

# Peregrinações, turismo e Caminhos de Santiago no Brasil: transformações num ritual católico de longa duração

CARLOS ALBERTO STEIL<sup>1</sup>

Nosso objetivo, neste capítulo, é discorrer sobre as transformações que observamos na prática das peregrinações no Brasil. Para isso, ao mesmo tempo que buscamos traçar uma linha de continuidade entre as formas tradicionais e contemporâneas de peregrinações, também procuramos chamar a atenção do leitor para as rupturas que vêm acontecendo nas concepções e nos sentidos que são atribuídos pelos peregrinos a essas experiências e rituais. Nosso ponto de partida para a análise dessa prática de longa duração é a invenção e a disseminação dos Caminhos de Santiago no Brasil, que surgiram a partir do ano 2000, como uma nova forma de peregrinação. Esses caminhos surgiram por iniciativa de pessoas das classes médias que, após terem vivido a experiência do Caminho



<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Brasil

de Santiago na Espanha, criaram essas novas rotas de peregrinações no Brasil, envolvendo, sobretudo, prefeituras, agências de turismo, empresas, universidades e organizações da sociedade civil, especialmente as Associações dos Amigos dos Caminhos de Santiago no Brasil. Nesse movimento, a Igreja Católica perde seu protagonismo como promotora de peregrinações, surgindo como um agente, entre outros.

Nosso pressuposto é o de que esses caminhos têm em comum o fato de se constituírem como tradutores de uma linguagem devocional e penitencial, na qual se expressava o ritual de peregrinação no catolicismo popular tradicional, para uma outra linguagem, que incorpora uma espiritualidade de matriz Nova Era. Nesse sentido, essa tradução revela uma transformação no regime religioso que transcende a especificidade observada no evento aqui analisado, apontando duas questões mais gerais: de um lado, a porosidade das fronteiras entre as religiões estabelecidas (institucionalizadas) e as *religiões do self*;<sup>2</sup> de outro, a complexidade das relações entre o sagrado e o secular, expressas na tensão entre os campos da peregrinação e do turismo. Buscamos, assim, neste capítulo, salientar os pontos de contato, os desencontros e as possibilidades de intercâmbio existentes entre esses campos, potencializados pela mediação de novos agentes que adentram a área do sagrado, como as prefeituras, as secretarias municipais de turismo e cultura, as agências de turismo e as empresas.

Pretendemos, também, chamar a atenção do leitor para as múltiplas interseções, os pontos convergentes e divergentes entre o catolicismo e as *religiões do self* no horizonte das transformações do campo religioso e da própria concepção e modelo da religião na sociedade contemporânea. Nesse sentido, vamos situar essa relação no marco mais extenso do que vem sendo definido como processos sincréticos de tradução dos

////////////////////

<sup>2</sup> Compreendemos as *religiões do self* a partir da distinção que Thomas Csordas (1996, p. 52-53) propõe entre *religions of people*, que teriam pretensões de caráter étnico e político, e *religions of the self*, que têm como objetivo último a transformação subjetiva.

elementos de um regime religioso no de outro. Um sincretismo que, para usar uma categoria dos estudos pós-coloniais, acontece não na condição moderna, sob o signo da identidade e da oposição, mas na condição da “pós-modernidade”, sob o signo da “ambivalência narrativa de tempos e significados disjuntivos” (Bhabha, 1998, p. 63).

No horizonte do paradigma da corporeidade, vamos refletir sobre as transformações no conceito e na experiência do sagrado que acontecem no âmbito dos Caminhos de Santiago no Brasil. Ao assumir uma perspectiva fenomenológica na análise dos dados etnográficos, que compilamos sobre esse novo modelo de peregrinação, não pretendemos desconsiderar a contribuição de outras perspectivas, como a da hermenêutica, mas, ao contrário, pretendemos estabelecer um diálogo profícuo entre essas diferentes abordagens, de modo a qualificar nossa compreensão desse fenômeno. Portanto, buscamos enfatizar em nossa análise tanto a dimensão da experiência quanto a dos significados, conceitos centrais da corporeidade e da hermenêutica – respectivamente. Assim, se o olhar hermenêutico nos possibilita perceber a pluralidade de sentidos que convergem e configuram as peregrinações ao longo do tempo, o da corporeidade nos dá acesso aos processos de subjetivação e reflexividade que conformam a experiência dos peregrinos dos Caminhos de Santiago no Brasil.

Enfim, procuraremos mostrar que a experiência de peregrinar deve ser interpretada incorporando múltiplos significados e diversas combinações possíveis entre o evento milenar das peregrinações, propagado e mantido pela tradição católica, e as experiências que emergem no deslocamento da mediação dessa tradição religiosa para a das agências turísticas, do mercado e do Estado. Nesse sentido, queremos chamar a atenção para a porosidade das fronteiras entre a experiência do sagrado e as esferas seculares da vida moderna, de modo que as motivações para os deslocamentos nesses caminhos já não se ajustam a enquadramentos preestabelecidos como, por exemplo, os que situavam a experiência turística e religiosa em domínios separados. Por outro lado, acreditamos

que são justamente as ambiguidades e os hibridismos, as tensões e as contradições, os padrões e os mal-entendidos que conferem vitalidade às peregrinações, reinventadas nos Caminhos de Santiago no Brasil.<sup>3</sup> Enfim, esses caminhos tanto instituem as condições para a atualização dos sentidos e das motivações associadas às experiências históricas de peregrinação quanto instauram um horizonte para novos sentidos e motivações que produzem resultados imprevisíveis e criativos em relação ao passado.

