

NOVAS PEREGRINAÇÕES BRASILEIRAS E SUAS INTERFACES COM O TURISMO

Sandra Maria Corrêa de Sá Carneiro

Resumo. Neste trabalho procuro focar a “criação” ou “recriação” de novas rotas de peregrinação no contexto brasileiro e suas relações com o turismo. Análiso aqui a implantação de cinco rotas, conhecidas como Caminho do Sol (São Paulo), Caminho da Luz (Minas Gerais), Caminho das Missões (Rio Grande do Sul), Passos de Anchieta (Espírito Santo) e Caminho da Fé (São Paulo), que foram “inventadas” no Brasil, tendo por “modelo” o Caminho de Santiago de Compostela. O pressuposto que orientou o estudo é o de que tanto a peregrinação quanto o turismo podem ser entendidos como estruturas de significados, que apontam para as distintas possibilidades de se vivenciar estas práticas, bem como as suas possíveis transformações. Entendo que a principal diferença entre estas duas estruturas de significados (turismo e peregrinação) caracteriza-se pela externalidade do olhar e pelo grau de imersão que cada uma das experiências proporciona às pessoas que delas participam.

Palavras-chave: peregrinação, turismo, Nova Era, Caminho de Santiago.

Abstract. In this paper I intend to focus on the “creation”, or “recreation”, of new pilgrimage routes within the Brazilian context, and their relation to tourism. I, hereby, analyze five routes, known as “Caminho do Sol (Sunshine Route), Caminho da Luz (The Light Route), Caminho das Missões (The Missions’ Route), Passos de Anchieta (Anchieta’s Steps) and “Caminho da Fé” (The Faith Route), in the states of São Paulo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Espírito Santo. All of them are Brazilian “Inventions” based on the model of “Santiago of Compostela Trail” The whole research is based on the assumption that both pilgrimage and tourism can be understood as structures of significance, both pointing to the different possible ways of experiencing such practices and to a diverse range of possible transformations. I understand that the main difference between these two structures of significance (tourism and pilgrimage) lies both on the external character of the sight and on the degree of immersion of the participants of each type of experience.

Keywords: pilgrimage, tourism, New Age, Santiago Trail.

Neste trabalho procuro focar a “criação” ou “recriação” de novas rotas de peregrinação no contexto brasileiro e suas relações com o turismo. Análiso aqui a implantação de cinco rotas, conhecidas como Caminho do Sol (São Paulo), Caminho da Luz (Minas Gerais), Caminho das Missões (Rio Grande do Sul), Passos de Anchieta (Espírito Santo) e Caminho da Fé (São Paulo), que foram “inventadas” no Brasil, tendo por “modelo” o Caminho de Santiago de Compostela.

O pressuposto que vem orientando o estudo mais amplo é o de que tanto a peregrinação quanto o turismo podem ser entendidos como estruturas de significados, que apontam para as distintas possibilidades de se vivenciar estas práticas, bem como as suas possíveis transformações. Se o contexto mais geral das peregrinações estudadas indica uma situação em que há uma fusão entre a performance do ator e do espectador, o das práticas turísticas aponta para o espetáculo, o que contribui para a diferenciação e exterioridade dos turistas em relação aos eventos (Steil, 2001). Portanto, entendo que a principal diferença entre estas duas estruturas de significados (turismo e peregrinação) caracteriza-se pela externalidade do olhar e pelo grau de imersão que cada uma das experiências proporciona às pessoas que delas participam. É por isso, que aqueles que se autodenominam de peregrinos resistem ao uso do termo turismo para designar a experiência que definem como “transformadora”. Mas, embora sejam universos que se permeiam, estando intrinsecamente relacionados, são ainda poucos os estudos que buscam compreender as complexas conseqüências decorrentes desta articulação.

No campo antropológico, os estudos de Dean MacCannell (1976) foram pioneiros. Ao privilegiar o enfoque sobre o comportamento turístico, este autor sugere que o turismo moderno pode ser visto como uma continuação das peregrinações tradicionais, carregando sentidos e valores que em outros momentos estiveram condensados nesta experiência religiosa.

