momento essa divergência poderia caracterizar uma perda de essência da fé do visitante, ao transformar aquela em uma visita turística. Mas em uma análise mais profunda percebemos que a visitação a qualquer lugar que não seja de seu cotidiano, recebe características de turismo.

Nossa conclusão é que o visitante do Santuário de Santa Paulina é o que podemos considerar como sendo um católico tradicional. Ele vem de família católica, possui os sacramentos, participa de missas, embora não signifique automaticamente que a religião é algo central na sua vida. O que ele demonstra é que possui sua religiosidade, que faz o seu deslocamento ao Santuário em busca de sua espiritualidade em algum ponto, mas que aquela visita não é somente religiosa mas também turística. Participa de missas no local do santuário, visita a basílica e capelas, mas também busca conhecer um local agradável de estar, consome e compra produtos.

Não cabe aqui um julgamento sobre a forma de visitação ou a religiosidade do visitante do Santuário, pois analisamos as informações e percebemos que de maneira geral ele deseja que sua visita seja principalmente religiosa, mas que suas motivações podem ser também turísticas. Mesmo que suas motivações sejam principalmente turísticas, apenas este motivo não é o suficiente para afirmarmos que o “fiel” seja secularizado. Ter motivações turísticas não exclui que ele também possa ser um religioso. Os dados recolhidos não permitem afirmar que o visitante do Santuário seja apenas um turista, ou ainda, apenas um religioso. Existe uma barreira porosa entre os dois, onde eles se afastam e ao mesmo tempo se mesclam.

As práticas religiosas, como ir a missas, fazem parte do cotidiano do visitante, os valores tradicionais que muitas vezes vem de suas famílias continuam sendo desenvolvidos. O fato é que o principal frequentador do Santuário é o católico tradicional ou o católico praticante. Nesse sentido, o Santuário de Santa Paulina não parece ser um polo de agregação de novos fiéis. Mesmo o católico não-praticante é pouco presente naquele espaço. O Santuário apenas atrai o católico que já pratica a religião católica, que sempre foi adepto desta religião e possui um histórico familiar ligado ao catolicismo. Neste sentido, o Santuário não apresenta evidências de que negue o processo de secularização presente no Brasil no sentido de que possa reverter esta tendência.

A intenção com este trabalho foi de contribuir com os estudos no campo da sociologia da religião, para assim compreender as motivações religiosas dos católicos para visitar espaços sagrados. O visitante do Santuário de Santa Paulina serviu como amostra do contingente de católicos, sua relação com a Igreja Católica e suas motivações serviram de guia para análise da religiosidade daquele que se declara católico. O espaço do Santuário proporciona estudar uma das estratégias que a Igreja se utiliza para manter fiéis, sendo assim, foi importante estar presente naquele espaço no período de pesquisa.

Foram vários os pontos abordados neste trabalho para atingirmos seu objetivo central. Ainda assim, alguns pontos não foram aprofundados, ou ainda não foram atingidos. Algumas dificuldades foram encontradas para a realização da pesquisa de campo, como deslocamento, já que nenhum membro da equipe que aplicou os questionários reside na cidade de Nova Trento. Outra dificuldade foi o tempo para aplicação dos questionários. Foi necessário que toda a pesquisa de campo fosse feita apenas em uma semana, pois não havia a possibilidade da equipe se ausentar mais que uma semana da universidade em função de aulas e trabalho. Todos os custos para visibilizar a pesquisa de campo como: transporte, estadia, alimentação, material para aplicação dos questionários, etc, foram arcados pela própria pesquisadora, o que acarretou uma dificuldade financeira para que fosse possível estender a pesquisa por mais dias. Sendo assim, o tempo em campo foi limitado por esses agravantes, no entanto, preservamos a confiabilidade da pesquisa aplicando os questionários durante uma semana.

Em pesquisas futuras pretendemos aprofundar os estudos, principalmente quando ligado as práticas religiosas dos visitantes do Santuário de Santa Paulina e a sociologia econômica. O turismo

religioso, importante ramo do turismo, está inserido em um mercado econômico que é socialmente construído por diferentes atores. (MAZON, 2005). Sendo assim, para compreender esta dinâmica percebemos que devemos aprofundar os estudos neste campo em pesquisas seguintes.

REFERÊNCIAS

ABMANSSUR, E. S. (org.) **Turismo Religioso**: ensaios antropológicos sobre religião e turismo. Campinas: Papirus, 2003.