## As novas rotas de peregrinação no Brasil

Desde o início dos anos 2000, podemos perceber um número significativo de pessoas que têm se deslocado de diferentes pontos do país para realizar as peregrinações conhecidas como Caminho da Luz (Minas Gerais), do Sol (São Paulo), da Fé (São Paulo), das Missões (Rio Grande do Sul) e Passos de Anchieta (Espírito Santo). Essas novas rotas de peregrinação surgem tanto como uma invenção recente, como o Caminho do Sol, quanto uma reinvenção de antigos polos turísticos ou religiosos, como o Caminho das Missões e o Caminho da Fé, respectivamente, que foram ressignificados por meio da incorporação do ideário Nova Era e da mediação de novos agentes do mercado, representado por agências de viagem, e do Estado, representado por prefeituras, secretarias de cultura e turismo. Esses novos peregrinos, também autodenominados de caminhantes, empreendem essas caminhadas motivados por um ideal de transformação interior e aperfeiçoamento pessoal.



<sup>3</sup> Observamos nos caminhos aqui estudados uma aproximação com a situação descrita por Eade e Sallnow dos santuários, no sentido de que a força dos santuários, assim como a dos caminhos, não se encontra num enquadramento dentro de uma tendência religiosa única, mas na sua capacidade de conciliar a diversidade. Citando os autores: “O poder de um santuário, portanto, deriva em grande parte de seu caráter quase vazio, enquanto um espaço ritual capaz de acomodar diversos significados e práticas [...]” (Eade e Sallnow, 1991, p. 15).

Atentos a esse acontecimento, publicamos, em 2011, o livro *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião* (Steil e Carneiro), que resultou de um extenso estudo de cinco rotas de peregrinação brasileiras que ganharam visibilidade nos últimos anos e que têm em comum o fato de terem como modelo a peregrinação a Santiago de Compostela.<sup>4</sup> Conforme já mencionamos, nossa intenção era a de compreender como significados turísticos e religiosos são elaborados e se entrelaçam na construção social dessas modernas peregrinações. Para isso, tomamos esses eventos como rituais que os projetam para além dos limites de seus campos especializados – da religião ou do turismo –, permitindo que, por meio deles, aprofundássemos algumas questões que consideramos importantes e que dizem respeito à experiência do sagrado na sociedade contemporânea.

Por outro lado, ao desvincular-se de seus campos especializados, os Caminhos de Santiago no Brasil parecem indicar um novo modelo de peregrinação, cuja especificidade está marcada por uma inversão no movimento de busca da experiência do sagrado. Ao enfatizar a experiência espiritual como resultado de um processo pessoal de encontro com um sagrado imanente, que reside no interior de cada um, os Caminhos de Santiago no Brasil estão redefinindo o sentido último das peregrinações. Ou seja, já não se trata de empreender um movimento em direção a um sagrado que se externaliza na materialidade de uma imagem ou de um objeto localizado no espaço de um santuário.<sup>5</sup> Nesse sentido,



- <sup>4</sup> Dada a complexidade dos temas e a localização das distintas áreas geográficas dos eventos, e objetivando a elaboração de um panorama geral dessas peregrinações, fizemos contato com outros pesquisadores, de diferentes partes do país, que já estavam realizando estudos de casos sobre uma das rotas, que se integraram ao nosso projeto e participaram na compilação do livro com a elaboração de capítulos específicos sobre os diferentes caminhos.
- <sup>5</sup> Esse deslocamento do ponto de chegada para o caminho em si como motivação para os caminhos já foi observado por Nancy Frey (1998) em relação ao próprio Caminho de Santiago na Espanha, sobre o qual a autora afirma que a chegada se apresenta como um anticlímax em relação ao trajeto em si. Esse mesmo deslocamento do ponto de chegada para o movimento nas peregrinações foi amplamente referido no livro *Reframing the sacred*, de Coleman e Eade (2004).

podemos afirmar que esses eventos não estão apenas agregando novos significados às peregrinações, mas estão transformando-as num sentido radical. Uma transformação que segue a tendência mais geral do movimento atual da religião na sociedade em direção às espiritualidades centradas no indivíduo, as quais se disseminam de forma capilar no campo religioso, num processo de contaminação mimética.

Em termos linguísticos, convém observar aqui que os Caminhos de Santiago no Brasil estão agregando um novo sinônimo para peregrinação/peregrino, que é o de caminho/caminhante. Em língua portuguesa, há um sinônimo recorrente para peregrinação/peregrino, que é o termo *romaria/romeiro*. No entanto, enquanto o termo *peregrinação* designa uma experiência que parte de uma decisão pessoal e remete à história das grandes peregrinações do catolicismo mundial, *romaria* tem uma conotação grupal e coletiva e remete fundamentalmente ao catolicismo popular tradicional que, no Brasil, se constituiu num dos pilares de sua reprodução e disseminação até a metade do século XIX.<sup>6</sup> As romarias geralmente estão associadas a uma devoção particular e são organizadas nos locais de origem dos romeiros por líderes populares que cobram o valor das passagens, fretam um ônibus particular, alugam uma hospedaria para acomodar os romeiros no lugar de destino onde se situa o santuário ou o objeto de culto. O que interessa destacar aqui é que o termo *peregrino* pode ser usado como sinônimo tanto de romeiro quanto de caminhante, mas o termo *romeiro* nunca é usado como sinônimo de caminhante. Nesse jogo semântico, podemos observar que a conotação pessoal da peregrinação se acentua com o surgimento dos Caminhos de Santiago no Brasil, ao mesmo tempo em que sua referência a Santiago de Compostela, uma das grandes peregrinações do catolicismo mundial, inscreve a experiência dos caminhantes num movimento global.