Cohen (1979) também procurou estabelecer uma aproximação entre as práticas turísticas e as de peregrinação ao propor uma análise cuja ênfase centra-se na experiência do distanciamento do cotidiano como um elemento comum à peregrinação e ao turismo, seguindo os passos indicados por Van Gennep e Turner. Neste sentido, enquanto formas de deslocamentos espaciais, ambos os fenômenos sociais apresentam-se como categorias explicativas, associados aos tempos e espaços

não cotidianos, e podem ser entendidos como respostas à busca de novas referências identitárias em um contexto de fragmentação e multiplicidade dos estilos de vida no mundo moderno. Em suma, são estruturas de significados que se atualizam permanentemente na prática social.

Como destaca Steil (2003) nem toda peregrinação é uma forma de turismo e vice-versa. Entretanto, quando ambos convergem em um mesmo evento, encontramos um objeto fecundo de oportunidades de compreensão do fenômeno religioso.

Os resultados que apresento aqui, fazem parte de um estudo mais amplo que em termos empíricos está baseado, num primeiro momento, no acompanhamento via Internet, dos principais *sites* sobre as cinco rotas selecionadas e em algumas entrevistas realizadas com pessoas que fizeram estes percursos. A análise recaiu especialmente sobre o processo de produção e apresentação das rotas, como locais de peregrinação, bem como “novos produtos” turísticos disponibilizados no mercado nacional e, na análise do discurso promocional que chega ao público através dos *sites*. Pretendo, numa próxima etapa da pesquisa, realizar entrevistas com os principais responsáveis pela “criação” e divulgação destas novas rotas, bem como outros atores sociais envolvidos neste processo, além é claro, de um número maior de pessoas que participam desses eventos.

O turismo e suas múltiplas abordagens

Diversos estudos sobre o turismo têm associado a sua origem, enquanto prática social, às viagens que os jovens da aristocracia inglesa faziam pela Europa como complemento da sua educação (Urry, 1996). Até meados do século XIX, as viagens eram assim privilégio de uma elite e viajar era indicativo de *status* social. No entanto, estes deslocamentos foram ressignificados a partir do desenvolvimento da chamada vida moderna.

A conquista ao direito de lazer vem sendo ampliada desde a segunda metade do séc. XIX e atualmente assistimos ao surgimento da massificação do turismo.

Além disso, a evolução dos sistemas produtivos, a chamada globalização dos novos modelos de organização social e econômica e a multiplicação dos estilos de vida contribuíram para mostrar que a esfera

do consumo/lazer ocupa cada vez mais um lugar privilegiado na definição dos contornos da vida social contemporânea. Hoje, o turismo apresenta-se como um fenômeno complexo, passível de ser analisado sob múltiplas abordagens, o que resulta na dificuldade de se ter uma definição muito clara e consensual dos seus contornos.

Como um campo permanentemente dinâmico, o turismo apresenta sempre novos desafios, resultado da evolução das formas de organização do trabalho, da possibilidade de novas experiências no contato com a realidade, associada ao desenvolvimento das novas tecnologias de comunicação, bem como da emergência de novas preocupações sociais e ambientais. Desta forma, o turismo afirma-se não só como fenômeno de consumo, mas também como fenômeno de produção. Esta maneira de conceituá-lo permite incorporar ao debate tanto a noção de produto turístico como a figura dos agentes produtores.

Podemos dizer que, de maneira geral, o produto turístico poderia ser definido como tudo aquilo que é oferecido ao turista, desde as infra-estruturas de acesso, os distintos locais de alojamento, a alimentação, a hospitalidade, como também os recursos ambientais e naturais e o patrimônio histórico cultural, aspectos que normalmente estão submetidos à exploração econômica, sendo passíveis de serem comercializados e consumidos. Por isso, a análise do consumo de produtos turísticos, aparentemente a mais expressiva das atividades de lazer, tem despertado um maior interesse nos cientistas sociais, que até bem pouco tempo não incluíam estes assuntos em suas agendas de investigação.

Na origem da criação, “invenção” e divulgação de um local como destino turístico estará sempre um processo cultural, através do qual as atrações naturais ou culturais existentes são transformadas em algo que as transcende e que também pode ser entendido por referência ao grupo social ao qual se dirige.