ANDRADE, J. V. **Turismo**: fundamentos e dimensões. 5.ed. São Paulo: Ática, 1999.

ANDRADE, Solange Ramos de. A religiosidade Católica e a santidade do mártir. **Projeto História**, São Paulo, v. 37, p.237-260, dez, 2008.

ARAGÃO, Ivan Rêgo; MACEDO, Janete Ruiz de. CONSIDERAÇÕES SOBRE O TURISMO RELIGIOSO CATÓLICO E O PERFIL DOS SEUS PARTICIPANTES EM DOIS ESPAÇOS NO ESTADO DE SERGIPE/BRASIL. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 6, n. 1, p.50-71, 31 maio 2012. Universidade Federal de Goiás. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5216/ag.v6i1.18761>>, Acesso em 2018.

ARRILLAGA, José Ignácio de. **Introdução ao estudo do turismo**: turismo e sociedade. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Um manual prático. Tradução Pedrinho A. Guareschi. 7. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

BERGER, Peter. *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Nova Iorque: Anchor Books, 1990.

_____. **A dessecularização do mundo**: uma visão global. Religião e sociedade, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, abr. 2001.

_____. “**The Desecularization of the World, a Global Overview**”. In BERGER, P. L. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan: Grand Rapids, 1999, pp. 1-18.

BECKFORD, James. *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BREMMER, Jan. “**Secularization**: Notes toward a genealogy”, in Hent Vries (ed.), *Religion: Beyond a concept*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2008, pp. 432-437.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.

BRAGA, A, M, da C. Padre Cícero: Sociologia de um Padre Antropologia de um Santo. **Tese**. UFRGS-IFCH-PPGAS, 2007.

BROWN P, R L. **The cult of the saints: Its Rise and Function in Latin Christianity**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

CADORIN, J. **Nova Trento outra vez**. Nova Trento: Prefeitura Municipal, 1992.

CAMILO, Rodrigo Augusto Leão. A Teologia da Libertação no Brasil: das formulações iniciais de sua doutrina aos novos desafios da atualidade. In: II SEMINÁRIO DE PESQUISA DA FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 2., 2011, Goiás. UFG. Goiás: Fcs, 2011. p. 1 - 7. Disponível em: <https://anais.cienciassociais.ufg.br/up/253/o/Rodrigo_Augusto_Leao_Camilo.pdf>. Acesso em: 09 Dez. 2017.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e UMESP, 1997.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

_____. “A secular age: dawn or Twilight”. In: M. Warner et al. (eds.). *Varieties of secularism in a secular age*. Cambridge: Harvard University Pres, 2009.

CARROZI, M, J. **Revisitando La Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América**. Revista de Investigaciones Folclóricas. Vol. 20, 2005, p. 13-21.

CEAG. **Evolução histórico-econômica de Santa Catarina: estudos das alterações estruturais (século XVII-1960)**. Florianópolis: CEAG-SC, 1980.

CUNNINGHAM, L, S. **Brief Histories of Religion**. Malden: Blackwell Publishin, 2005.

DELLA PORTA, Donatella, KEATING, Michael. **How many approaches in the social sciences?** An epistemological introduction. In: DELLA PORTA, D., KEATING, M. *Approaches and Methodologies in the Social Sciences. A Pluralist Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

DOBBELAERE, Karel. *Secularization: An analysis at three levels*, Bruxelas: P.I.E.-Peter Lang, 2002.

DOUILLET, J. **A vida em Deus, os mediadores**. São Paulo: Flamboyant, 1960.

DUBY, G. **O Historiador Hoje: História e Nova História**. Lisboa: Teorema, 1986.

DUTRA, Roberto. A Universalidade da Condição Secular. **Religião & Sociedade**, [s.l.], v. 36, n. 1, p.151-174, jun. 2016. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872016v36n1cap07>>.

EISENSTADT, Shmuel. “**Multiple modernities**”, *Daedalus*, 129, 1, 2000, pp. 1-30.

FAGUNDES, J. E. Turismo religioso no santuário de Santa Paulina, Nova Trento – SC: Desafios para a prática de um turismo sustentável. **Dissertação** (Mestrado em Turismo e Hotelaria). Universidade do Vale do Itajaí, Balneário Camboriú – SC, 2004.

FONSECA, Alexandre Brasil C. Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil: um estudo sobre a participação dos principais atores evangélicos na política (1998-2001). São Paulo: **Tese** (Doutorado em Sociologia). USP, 2002.