<sup>6</sup> A mudança no catolicismo brasileiro teve início durante o papado de Pio IX (1846), com o movimento de romanização, que se difundiu globalmente para incluir o Novo Mundo. Seu principal objetivo era colocar o catolicismo local e nacional sob o controle institucional da cúria romana.

Por outro lado, a incompatibilidade do termo *romaria* para designar a experiência do caminhante revela um distanciamento dos sentidos e conotações associados dos Caminhos de Santiago de Compostela no Brasil em relação ao catolicismo popular e devocional, praticado especialmente nos grandes santuários do país.<sup>7</sup>

Os eventos aqui referidos, por sua vez, apontam para a recriação ou invenção de novas peregrinações, nas quais os peregrinos não apenas incorporam o turismo como mediação da experiência do sagrado, mas, também, em sentido inverso, transformam agentes turísticos em mediadores do sagrado. Em ambos os sentidos, pode-se observar mudanças significativas que ocorrem tanto no campo da religião quanto no do turismo. Assim, é bastante esclarecedor transcrever trechos das apresentações dos diversos Caminhos de Santiago no Brasil nos seus *sites* oficiais:

O Caminho do Sol nasceu com o objetivo maior de oferecer aos amantes de caminhadas um ambiente agradável, passando em sua quase totalidade, somente por áreas rurais, buscando a introspecção e o despojamento material.

O Caminho da Fé proporciona momentos de reflexão e fé, saúde física e psicológica e interação do homem com a natureza. Seguindo sempre as setas amarelas, o peregrino vai reforçando sua fé, observando a natureza privilegiada, superando as dificuldades do caminho, que é a síntese da própria vida. Aprende que o pouco [de] que necessita cabe na mochila e vai despojando-se do supérfluo.

O Caminho das Missões é um roteiro místico-cultural-histórico de caminhadas através dos 7 Povos das Missões. Uma boa opção para um encontro consigo mesmo e também com a rica história do povo gaúcho. A caminhada atualmente é comercializada por meio de pacotes individuais, no entanto, o objetivo desta comercialização em forma de pacotes é de integrar a comunidade



<sup>7</sup> Uma reflexão mais detalhada da semântica dos termos *peregrinação* e *romaria* pode ser encontrada no artigo “Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas” (Steil, 2003).

local e proporcionar que o peregrino possa caminhar sem levar dinheiro nenhum.

Os Passos de Anchieta é o primeiro roteiro cristão das Américas, resgata o caminho percorrido pelo primeiro mestre do Brasil nos seus últimos anos de vida. Ao revivê-lo, você se depara com as paisagens que inspiravam um gigante da fé e se encontra consigo mesmo nas reflexões que a jornada lhe oferece, descobrindo outro caminho, o do coração.

O Caminho da Luz é um caminho de peregrinação religiosa, ecológica e histórica, é muito mais do que um simples projeto turístico regional, é um caminho de peregrinação energizado pelos caminhantes e introspectivo pela força telúrica das montanhas, que provoca ao homem maiores possibilidades de mergulhar nos abissais de sua existência. O Caminho é mágico! Não apenas pelas inúmeras belezas naturais de que dispõe, mas pela magia do povo da região, que passou a respeitar o Caminho e a orgulhar-se de fazer parte desta que tem tudo para ser uma das maiores ou a maior rota de peregrinação do Brasil.

**As apresentações acima transcritas deixam perceber como estão imbricados sentidos religiosos e seculares na constituição dos caminhos. Assim, deparamo-nos com uma oscilação constante na perspectiva dos idealizadores – agentes profissionais de turismo e administradores locais, envolvidos – que visam tanto traduzir eventos religiosos em eventos turísticos quanto transformar eventos turísticos em eventos religiosos. Ou seja, detecta-se aqui um caminho de mão dupla, de “sacralização” do profano e de “secularização” do sagrado. Nesse sentido, esses caminhos, ao mesmo tempo que apresentam uma versão espiritual para um fenômeno turístico, também apresentam uma versão turística para um fenômeno religioso. Esse duplo movimento, constitutivo dos caminhos que vimos analisando, pode ser mais bem visualizado por meio dos breves trechos de relatos empíricos que recolhemos em nossa pesquisa de campo.**

Para a criação do Caminho do Sol, foi trazida uma imagem de Santiago da Espanha, que foi “entronizada” no horto florestal da cidade,

local final da peregrinação, doada por um dos hospitaleiros mais emblemáticos do Caminho de Santiago. Num primeiro olhar, poderíamos dizer que se objetivava associar a ideia da chegada a um lócus sagrado, como seria o caso da peregrinação a Santiago, cujo objetivo é chegar à catedral de Santiago de Compostela. No entanto, a justificativa dada pelo idealizador do Caminho do Sol, pela prefeitura e pelo padre local era de que como a cidade de Águas de São Pedro foi fundada em 25 de julho, no mesmo dia que se comemora o nascimento de Santiago, este passou a ser considerado, por um processo de recriação liderado pelos promotores do caminho, o padroeiro da cidade.