Como procuro destacar mais adiante, no caso das rotas de peregrinação focalizadas, o produto oferecido deve ser entendido como uma mescla de imagens e idéias associadas, onde se conjugam mitos, história, patrimônio artístico e cultural, fontes e recursos naturais, enfim, um somatório de elementos e de imagens manipuladas pelos “agentes produtores” e pela linguagem midiática particularmente os *sites* na Internet.

Na gênese da divulgação de um local como destino turístico ou de peregrinação estará sempre um processo cultural, mediante o qual as

“atrações” naturais ou culturais existentes no *locus* sacralizado serão transformadas em algo que as transcende e que só pode ser entendido por referência ao(s) grupo(s) sociais ao qual se dirige(m).

MacCannell (1976) desenvolveu a perspectiva segundo a qual o espaço turístico é um espaço de encenação, uma fachada sob a aparência de bastidor, onde apenas é revelado o que é considerado como potencialmente significativo aos olhos do consumidor. O conceito de encenação foi também empregado e aprofundado por Cohen (1979), particularmente ao discutir a seletividade e mesmo deturpação que preside o discurso da promoção turística. Este autor destaca ainda o fato de ser o próprio discurso utilizado pelos promotores turísticos a conferir a cada destino grande parte das propriedades ou valores aos quais a sua imagem está associada. Desta forma, a mensagem utilizada para promover o “produto turístico” é também aquela que ajudou a construir o produto turístico tal como ele é apresentado e comprado pelo consumidor.

Justamente por considerar a importância da linguagem publicitária que Urry (1996) a entende como uma das principais chaves de interpretação na construção da realidade por parte do turista. Segundo este autor, a própria escolha de um determinado destino por parte do turista (consumidor) está baseada em um processo que podemos denominar de “antecipação da experiência”, construído fundamentalmente com base na divulgação de imagens do local e quase totalmente orientado pelos especialistas ou peritos no setor. Estes são os profissionais que conferem aos produtos turísticos grande parte de seu interesse e determinam em grande medida a maneira como o turista se comporta no local e o interpreta. Como veremos mais adiante, no caso das rotas estudadas, os idealizadores das novas rotas de peregrinação têm um papel fundamental não só na divulgação dos novos “produtos”, como na (re)construção dos símbolos e da realidade a eles associados.

Sabemos que uma viagem pode ser motivada por vários aspectos, mas normalmente ela é empreendida com a finalidade de levar um indivíduo a conhecer outros locais, regiões e países, bem como outros grupos sociais. Muitos são os autores que destacam que para ser reconhecido ou reconhecer-se como turista é necessário, sobretudo, adquirir este *olhar estrangeiro* da ordem cultural, que possibilita um distanciamento simbólico em relação aos outros que não vivenciam este tipo de experiência. O lugar de turista confere e constrói uma situação singular de distanciamento simbólico onde as diferenças percebidas são transformadas

em contrastes, onde a própria construção do olhar produz e marca a diferença no sentido de pertencimento.

Peregrinação: expressão ou dimensão religiosa da viagem

As peregrinações têm sido objeto de vários estudos antropológicos. Entretanto, embora não seja minha intenção fazer aqui uma revisão da ampla literatura existente, gostaria de destacar algumas linhas interpretativas que de certa forma constituíram referências importantes na elaboração desse artigo. Para isso, apresento uma breve discussão do termo enquanto construção social e como um importante instrumento de análise, salientando que o mesmo recobre um vasto conjunto de experiências de deslocamentos e é utilizado para designar um universo bastante extenso de ações e práticas sociais.

A palavra peregrinação deriva do latim *peregrinatio* significando o ato de peregrinar, a viagem a lugares santos. Já peregrino do latim *peregrinus* refere-se àquele que peregrina, mas também ao estrangeiro, estrangeiro. A peregrinação, portanto, etimologicamente está relacionada com o aparecimento do “outro”, do estrangeiro, significando a jornada de uma pessoa a um lugar sagrado, percorrendo caminhos por terras desconhecidas.

Outra derivação mais antiga revela que peregrino tem sua raiz em “*per agrum,*” através do campo”. Segundo Cousineau (1999: 43) esta imagem sugere uma alma curiosa, que atravessa campos, e o viajante que espera enfrentar uma jornada difícil para alcançar o centro sagrado do seu mundo, o lugar tornado santo por um santo, um herói, um deus. De maneira geral, a idéia de peregrinação parece sustentar a promessa do contato pessoal com alguma força sagrada.