FREITAS, E, T, M, de. **Memória, Cultos Funerários e Canonizações Populares em Dois Cemitérios no Rio Grande do Norte**. Tese. – Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2006.

FERNANDES, Paulo Henrique Capillé. Caracterizando o destino turístico religioso sem se perder a característica de santuário. **Caderno de Estudos e Pesquisas do Turismo**, Curitiba, v. 1, n. 1, p.90-104, 2012. Disponível

em:<<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/turismo?dd99=issue&dd0=442>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

FORTUNA, Carlos; FERREIRA, Claudino. Estradas e Santuários: Percurso sócio-religioso e motivações dos peregrinos-caminhantes de Fátima. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 36, p.55-79, fev. 1993. Disponível em: <[https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/39115/1/Estradas e Santuários_percurso sócio-religioso e motivações dos peregrinos-caminhantes a Fátima.pdf](https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/39115/1/Estradas_e_Santuários_percurso_sócio-religioso_e_motivações_dos_peregrinos-caminhantes_a_Fátima.pdf)>. Acesso em: 10 dez. 2017.

FREITAS, E, T, M, de. Memória, Cultos Funerários e Canonizações Populares em Dois Cemitérios no Rio Grande do Norte. **Tese**. – Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2006.

GAJANO, Sofi a Boesch. **Santidade**. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, Jean-Claude (coord.). Dicionário Temático do Ocidente Medieval. v. II. São Pauki, Edusc, 2006, pp. 449-463.

GAZONI, J. L. “Aproveitamento turístico de recursos mítico-religiosos: Os passos de Anchieta”. In: Dias R., Silveira E. J. S. da (Orgs), **Turismo religioso: ensaios e reflexões**. Campinas, SP: Alínea, 2003, pág. 95-117.

GERMINIANI, H. “Turismo religioso: a relação entre religião e consumo na sociedade contemporânea”. In: DIAS, R. e SILVEIRA E. J. S. da (Orgs.). **Turismo religioso: ensaios e reflexões**. Campinas, SP: Alínea, 2003, pág. 7-37. Disponível em: <io/hum/2004_1/05.pdf> Acesso em: 10 dez. 2018.

GIUMBELLI, Emerson A. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v.4, 2001.

GORSKI, Philip. “Historicizing the secularization debate: Church, state, and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300 to 1700”, *American Sociological Review*, vol. 65, n.º 1, 2000, pp. 138-167.

GROSSELLI, R. **Vencer ou Morrer**: camponeses Trentinos (Vênedos e Lombardos) nas florestas brasileiras. Florianópolis: UFSC, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *L'espace public*. Paris: Payot, 1978.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido**; a religião em movimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro**: 1550-1800. Petrópolis: Vozes, 1974.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/>>.

_____. **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <<https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/>>.

JOAS, Hans. “Society, state and religion. Their relationship from the perspective of the world religions: An introduction”, in Hans Joas; Klaus Wiegandt (eds.), *Secularization and the world religions*, trad. Alex Skinner, Liverpool, Liverpool University Press, 2009, pp. 1-22.

JURKEVICKS, Vera Irene. **Os santos da igreja e o santo do povo**: devoções e manifestações de religiosidade popular. 2004. 230 f. **Tese** (Doutorado) - Curso de História, Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004. Cap. 4.

KEPEL, Gilles. *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris, Seuil, 1991.

LANQUAR, Robert. *La nueva dinámica del turismo religioso y espiritual*. In: CONFERENCIA INTERNACIONAL DE CÓRDOBA: TURISMO Y RELIGIONES: UNACONTRIBUCIÓN AL DIALOGO DE RELIGIONES, CULTURAS Y CIVILIZACIONES, OMT, 29-31 de octubre de 2007.

LAMBERT, Yves, “Les régimes confessionnels et l’état du sentiment religieux”. In BAUBÉROT, J.(ed), *Religions et Laïcité dans l’Europe des Douze*, Paris : Syros, 1994, pp. 241-263.

_____. “Le rôle dévolu à la religion par les Européens”, *Sociétés Contemporaines*, 37, 2000, pp. 11-33.

LE GOFF, J. **São Francisco de Assis**. São Paulo: Record, 2001.

LÖWY, M. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUCKMANN, Thomas. *The invisible religion: The problem of religion in modern society*, Nova Iorque, Macmillan, 1967.