No Caminho das Missões, o trajeto a ser percorrido é um roteiro de caminhadas pelas antigas estradas missioneiras que ligam as reduções jesuítico-guaranis que forma o Parque Histórico Nacional das Missões, reunindo os sítios arqueológicos missioneiros de São Miguel Arcanjo (localizado no município de São Miguel das Missões), de São Lourenço Mártir (em São Luiz Gonzaga), de São Nicolau (em São Nicolau) e o de São João Batista (em Entre-Ijuís). Normalmente, esses locais são apresentados como “sagrados” e cheios de “energia” e, muitas vezes, os peregrinos são convidados a colocarem suas mãos nas ruínas para receberem “bons fluidos”.

Nesses dois caminhos, pudemos observar que a definição de seus trajetos, pontos de apoio e de chegada, teve por base o trabalho prévio dos seus idealizadores e promotores. Tratava-se de um projeto estratégico comercial que implicava investimentos da iniciativa privada, recursos do poder público e o envolvimento da população da região. Esta vai se incorporar ao projeto tanto pela participação na sua execução e desenvolvimento quanto como hospedeira dos peregrinos. Do ponto de vista político, os idealizadores e promotores dos caminhos procuravam apresentá-los como iniciativas que implementariam o desenvolvimento

regional, especialmente nas áreas do turismo e lazer.<sup>8</sup> Portanto, se o turismo é uma componente na formatação desses caminhos, no caso específico do Caminho das Missões, ele ganha uma centralidade que não encontramos nos outros eventos. Para fazer o Caminho das Missões, é necessário comprar um “pacote” de uma operadora de turismo. No caso do Caminho do Sol, as pessoas podem se inscrever por meio do *site* ou por telefone, onde recebem basicamente todas as informações necessárias, mas é sempre recomendado que participem de uma palestra dada pelo idealizador nos dias que antecedem a partida. No caso do Passos de Anchieta, o grande momento é a peregrinação anual que ocorre no feriado de Corpus Christi, que reúne mais de duas mil pessoas durante quatro dias de caminhada. Nesse caso, tanto a população local como as prefeituras, secretarias de cultura e turismo apoiam e participam direta ou indiretamente na produção do evento, que, dada a sua dimensão, necessita de todo um aparato de infraestrutura que interfere diretamente na vida da população local e na rede de hotéis e pousadas.

## Novos caminhos, novos mediadores

Um dos pontos em comum a todos os caminhos estudados é que, nesses contextos, a Igreja Católica adquire um lugar secundário, ainda que, em pelo menos dois deles (Missões e Fé), o ponto final seja o portal de uma igreja e que quase todos contem com rituais do repertório católico, realizados especificamente para os peregrinos. No entanto, em todos eles, são os idealizadores e organizadores leigos que assumem a centralidade. São eles os responsáveis por estruturar, organizar e propor as atividades que são oferecidas aos peregrinos. Assim, a experiência da peregrinação, traduzida nos termos no mercado de bens simbólicos, acaba estendendo



<sup>8</sup> No livro *On the nature trail: converting the rural into the ecological through a state tourism policy*, em coautoria com Rodrigo Toniol, fazemos uma análise detalhada da mediação do Estado na promoção de eventos correlatos aos dos caminhos aqui analisados (Toniol e Steil, 2015).

as fronteiras do próprio mercado, que passa a incorporar a espiritualidade – tradicionalmente vista como contrária ao mercado – como mais um produto oferecido ao consumo. Dessa maneira, a peregrinação passa a integrar a grade de mercadorias juntamente com outras atividades oferecidas por agências turísticas especializadas.

A oscilação do olhar sobre os caminhos entre mercadoria turística e experiência mística pode ser evidenciada tanto na apresentação dos respectivos caminhos nos seus *sites* oficiais quanto nos materiais e *folders* de divulgação, normalmente distribuídos nas feiras de turismo. As agências de turismo, enquanto mediadores econômicos, transformam a peregrinação, expressa na forma de Caminhos de Santiago no Brasil, num produto simbólico que é vendido no mercado como “uma jornada mística, de tradição, lazer, pesquisa, autoconhecimento e esporte” (Caminho das Missões), “de integração do homem com a natureza” (Fé e Luz), de “saúde física e psicológica” (Fé) ou, ainda, “de introspecção e despojamento material” (Sol). Entretanto, ainda que os caminhantes se engajem na caminhada como consumidores de um pacote turístico, as dimensões de sacrifício pessoal, de sofrimento e de despojamento se fazem presentes em suas experiências, aproximando-os dos peregrinos católicos tradicionais. Essa aproximação, no entanto, é parcial, uma vez que os sentidos que lhes são atribuídos diferem significativamente, na medida em que sua prática se inscreve no contexto de uma espiritualidade imanente pós-moderna, de caráter Nova Era, que vem se afirmando em oposição às religiões da transcendência. É esse horizonte da Nova Era que faz com que essas junções já não sejam vistas como estranhas, particularmente a relação entre religião e mercado.