A palavra peregrinação evoca assim a marcha ou o caminho, enquanto que o verbo árabe *hajj*, utilizado para designar a peregrinação no Islã, tem o sentido de “*ir a*”. Na Índia, *tértha*, a margem do rio se converteu em um conceito essencial para os peregrinos da mesma maneira que o vocábulo japonês *benso* que se emprega para falar de peregrinação, tem o sentido de caminho. Assim, num primeiro momento podemos dizer que de maneira geral a semântica nos leva à definição de peregrino, como um viajante que abandonou sua casa para tomar uma rota que o levará a um lugar desconhecido (ou estrangeiro).

No livro mais citado sobre o Caminho de Santiago, encontramos a seguinte definição de peregrinação,

do ponto de vista geral, histórico-religioso, não é outra coisa que a viagem, empreendida individual ou coletivamente, para visitar um lugar santo, onde se manifesta de um modo particular a presença de um poder sobrenatural (Vázquez de Parga, Lacarra e Uria Riu, 1993 [1948]).

Assim descrito, podemos dizer que este fenômeno pode ser encontrado em quase todas as religiões, desde a pré-história até os mais elevados círculos religioso-culturais. No mundo clássico, nas religiões do distante Oriente, e no mais moderno mundo muçulmano vemos florescer as peregrinações. A meta pode ser cidades ou templos, consagrados por recordação ou presença de uma divindade ou pelas relíquias de um santo ou herói. Muitas vezes também a peregrinação pode ter por fim lugares naturais, rios, fontes, cavernas ou grutas, em cujas proximidades se construíram, em muitos casos posteriormente, santuários dedicados a alguma divindade.

As relíquias, os restos materiais de um herói ou de um deus encarnado, assumem muitas vezes nas peregrinações grande importância, já que a crença geral lhes atribui uma virtude especial. Os gregos não se limitavam apenas a venerar os restos mortais de seus heróis nos sepulcros e, em momentos de grave perigo, podiam trasladá-los para outros locais, para que, com a presença imediata, sua virtude se manifestasse mais eficazmente.

Coleman e Elsner (1995), entre outros estudiosos, fazem referência à presença de peregrinações rituais em diversas culturas e sociedades. Portanto, é importante destacar que elas não constituem um signo distintivo do culto cristão, muito menos ainda, uma característica específica da religiosidade ocidental. Em quase todas as grandes religiões existem fenômenos similares, incentivados pela simbologia dos caminhos e a atração exercida por lugares sacralizados ou por templos de particular importância. O termo peregrinação transcende, assim, o âmbito do catolicismo, abarcando as demais religiões mundiais, sendo que há referências a sua prática também fora do âmbito das religiões mundiais.

No caso brasileiro, Steil (2002) lembra que, além de outras referências locais, não se pode esquecer do clássico estudo realizado por Helène Clastres (1978) sobre a mítica peregrinação dos guaranis em busca da “terra sem males”, no sul do país.

Entre os cristãos, normalmente, as peregrinações têm duas origens distintas: uma, a veneração aos lugares santos, ou seja, aqueles em que o salvador santificou com sua presença; a outra, o culto dos santos e de suas relíquias. As primeiras devoções a Terra Santa se produziram espontaneamente pela devoção em memória de Jesus Cristo, a piedosa curiosidade pelos lugares cujos nomes apareciam nos Evangelhos e nos feitos dos apóstolos e mais tarde pelos mesmos do antigo testamento. Historicamente a peregrinação considerada a mais “autêntica” poderia ser ilustrada com os relatos de certos santos, padres ou nobres.

Boglionni (citado por Barreiro Rivas, 1998) ressalta que na origem de todo movimento de peregrinação deve-se distinguir dois movimentos diferentes. O primeiro seria aquele no qual uma pessoa experimenta de modo individual os fatos que sacralizam um lugar (seja um milagre, uma aparição ou uma invenção revelada de alguma relíquia). O segundo é aquele em que tal experiência se transforma em um movimento essencial de emoção coletiva.