LUHMANN, Niklas. *Social systems*, trad. J. Bednarz Jr.; D. Baecker, Stanford, Stanford University Press, 1995.

_____. **La Religión de la Sociedad**. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

MACHADO, O. G. **A Santidade Ontem e Hoje**. São Paulo: Ed. MM, 1995.

MAIO, Carlos Alberto. **Turismo Religioso e Desenvolvimento Local**. 2004. Disponível em: <[Http://www.uepg.br/prosp/publicat](http://www.uepg.br/prosp/publicat)>.

MARIANO, Ricardo. Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso. In: CONGRESSO VIRTUAL DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGIA, 3; 2002. **Anais**. Disponível em: <<http://www.naya.org.ar/congreso2002>>. Acesso em: 10 set, 2018.

_____. Antônio Flávio Pierucci: sociólogo materialista da religião. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 28, n. 81, p.7-16, fev. 2013. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69092013000100001>>.

MARQUES, A. M. **Nova Trento In (canto) de fé**. Itajaí, SC: UNIVALI. 2000.

MARTÍN, E. *Gilda, el ángel de la cumbia. Prácticas de sacralización de una cantante argentina*. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 27(2): 30-54, 2007.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. São Paulo, Edições Paulinas, 1995.

MARTIN, David. "Towards eliminating the concept of secularization", *The Religious and the Secular: Studies in secularization*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 9-22.

MARTINS, Andrea D. "Catolicismo contemporâneo: tratando da diversidade a partir da experiência religiosa dos fiéis". In: E. de C. Gomes (org.). *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. São Paulo: Idéias & Letras, 2009.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. A Mãe e o Filho como peregrinos: dois modelos de peregrinação católica no Brasil. **Religião & Sociedade**, [s.l.], v. 33, n. 2, p.121-140, dez. 2013. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872013000200007&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 21 dez. 2017.

MAZON, Marcia da Silva. A construção social do mercado olerícola na ótica da Nova Sociologia Econômica: Estudo de caso em Urubici – Santa Catarina.. 2005. 160 f. **Dissertação** (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em Sociologia Política, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005. Cap. 3. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/102382/226956.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 14 jan. 2019.

MENEZES, R, de C. *Devoção, Diversão e Poder: Um estudo antropológico sobre a Festa da Penha*. **Dissertação**. PPGAS/ MUSEU NACIONAL/ UFRJ, 1996.

MINISTÉRIO do Turismo. **Viagens motivadas pela fé mobilizam cerca de 18 milhões de pessoas**. 2017. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/noticias/turismo/2015/01/viagens-motivadas-pela-fe-mobilizam-cerca%20de-18-milhoes-de-pessoas>>. Acesso em: 27 jan. 2018

MONIZ, Jorge Botelho. “As camadas internas da secularização: proposta de sistematização de um conceito essencialmente contestado”, *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Vol. XXXIV, 2017, pp. 73 – 92. DOI: 10.21747/08723419/soc34a4.

_____. A secularização na ultramodernidade católica europeia. em **Tese**, [s.l.], v. 13, n. 1, p.188-219, 9 jul. 2016. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5007/1806-5023.2016v13n1p18>>.

MOTA, N. O Fenômeno religioso da Romaria sob a perspectiva da fé cristã: A romaria ao santuário de Bom Jesus da Lapa. 2008. 119 f. **Dissertação** (Mestrado) - Curso de Filosofia e Teologia, Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <<http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/121213-7uWKnR8VIwO6d.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2017

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos - Cebrap**, São Paulo, n. 74, p.47-65, mar. 2006. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s0101-33002006000100004>>.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Intervenção**. In: MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. **Sociedade e Estado**, Petrópolis, v. 23, n. 2, p.261-279, 2008. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69922008000200004>.

OLIVEIRA, C. D. M. Festas religiosas, santuários naturais e vetores de lugares simbólicos. **Revista da ANPEGE**, v.7(8), ago/dez, 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Um Sopro do Espírito**: a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Edusp; Fapesp, 1998.

PEIXOTO, Maria Cristina Leite. “Santos da porta ao lado”: os caminhos da santidade contemporânea Católica. **Tese**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye Bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*. Vol. 18, n.52, pp. 17-28, 2004.