Os dados etnográficos coletados apontam ainda para uma ambivalência permanente que é expressa pelos peregrinos em narrativas e práticas que ora veem o turismo e as relações de mercado como benéficas, ora como eminentemente “impuras”, contaminadoras da “autenticidade” da experiência de peregrinação. Talvez por isso mesmo, encontramos frequentemente nos depoimentos dos caminhantes uma demarcação

incisiva das fronteiras entre o peregrino e o turista, ainda que, na prática, essa distinção não se verifique com a mesma clareza. Nesse sentido, as categorias peregrinos e turistas operam mais como “tipos ideais”, boas para pensar, do que como sujeitos reais que possam ser encontrados ou descritos empiricamente. De um modo geral, pode-se estabelecer como linhas de clivagem o grau de imersão dos caminhantes no evento, sendo que, quanto maior a imersão, mais próximo da peregrinação se situaria o sujeito, e, vice-versa, quanto menor o comprometimento com o evento e seus rituais, mais próximo o caminhante estaria do polo do turismo e do mercado. Assim, a figura do peregrino vem associada sobretudo à experiência de despojamento, como relata um peregrino do Caminho das Missões. Ser peregrino, diz ele, “é pensar que tudo o que você precisa pode caber numa mochila”. Ao passo que a figura do turista remete ao consumo, ao bem-estar e às comodidades.

## O paradigma da corporeidade e a experiência dos peregrinos nos Caminhos de Santiago no Brasil

Os dados empíricos que reunimos sobre os Caminhos de Santiago no Brasil em nossa observação de campo e nos depoimentos que recolhemos de peregrinos têm indicado a necessidade de superar uma perspectiva estritamente semiótica na análise desses eventos. Há mais o que se dizer sobre eles do que apenas aquilo que se revela na interpretação dos significados sobre o que é ser peregrino ou turista nesse contexto dos caminhos. A interlocução que o paradigma da corporeidade propõe estabelecer com a semiótica parece-nos uma via fértil a ser explorada para o aprofundamento e a expansão das fronteiras compreensivas da peregrinação na pós-modernidade. Ao situar nosso objeto de análise no horizonte da corporeidade, somos levados a deslocar a ênfase do campo das representações para o da experiência, da mente para o corpo e do pensado para o vivido. Esse deslocamento teórico, por sua vez, aproxima nossa análise dos discursos e dos relatos dos próprios caminhantes

sobre suas vivências e sentimentos, possibilitando, desse modo, diminuir a distância entre a reflexão acadêmica e o pensamento dos sujeitos da investigação.

A reflexão que procuramos fazer aqui tem como principal interlocutor Thomas Csordas, que tem dado uma importante contribuição para os estudos antropológicos da religião na condição da pós-modernidade a partir de um viés fenomenológico (Csordas, 1994a, 1994b, 2002). Em sua perspectiva, os significados não se agregam simplesmente à experiência, como uma roupagem que reveste o vivido ou como uma representação mental, mas emergem da projeção dos corpos que se movimentam em direção ao mundo. Ou, como afirma Csordas (1994a, p. 10, tradução nossa), a perspectiva da corporeidade articula um importante ponto de vista metodológico em que a experiência corporal é entendida como a base existencial da cultura e do *self*, de modo que “estar-no-mundo é fundamentalmente condicional e, portanto, precisamos falar de ‘existência’ e ‘existência vivida’. Em termos gerais, a distinção entre representação e estar-no-mundo corresponde àquelas entre as disciplinas da semiótica e da fenomenologia”. Assim, sob o prisma fenomenológico, os Caminhos de Santiago no Brasil são um lócus privilegiado para se observar certas disposições implícitas que nos permitem compreender certos processos sociais que estariam engendrando estilos e modos pelos quais a religião estaria se configurando na sociedade contemporânea.

Há um trânsito constante de corpos, ideias, valores e concepções que aproxima os peregrinos dos diversos Caminhos de Santiago no Brasil, permitindo-nos falar de uma comunidade de prática e reconhecimento mútuos que se estabelece entre esses caminhantes. No entanto, se na maioria das comunidades as pessoas imaginam-se como parte de um todo a partir da crença de que laços sanguíneos, históricos ou ideológicos forjam sua identidade comum, para os nossos interlocutores são sobretudo os corpos em movimento que os conectam entre si e criam a

sua comunidade imaginada.<sup>9</sup> Desta forma, mais do que uma intersubjetividade que se institui na convivência cotidiana de sujeitos que se encontram inseridos em estruturas sociais, o que observamos nos caminhos são convivências esporádicas e intensas nas quais o movimento dos corpos por longos percursos de caminhada ocupa um lugar central na configuração de uma intercorporeidade que aproxima os peregrinos por meio de relações que prescindem, muitas vezes, da mediação da linguagem e dos significados. Numa aproximação entre Marshall Sahlins e Victor Turner, poderíamos afirmar que, assim como Sahlins (1981, p. 38) detecta uma “estrutura da conjuntura” como uma dinâmica social, identificamos, no caso das peregrinações, uma “estrutura da *communitas*”, de modo que a oposição “estrutura e antiestrutura”, proposta por Turner (1969), perde muito de sua força heurística.