É importante também assinalar que as peregrinações podem ser compreendidas em suas inter-relações com a lógica prática e teórica do turismo. Pois, a princípio, nada impede de considerá-las como “viagens turísticas”, mesmo requerendo todo tipo de cuidado, ao convertê-las em deslocamentos peculiares, dignos de um tratamento específico.

No entanto, não são apenas as motivações e os sentidos atribuídos a estas experiências que irão permitir definir as peculiaridades de tal deslocamento, em cada situação particular. Uma vez que, conforme já discuti em um outro trabalho (Carneiro, 2003) normalmente não existe apenas um único motivo e sentido, nem eles são percebidos como excludentes.

A análise das peregrinações na Europa e no México, realizadas por V. Turner e E. Turner (1978) se tornou, como lembra Steil (2003) numa espécie de paradigma nos estudos antropológicos sobre o assunto. Neste texto os autores fazem uma análise da categoria “peregrinação” enquanto forma institucional. Ou melhor, da noção de peregrinação que aparece com o surgimento das maiores religiões históricas. Segundo os autores, essa categoria é fundamental no funcionamento dessas religiões.

Entretanto, a proposta apresentada por eles na análise das peregrinações no contexto das sociedades contemporâneas imprimiu a estes eventos um novo alcance, permitindo que se aprofundasse a compreensão da própria dinâmica da vida social.

O esquema interpretativo que estes autores formularam está baseado na caracterização e tipologia dos rituais de passagem, elaborados por Van Gennep (1978). Particularmente, quando identificam nas modernas peregrinações as mesmas etapas que o autor de *Os Ritos de Passagem* propôs para o estudo das sociedades primitivas. Reafirmando assim, o esquema básico constitutivo desses rituais: separação, liminaridade e agregação. Os Turner salientam ainda alguns aspectos gerais do fenômeno, ao afirmarem que todos os locais de peregrinação têm em comum o fato de serem lugares onde se acredita que ocorreram milagres, que acontecem milagres ou que ainda podem acontecer novamente. E também que, em sua maioria, as peregrinações são as maiores experiências liminares da vida religiosa. Desta forma sustentam “Se o misticismo é uma peregrinação interior, a peregrinação é a exteriorização do misticismo” (Turner, 1978: 7).

O modelo clássico construído por Victor Turner, particularmente o apresentado em *O processo ritual* (1974), enfatiza a estrutura que informa todo o processo ritual, levando a formulação da idéia de *communitas*, enquanto um espaço simbólico onde as regras sociais, as hierarquias e os constrangimentos morais são suspensos. O que torna, deste ponto de vista, a peregrinação, na sua forma tradicional, uma crítica à sociabilidade do cotidiano e à vida moderna, que se organiza a partir da divisão social do trabalho e da produção de múltiplos *status* sociais.

Desta forma, a peregrinação para Turner, longe de refletir ou reforçar a estrutura secular, é antes um fenômeno liminar que indica a possibilidade de suspensão, parcial ou completa, da estrutura. Adquirindo com isso um caráter de antiestrutura que tende sempre para a *communitas*, principal motivação dos peregrinos, que se despem de sua *persona* social, vivida na *estrutura*, para restaurar sua individualidade essencial na experiência da *communitas*. Do ponto de vista daquele autor é esta busca da *communitas*, presente em todas as sociedades humanas e em todas as religiões, que torna a dialética estrutura/antiestrutura um universal cultural, um denominador comum a todas as sociedades que se enquadrem dentro deste modelo (Steil, 2003). Ainda segundo esta perspectiva, os principais agentes sociais da peregrinação, ou seja, os peregrinos, ao romperem com suas vidas cotidianas, entram em um estado de liminaridade enquanto se deslocam/viajam para o *locus* sagrado.

Os Turner (1978) concluem que embora a peregrinação possua alguns atributos de “liminaridade” com os ritos de passagem, a escolha de fazer uma determinada caminhada sagrada é voluntária e, portanto,

seria melhor empregar o termo “liminoid”. Ou seja, já que a opção pela realização da peregrinação não implica obrigatoriedade, ela não pode ser entendida enquanto “liminal”, no sentido atribuído por Van Gennep. Pois o que é enfatizado no primeiro termo é a escolha, o aspecto voluntário da ação e, no segundo, a obrigatoriedade.