_____. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. **Revista USP**, 13, março maio: 144-156, 1992.

_____. Religião como solvente: uma aula. *Novos estudos CEBRAP*, n.75, pp. 111-127, 2006.

_____. Religião, Secularização e Modernidade. **Revista Mediação**, Belo Horizonte, v. 14, n. 15, p.111-128, jul. 2012.

_____. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 13, n.37, pp. 43-73, 1998.

PEREIRA, Tatiane Moraes et al. Turismo religioso: análise e tendências. **Anptur**, Belo Horizonte, v. 1, p.1-13, ago. 2008.

RIESEBRODT, Martin. *Die Rückker der Religionen. Fundamentalismus und der ‘Kampf der Kulturen’*, München, 2000.

ROWNTREE, L. B.; CONKEY, M. W. **Symbolism and the cultural landscape**. *Annals of the Association of American Geographers*, U.S.A., v. 70, n.º 4, p. 459-474. 1980.

RUMSTAIN, Ariana; ALMEIDA, Ronaldo. “Os católicos no trânsito religioso”. In: F. Teixeira & R. Menezes (orgs.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

SÁEZ, C. **O que os santos podem fazer pela antropologia?** *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29(2): 198-219, 2009.

SANCHIS, P. **A profecia desmentida**. Folha de S. Paulo, caderno “mais”, p. 5/8, 20/04, 1997.

SANTOS, Magno. No sertão e na capital, salve Aparecida: peregrinações em Sergipe no tempo presente. **Estudos Históricos (Rio de Janeiro)**, [s.l.], v. 28, n. 55, p.169-187, jun. 2015. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0103-21862015000100010>. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-21862015000100169&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 20 dez. 2017.

SANTOS, Maria da Graça Mougá Poças. A difusão espacial de um santuário: Apontamentos para o estudo da dimensão extraterritorial de Fátima. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, p.51-65, 2008. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6134>>. Acesso em: 26 dez. 2018.

SELL, Carlos Eduardo. A secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a religião e o Brasil no contexto moderno-global. **Revista Brasileira de Sociologia - Rbs**, [s.l.], v. 3, n. 6, p.11-46, 14 dez. 2015. Sociedade Brasileira de Sociologia. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.20336/rbs.119>>.

SERRALLONGA, Silvia Aulet; HAKOBYAN, Karine. TURISMO RELIGIOSO Y ESPACIOS SAGRADOS: UNA PROPUESTA PARA LOS SANTUARIOS DE CATALUNYA. **Iberoamericana de Turismo – Ritur**, Penedo, v. 1, n. 1, p.63-82, 2011. Disponível em: <<https://dugidoc.udg.edu/bitstream/handle/10256/9123/TurismoReligioso.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 15 dez. 2017.

SILVA, A. C. L. P. F. **Reflexões sobre a hagiografia ibérica medieval**: um estudo comparado do *Liber Sancti Iacobi* e das Vidas de Santos de Gonzalo de Berceo. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Turismo religioso no Brasil: uma perspectiva local e global. **Revista Turismo em Análise**, [s.l.], v. 18, n. 1, p.33-50, 23 maio 2007. Universidade de Sao Paulo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBiUSP. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1984-4867.v18i1p33-51>. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rta/article/view/62606>>. Acesso em: 16 dez. 2017.

SMITH, Christian. *The secular revolution: Power, interests, and conflict in the secularization of American public life*, Berkeley, University of California Press, 2003.

STARK, Rodney. “Secularization, R.I.P”, *Sociology of Religion*, vol. 60, n.º 3, pp. 249 -273, 1999.

STEIL, Carlos Alberto. Peregrinações, romarias e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In: ABMANSSUR, E. S. (org.) *Turismo Religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*, 2003.

_____. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 3, p.115-129, out. 2001.

SOARES, R. H. A produção social do Santo: um estudo do processo de beatificação do Padre Rodolfo Komórek. **Tese**. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2007.

SOFIATI, Flávio Munhoz; MOREIRA, Alberto da Silva. Catolicismo brasileiro: um painel da literatura contemporânea. **Religião & Sociedade**, Goiânia, v. 38, n. 2, p.277-301, ago. 2018. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872018v38n2cap10>>.

SOUZA, André Ricardo de. Igreja Católica e mercados: a ambivalência entre a solidariedade e a competição. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p.156-174, jul. 2007. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0100-85872007000100008>.

TAYLOR, Charles. *A secular age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

TSCHANNEN, Olivier. “The Secularization Paradigm: A systematization”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 1991, pp. 395-415.