Observamos na dinâmica social dos Caminhos de Santiago no Brasil um movimento que busca colapsar a dicotomia corpo e mente por meio da atividade física que se apresenta como a porta de acesso a uma dimensão da integralidade do sujeito. Nesse sentido, a oposição entre jornada exterior, experimentada no movimento físico do corpo, e a jornada interior, experimentada no movimento místico da alma, recorrente nas análises sobre peregrinação, parece se diluir na vivência desses novos peregrinos.<sup>10</sup> Esse colapso, observado nas narrativas dos



<sup>9</sup> Esse deslocamento no sentido de comunidade foi explorado por Leila Amaral (1996, p. 64-65) em seu artigo intitulado “As implicações éticas dos sentidos Nova Era de comunidade”, no qual a autora contrapõe um “sentido forte de comunidade”, percebido em termos de pertença a um grupo substantivo, situado num espaço definido por fronteiras geográficas e éticas, e um “sentido fraco”, onde “a comunidade é vista como um amplo movimento no mundo, em direção à transformação pessoal e social”. Os dados empíricos a partir dos quais ela reflete estão referidos à sua pesquisa sobre Nova Era nas comunidades Rajneeshpuram, no Oregon, nos Estados Unidos, e na comunidade de Findhorn, no Reino Unido.

<sup>10</sup> Essa transformação, no entanto, não se completa no ato exterior do peregrino, mas remete sempre à dimensão ascética das jornadas interiores de um encontro místico com “o Outro”. Como afirmam Victor e Edith Turner (1978, p. 7, tradução nossa), “para a maioria, a peregrinação era a principal experiência da vida religiosa. Se o misticismo é uma peregrinação interior, a peregrinação é o misticismo exteriorizado”.

caminhantes, como temos procurado mostrar, tem repercutido no nível teórico e metodológico das ciências sociais que estariam cada vez mais críticas às análises que reforçam as oposições binárias entre subjetividade e objetividade, estrutura e ação e natureza e cultura. Assim, tanto na perspectiva dos peregrinos quanto na da corporeidade, como afirma Thomas Csordas (2002, p. 58, tradução nossa), “o corpo não é um objeto a ser estudado em relação à cultura, mas deve ser considerado como o sujeito da cultura, ou, noutras palavras, como o solo existencial da cultura”.

O corpo em movimento apresenta-se, então, como o lugar privilegiado da experiência do peregrino no mundo ao mesmo tempo que institui uma comunidade imaginada de caminhantes que compartilham um *habitus* comum que, como afirma Bourdieu (1977, p. 124, tradução nossa), opera como

um princípio gerador e unificador de todas as práticas, o sistema das inseparáveis estruturas cognitiva e avaliativa que organizam a visão do mundo de acordo com as estruturas objetivas de um determinado estado do mundo social: esse princípio nada mais é do que o corpo socialmente informado [...].

Observa-se, assim, uma via de comunicação entre o enfoque metodológico e a sociabilidade em ato. Os significados são produzidos e operados não apenas como possibilidades para a explicação ou inscrição da peregrinação na cultura, mas constituem, juntamente com os sentimentos, as emoções e a intuição, o campo existencial em que os corpos se movimentam em direção ao mundo, aos outros corpos e aos objetos que formam a paisagem na qual a experiência se realiza. Isso nos leva a pensar nas dimensões histórica, cultural, religiosa e turística da peregrinação não como arranjo composto de sentidos que se agregam na configuração desse evento singular, mas como “dimensões vividas”, articuladas no corpo, que orientam os sujeitos no mundo.

Mas esse espaço existencial peregrino que redefine o sentido e o lugar do corpo na experiência dos caminhantes e na análise antropológica

também reformula o conceito de sagrado, expresso muitas vezes pelos peregrinos como um outro que escapa ao domínio e controle da consciência. Um outro que se desloca, no entanto, da transcendência de um Deus personalizado, pensado como um ser fora do mundo, para a imanência de uma força ou energia que se apresenta na intimidade do sujeito. Como afirma Csordas (2004, p. 168, tradução nossa), “ao invés do totalmente outro projetado no cósmico majestoso, eu quero voltar a nossa atenção para o intimamente outro”. Assim, o “totalmente outro” se transforma no “íntimo outro”, de modo que o totalmente outro e o intimamente outro são dois lados da mesma moeda. É essa alteridade estrutural, fundada no corpo, que se apresenta ao mesmo tempo como o sujeito da percepção e como um objeto entre outros objetos no mundo, que reincide na experiência do sagrado vivida pelos peregrinos.

Se há uma hierofania nos Caminhos de Santiago no Brasil, esta não se apresenta como a manifestação de uma divindade externa ao sujeito, um “selfsagrado personificado” num objeto ou imagem, mas como uma alteridade que emerge continuamente na intimidade do sujeito como uma aporia existencial. Assim, a razão última da peregrinação torna-se a busca de uma intimidade perdida que quer colapsar as divisões entre sujeito e objeto, corpo e consciência, sagrado e humano. A aporia se revela na contradição entre o desejo de colapsar a alteridade e a impossibilidade de alcançá-lo, visto que esta permanece como estrutural ao ser humano que se realiza por meio da sua objetivação na cultura. Enfim, o corpo aparece na peregrinação como o lugar por excelência da interação dessa alteridade entre o humano e o sagrado.