Além disso, complexificando ainda mais a noção de peregrinação, Vitor e Edith Turner (1978) apontam ainda para a recente burocratização das peregrinações contemporâneas, que passaram a se organizar como qualquer outra atividade de lazer. Mas, destacam que o crescimento constante do número de peregrinos nos maiores centros de peregrinações do mundo não se deve única e exclusivamente ao turismo, embora acreditassem na importância da análise deste fenômeno.

Contudo, como nos lembra Steil (2002) uma nova agenda para os estudos das peregrinações foi apresentada na coletânea de textos organizada por Eade & Sallnow (1991), intitulada *Contesting the sacred*, em que uma das idéias centrais é que as peregrinações, particularmente nas sociedades complexas, se apresentam como arenas onde competem simultaneamente diferentes discursos e sentidos,

(...) um espaço ritual capaz de acomodar significados e práticas – apesar do fato dos responsáveis tentarem impor um único discurso oficial. No entanto, na análise final, o que confere à peregrinação ou ao templo um caráter essencialmente universalista, seria sua capacidade de absorver e refletir uma multiplicidade de discursos e ser capaz de oferecer a distintos “clientes”, o que cada um deseja (Eade e Sallnow, 1991: p.15).

Dentro desta perspectiva a noção de universalismo adquire uma nova conotação, bastante distante das apresentadas por Turner e Van Gennep, uma vez que para Eade e Sallnow (1991: 15)

Universalismo é fundamentalmente constituído pela capacidade de um culto entreter e responder a uma pluralidade, em vez de ser constituído por uma unificação de discurso. O centro sagrado nesta perspectiva aparece como um recipiente onde os peregrinos com muita devoção, despejam suas esperanças, preces e aspirações.

Neste sentido, toda peregrinação cria e recria um campo bastante variado de transações, num sistema abrangente de trocas e de permutas dos mais diversos tipos. Ao priorizar mais a dinâmica e multiplicidade do evento, esta nova abordagem revela e destaca todo o poder criativo

do ritual, entendido em sua contínua tensão com as ações cotidianas dos grupos sociais envolvidos em sua realização. Desta maneira, o ritual da peregrinação é sempre um importante veículo da história se fazendo, como ressalta Steil (2002).

Nos próprios termos de Eade e Sallnow (1991:26-27), o que confere à peregrinação seu centro “racional” é justamente

O conflito e a articulação entre múltiplos discursos, as diferentes perspectivas que se desenvolvem ao redor do evento, a disputa de poder entre os diferentes agentes envolvidos, o significado do corpo que sofre e a natureza das trocas entre os seres humanos e o divino.

Em suma, estes autores procuram destacar a multiplicidade do fenômeno, seus distintos significados, as distintas e até mesmo contraditórias motivações, a competição entre os discursos das pessoas envolvidas em sua produção, etc. É justamente esta dinâmica, este processo que tenho procurado destacar em meu estudo sobre as novas rotas de peregrinação.

As novas rotas de peregrinação no Brasil

O Brasil está repleto de caminhos a serem percorridos e atualmente muitos brasileiros tem desenvolvido o hábito de realizar trilhas, principalmente com significado histórico, religioso ou ecológico, em que possam promover caminhadas e exercitar o que é considerado pelo discurso “nativo” como “vida peregrina”. Nas revistas especiais de turismo e, nos cadernos especiais dos jornais de grande circulação, é possível vermos descritas as inúmeras rotas ou caminhos existentes em nosso país. Alguns deles mais famosos e outros ainda desconhecidos da maioria dos que se interessam por este tipo de aventura e do público em geral.

Desde o início de 2000 vemos surgir novas rotas de peregrinação no Brasil, tendo por inspiração e modelo o Caminho de Santiago de Compostela. Assim, centenas de pessoas têm se deslocado de diferentes pontos do país para realizar as peregrinações conhecidas como Caminho da Luz, do Sol, da Fé, das Missões e Passos de Anchieta, atraídos entre outros motivos, pelo ideário do poder transformador que se atribui às peregrinações que seguem este modelo (ou estrutura) e também pela possibilidade de exercerem um treinamento para posterior-

mente realizarem a peregrinação a Santiago. Alguns locais que são as metas das peregrinações estudadas originalmente eram pólos turísticos e/ou pólo religioso, como é o caso de Aparecida do Norte (destino do Caminho da Fé).