_____. *Les théories de la sécularisation*. Genebra, Librairie Droz, 1992.

VAUCHEZ, A. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

VOAS, David. “The Continuing Secular Transition”, in Detlef Pollack; Daniel Olson (eds.). *The role of religion in modern societies*, Londres: Routledge, 2008, pp. 25-48.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.** Brasília: Ed. da UnB, 1999.

_____. **Ensaio de Sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

_____. **Rejeições religiosas do mundo e suas direções.** In: Weber, M. Max Weber: Textos selecionados. São Paulo: Abril Cultural, 1982, pp. 237-268 (Coleção Os pensadores).

WILSON, Bryan. ***Religion and Secular Society. A sociological comment***, Londres: C. A. Watts & Co, 1966.

_____. Desecularization of the World, a Global Overview. In BERGER, P. L. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan: Grand Rapids, 1999, pp. 1-18.

_____. ***Religion in secular society: A sociological comment***, Harmondsworth, Penguin Books, 1969 [1966].

WOODWARD. K. L. **A Fábrica de Santos.** São Paulo: Siciliano, 1992.

APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO

Esse foi o modelo de questionário aplicado no espaço do Santuário. Nele está contido todas as perguntas que foram feitas para os visitantes entrevistados.

1. Apresentação:

Estamos realizando uma pesquisa acadêmica com o público visitantes do Santuário de Madre Paulina e convidamos o(a) Sr.(a) participar conosco. Sua opinião é importante para que possamos conhecer o perfil dos visitantes do santuário e poder identificar oportunidades de melhorias.

2. Pergunta Filtro:

O(a) Sr.(a) está Aqui “Visitando” o Santuário? _Sim; _Não (Encerrar);

3. Método de Investigação:

01) Dia da semana: (amostral)

SEG; TER; QUA; QUI; SEX; SAB; DOM;

02) Sexo: (amostral)

Masculino; Feminino;

03) Qual é a sua idade? (espontânea)

16a17; 18a24; 25a34; 35a44; 45a59; + 60anos;

04) Qual é a sua escolaridade? (espontânea)

1º Grau; 2º Grau; 3º Grau; Pós Graduação;

05) Qual é a sua renda familiar? (espontânea)

Até R\$ 1.874 (E); R\$ 1.875 á R\$ 3.748 (D); R\$ 3.749 á 9.337 (C); 9.370 á 18.740 (B); Maior de 18.740 (A);

07) Qual é o estado do brasil que o(a) Sr.(a) reside? (espontânea)

08) Qual é a sua religião?

- ① Ns; ② Católico; ③ Espírita; ④ Evangélico; ⑤ Umbandista; ⑥ Ateu; ⑦ Agnóstico; ⑧ Outros;

09) O(a) Sr.(a) vem de uma família católica? (estimulada)

- ① Ns; ②_Sim; ③_Não; ④ Em parte;

10) O(a) Sr.(a) sempre foi católico ou já assumiu outra religião alguma vez? (Estimulada)

- ① Ns; ②_Sim (Sempre Católico); ③_Não (Já Teve Outra); ④ Em parte;

11) Com que frequência o(a) Sr.(a) participa das missas na sua comunidade? (estimulada)

- ① Ns; ② Não Vai Missa; ③ Dia; ④ Semana; ⑤ Mês; ⑥ 15x15d; ⑦ 2x2m; ⑧ 3x3; ⑨ 6x6; ⑩ Anual;

12) Com que frequência o(a) Sr.(a) participa de grupos da sua igreja? (estimulada)

- ① Ns; ② Não Participa; ③ Dia; ④ Semana; ⑤ Mês; ⑥ 15x15d; ⑦ 2x2m; ⑧ 3x3; ⑨ 6x6; ⑩ Anual;

13) Quais desses sacramentos o(a) Sr.(a) possui? (estimulada)

- 14) ① Ns; ② Batizado; ③ Comunhão; ④ Crisma; ⑤ Casado na Igreja; ⑥ (Batizado+Comunhão); ⑦ (Batizado+Comunhão+Crisma); ⑧ Todos;

15) O(a) Sr.(a) diria que está AQUI no Santuário Madre Paulina em visita: (Estimulada)

- ① Ns; ② Religiosa; ③ Turística; ④ Ambos; ⑤ Só Passeando;

16) O(a) Sr.(a) está AQUI como: (estimulada)

- ① Ns; ② Religioso; ③ Devoto; ④ Turista (Visitante); ⑤ Ajudante (Não Citar);