Alguns excertos da etnografia sobre o Caminho das Missões, que publicamos no livro *Caminhos de Santiago no Brasil* (Steil e Carneiro, 2011), reforçam essa dimensão do corpo como o lugar por excelência de reflexão da experiência humana que transcende o evento da peregrinação em si. Para a maioria dos peregrinos que entrevistamos, o Caminho é uma metáfora da vida. Como nos dizia Cláudio:

Eu penso assim, para mim, uma caminhada é mais ou menos como uma amostra da vida em que a gente vai prosseguindo mesmo com dificuldade, com chuva, com barro, com cansaço, com bolhas. Mas temos que retomar todo dia o nosso rumo para conseguir vislumbrar novos horizontes e chegar a um objetivo. (Cláudio, empresário).

O ato de caminhar torna-se por excelência um “aprendizado na prática”, enquanto o corpo versa em seus passos a metáfora do viver. “Você tem que fazer para saber”, através do “sentir”, como diz Salete. O caminhar, portanto, é o que torna real a metáfora da vida, seu lado experiencial e intransferível.

Eu acho que significa reflexão. Eu acho que na vida a gente tem que viver pedalando uma bicicleta e observando as maravilhosas paisagens que a vida nos oferece. Embora até ontem a paisagem tenha sido sombria, em virtude da chuva, eu acho que é isso. Olha que coisa mais maravilhosa: tu tens saúde, tu tens vida. E olhar para estes campos, todos verdes, com gado, eu acho que o significado é justamente um convite à reflexão. (Júlio César, empresário).

A identidade do peregrino delinea-se no próprio deslocamento, na medida em que o caminhar se torna um aprendizado, um meio de reflexão pessoal e de engajamento no mundo. Na realização dessa experiência, marcada pela densidade emocional desse processo de aprendizado, emergem algumas disposições voltadas à reflexão pessoal, desvelando a dimensão introspectiva do Caminho. Na vivência das condições do espaço por meio do caminhar há uma descoberta dos sentidos “verdadeiros”, que se encontram para além da cultura enquanto um sistema de significados. Peregrinar significa, em última instância, um retorno ao que há de “verdadeiro”, guardado em nossos corpos, e que pode ser acessado por meio do engajamento físico e mental do peregrino no próprio caminho. No movimento, o peregrino observa-se a si mesmo, reflete sobre sua condição no mundo e integração na paisagem, diluindo as fronteiras entre o corpo, a mente e o ambiente. Como nos dizia um peregrino: “Tudo ao nosso redor... nós dá uma luz”. Enfim, mais do que

uma relação metafórica dos peregrinos com a vida, o que se evidencia como central nos caminhos é a relação metonímica, que estabelece uma continuidade radical do sujeito com o mundo.

## O sagrado nos Caminhos de Santiago no Brasil

Ao situar a análise dos Caminhos de Santiago no Brasil nos marcos do paradigma da corporeidade, somos confrontados, de uma forma contundente, com a indeterminação de que se reveste o conceito de sagrado. Ou seja, já não se trata de tomar a oposição binária entre sagrado e profano como princípio explicativo do processo de secularização no qual teria emergido a modernidade como um destino inexorável da sociedade humana. A transformação que observamos na forma como a peregrinação se configura nos eventos que vimos estudando não resulta simplesmente da perda da pertinência e plausibilidade do sagrado. Ao contrário, o que detectamos é uma mudança significativa na experiência e conceitualização do sagrado que são revitalizadas e reelaboradas nos caminhos. Nesse sentido, para dar conta daquilo que é vivido pelos caminhantes, torna-se necessário superar a reificação desses polos e pensar o sagrado fundamentalmente como uma experiência humana que se desenha no movimento em direção ao mundo, aos objetos e aos seres que o habitam.

As etnografias que compilamos no livro sobre os Caminhos de Santiago no Brasil apontam para uma mudança profunda na compreensão do sagrado que coloca em xeque o conceito de religião. Nesse sentido, temos observado que o conceito de religião se tornou inadequado para expressar o que é vivido pelos peregrinos que, de um modo geral, rejeitam o próprio termo, preferindo expressar sua experiência como uma forma de espiritualidade. Ao fazer esse deslocamento da religião para a espiritualidade, os caminhantes não apenas redefinem os rituais, as práticas e os sentidos que configuram a peregrinação, mas também elaboram um outro conceito de sagrado que acaba tensionando a concepção hegemônica estabelecida na modernidade.