17) O(a) Sr.(a) pretende participar de alguma Atividade Religiosa AQUI hoje? (Estimulada)

- ① Ns; ②_Sim; ③_Não; ④ Em parte;

18) O(a) Sr.(a) espera “fazer dessa” visita” uma experiência religiosa? (estimulada)

① Ns; ② _Sim; ③ _Não; ④ Em parte;

19) O(a) Sr.(a) se declara um devoto de Santa Paulina? (Estimulada)

① Ns; ② _Sim; ③ _Não; ④ Em parte;

20) Sente-se (de alguma forma) ligado à Santa Paulina? (estimulada)

① Ns; ② _Sim; ③ _Não; ④ Em parte;

21) Por qual motivo? (Espontânea)

① Ns; ② Graça/Cura/Milagre; ③ Fé/Crença/Devoção; ⑤ Sou Católico; ⑥ Gosto dela; ⑦ Outros;

22) Como define o objetivo principal da sua visita ao aqui hoje? (espontânea)

① Ns; ② Busca Pessoal; ③ Promessa; ④ Cura; ⑤ Proteção; ⑥ Agradecer Graça; ⑦ Pedir Graça; ⑧ Fazer Promessa; ⑨ Pagar Promessa; ⑩ Devoção; ⑪ Fé; ⑫ Experiência Religiosa; ⑬ Missa/Outras; ⑭ Conhecer o Santuário; ⑮ Encontro; ⑯ Evento; ⑰ Visitar; ⑱ Turismo;

23) Quantas vezes o(a) Sr.(a) já visitou o santuário? (Espontânea)

① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ Ou Mais; ⑪ Ns;

24) Com que frequência costuma vir ao santuário de Santa Paulina? (espontânea)

① Ns; ② 1 Vez; ③ Diária; ④ Semana; ⑤ Mês; ⑥ 15x15d; ⑦ 2x2m; ⑧ 3x3; ⑨ 6x6; ⑩ Anual;

25) O que o(a) Sr.(a) espera dessa sua visita ao Santuário? (espontânea)

① Ns; ② Buscar a Minha Paz; ③ Experiência Espiritual; ④ Promessa; ⑤ Graças; ⑥ Proteção; ⑦ Milagre;

26) Quais são os outros destinos religiosos que o(a) já conhece? (espontânea)

① Ns; ② Aparecida; ③ Círio de Nazaré; ④ Catedral-Basilica; ⑤ Juazeiro/Padre Cícero; ⑥ Jerusalém (PE);

Dê uma Nota de 0a10 para:

- 27) O acesso ao Santuário? (Estimulada)
- 28) A estrutura e as Instalações do Santuário? (Estimulada)
- 29) A experiência de estar aqui no Santuário, no momento? (Estimulada)
- 30) O Santuário como um todo? (Estimulada)

Dê uma Nota de 0a10 para “Quanto” o Santuário:

- 31) É um lugar agradável para se estar? (Estimulada)
- 32) É um ambiente que favorece a sua busca espiritual? (Estimulada)
- 33) O Santuário “auxilia” na sua experiência espiritual? (Estimulada)
- 34) O Santuário como um todo? (Estimulada)
- 35) E o Quanto o Santuário “atendeu” as suas expectativas pessoais? (Estimulada)

Nesse tipo de viagem, o(a) Sr.(a) “normalmente”:

- 36) Utiliza seu tempo para: (estimulada)
① Ns; ② Conhecer a Cidade; ③ (ou) apenas visitar o santuário;
- 37) Após visitar o Santuário, o(a) Sr.(a) costuma: (estimulada)
① Ns; ② Aproveitar a Estadia na Cidade; ③ Costuma ir Embora;

Em sua visita ao Santuário, quais situações que o(a) Sr.(a) nos aponta:

- 38) Está viajando com excursão? (Estimulada)
① Ns; ② Sim; ③ Não; ④ Em parte;
- 39) Com um grupo de amigos? (Estimulada)
① Ns; ② Sim; ③ Não; ④ Em parte;

40) Com um grupo de familiares / parentes? (estimulada)

① Ns; ② Sim; ③ Não; ④ Em parte;

41) Quantas pessoas lhe acompanham? (estimulada)

① _Sozinho. ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ _ ⑪ Ns;

42) Pretende voltar ao Santuário de Santa Paulina? (Estimulada)

① Ns; ② Sim; ③ Não; ④ Talvez/Depende;