Os Caminhos de Santiago no Brasil operam, portanto, como mediadores entre um sagrado que se expressa na transcendência de uma divindade fora do sujeito e outro que se revela na imanência íntima do *self* de cada indivíduo. Ao reforçar a dimensão imanente do sagrado, os caminhos produzem um deslocamento estrutural na própria peregrinação, retirando sua ênfase do ponto de chegada e colocando-a no movimento em si. É no caminho e pelo caminho que o peregrino, ao entrar em contato com seu “verdadeiro eu”, encontra-se com o sagrado que reside em seu íntimo. Nesse movimento, os rituais perdem, em grande medida, o seu caráter formalístico e adquirem maior espontaneidade e improvisação, incorporando em sua *performance* a paisagem cultural e ambiental do trajeto. Abre-se, assim, um outro horizonte possível de vivência do sagrado e de experimentação e configuração das peregrinações. Ou seja, ao assumir esse olhar, afastamos qualquer intento de tomar o sagrado como princípio unificador e explicativo da emergência, configuração e disseminação desses eventos. Ao invés de assinalar as nuances e diferenças de que se revestiria o sagrado, enquanto uma entidade que se desdobraria no tempo, procuramos explorar a ideia, tão cara aos nossos sujeitos da pesquisa, de que o sagrado é múltiplo e está sendo constantemente redefinido na experiência vivida e nas *performances* dos peregrinos.

## Conclusões

Nosso interesse, neste capítulo, foi o de buscar compreender as transformações que vêm ocorrendo nas peregrinações no Brasil a partir de sua inserção no contexto global das peregrinações que estão incorporando um padrão estabelecido pelo Caminho de Santiago na Espanha. Nesse processo, destacamos alguns elementos que têm sido determinantes na configuração das peregrinações como Caminhos de Santiago no Brasil. O primeiro deles é a inversão do lugar de mediadores religiosos institucionais, tradicionalmente associados às peregrinações, como a Igreja Católica, por mediadores seculares, como agências de turismo e órgãos

de Estado. Como procuramos mostrar, não se trata de uma simples substituição de agentes religiosos por seculares, o que responderia a uma tendência mais geral de secularização, mas de complexos arranjos entre sagrado e profano, mercado e religião, público e privado. Assim, ainda que expressem processos mais gerais de reconfiguração do sagrado e do religioso na sociedade contemporânea, os Caminhos de Santiago no Brasil não são apenas um reflexo ou uma tradução local ou nacional do global. Ao situar a análise no campo etnográfico, procuramos destacar o papel da experiência corporal na conformação dos caminhos em si e na espiritualidade que essa experiência enseja para os peregrinos. Entendemos, no entanto, que esse processo não fica restrito ao fenômeno particular que estudamos, mas tem forte repercussão sobre as peregrinações de modo geral e sobre a própria conformação do sagrado na sociedade pós-moderna.

Vimos, ainda, que os Caminhos de Santiago no Brasil apresentam-se como mais uma modalidade de peregrinação ou de turismo disponível para o indivíduo entre as múltiplas opções oferecidas pelo mercado de bens simbólicos e religiosos. Ao mesmo tempo, procuramos mostrar que essa demanda está associada à perda da hegemonia da Igreja Católica no Brasil sobre as peregrinações e das religiões da transcendência sobre o conceito de sagrado. Desse modo, a pluralidade religiosa da sociedade brasileira enseja a possibilidade de múltiplas escolhas e modalidades de engajamentos religiosos e de vivências espirituais. Essa mudança, por sua vez, inscreve-se num movimento cultural na sociedade contemporânea de afirmação de uma espiritualidade difusa, baseada no indivíduo, em oposição à religião institucional, baseada em rituais de devoção, dirigidos a entidades externas aos sujeitos. Ainda que esse movimento possa ser identificado com a Nova Era, ele não se esgota nos marcos definidores desse conceito. Ao contrário, procuramos chamar a atenção para a transversalidade da espiritualidade da imanência e da corporeidade que tanto engendra novas formas de crer e de viver a experiência do sagrado, quanto atravessa as religiões da transcendência,

dando origem a novas práticas que são incorporadas aos sistemas tradicionais de crenças e rituais, como é o caso das peregrinações.

Assim, diferentemente dos peregrinos que se dirigem aos santuários devocionais brasileiros, os peregrinos dos Caminhos de Santiago no Brasil não precisam ser católicos para se colocarem em movimento e trilharem os Caminhos da Fé, do Sol, da Luz, das Missões ou os Passos de Anchieta. O que os atrai não é o destino, geralmente marcado pelo reconhecimento da hierofania de uma entidade sagrada à qual a peregrinação se apresenta como um ritual de culto e devoção, mas o movimento em si, que se inscreve na paisagem cultural e ambiental por meio da qual os caminhantes vão ao encontro de seu “verdadeiro eu”. Há aqui, portanto, uma inversão do ápice da peregrinação, que se desloca do ponto de chegada para o percurso em si. Desse modo, o movimento deixa de ser um meio para se alcançar um destino fora do sujeito e se torna a condição mesma do encontro consigo e com o sagrado, que se manifesta na intimidade de cada um. Se existe algum santuário a ser alcançado, este se encontra no coração de cada peregrino e será alcançado no percurso, no movimento interno da busca incessante de si. Assim, o *santuário físico-espacial* dá lugar ao *santuário de fluxo* que transcende as coordenadas espaciais e situa o peregrino na geografia psíquica e interior do espírito. Ou seja, no caso das peregrinações aqui estudadas, não há um lugar sagrado nem relíquias nem santos a serem reverenciados; o que há é o próprio caminho e o percurso a ser trilhado por cada peregrino em busca de si. Nesse sentido, entendemos que os Caminhos de Santiago no Brasil estão reinterpretando as peregrinações dentro de uma outra chave de leitura que parece traduzir as devoções aos santos da tradição católica para a reflexividade e a busca de si das religiões do *self*.