Com o intuito de fazer uma caracterização mais geral das cinco rotas selecionadas neste estudo, utilizei basicamente as informações contidas nos *sites* (ver nas referências bibliográficas) existentes sobre cada um dos Caminhos.

Caminho da Luz

Idealizado pelo jornalista e escritor Albino Neves e criado em 2001, o Caminho da Luz, é uma rota que, no século XVIII, era percorrida por tropeiros, religiosos e aventureiros na travessia do Rio de Janeiro para o Espírito Santo através das montanhas de Minas Gerais.

Com uma extensão aproximada de duzentos quilômetros, o Caminho da Luz tem início na base da cachoeira da cidade de Tombos (conhecida como Portal de Minas), considerada a quinta maior em queda d'água do país, situada na divisa de Minas Gerais com o Rio de Janeiro, em cujas margens está uma das primeiras usinas hidrelétricas de Minas, situada a 383 quilômetros da capital mineira, e termina no Pico da Bandeira. A rota pode ser percorrida em sete dias de caminhada a pé (ou em menos dias, se de bicicleta ou a cavalo), passando por fazendas centenárias, matas, cachoeiras, santuários e antigas estações ferroviárias.

As inscrições para percorrer o Caminho são feitas na cidade de Tombos, a qual, em 1849, foi batizada com o nome de Tombos Encantado devido, segundo o *site*, "*a sua beleza e magia*". A cidade possui um museu instalado na antiga estação ferroviária e abriga em suas terras inúmeras *fazendas centenárias*. Efetivada a inscrição, os caminhantes recebem suas credenciais, que serão carimbadas nos locais de pernoite, a exemplo do que acontece no Caminho de Santiago de Compostela. No primeiro dia de caminhada, a meta é chegar à comunidade de Catuné, onde se pode visitar a Gruta Santa, caverna descrita como "*enigmática*" que abriga o santuário de Nossa Senhora de Lourdes.

A Gruta de Catuné é apresentada ainda no *site* como "*um grande mistério para a ciência e para os religiosos*", uma vez que, há pouco mais de um século, compreendia apenas uma área de cerca de 50 m², abrangendo,

hoje, mais de 35 metros de altura e 850 m² de área, sendo que, a seu lado, outra grande gruta de aproximadamente 400 m² vem formando-se, já quase se fundindo à original.

Ainda segundo as informações contidas no *site*, o lugar “*é propício às meditações e teofanias, sendo incontáveis os relatos de milagres ali ocorridos*”. No *site*, há também a recomendação de se fazer uma prece no local, onde “*a presença das energias supremas são fortemente sentidas*”.

Passa-se ainda pelo Balneário da comunidade da Igrejinha e pelos “*encantados*” Lombo do Burro e Vale do Silêncio, que proporcionam “*uma visão esplendorosa das montanhas e fascinam com a variedade de tons e seus mistérios*”.

O Distrito abriga o Santuário da Água Santa, cuja fonte foi descoberta pelos primeiros conquistadores da região, sendo a “*água considerada milagrosa por muitos que já alcançaram a cura de diversas enfermidades, numa demonstração de que a fé é a alavanca que impulsiona todos os sonhos*”.

Depois de atravessarem este local, os caminhantes rumam para o Alto da Jacutinga, a aproximadamente 1.058 metros de altitude, iniciando, então, uma descida que durará dois dias de caminhada (estendendo-se até Carangola).

O segundo dia de pernoite é em Pedra Dourada, cidade que recebeu este nome por abrigar uma grande pedra que reflete a luz do sol, espalhando um tom dourado especial na atmosfera do lugar, a qual, segundo a história local é morada da “*Mãe-do-Ouro*”, “*entidade fantástica que vive num palácio submerso, mas passeia, luminosa, pelos ares, cruzando o céu nas tranqüilas madrugada da região*”.

No terceiro dia de caminhada o destino é a cidade de Faria Lemos. Passa-se pela Pedra do Lagarto, onde, segundo a lenda, “*um velho índio entoava cânticos de louvor à natureza*”. O local do terceiro pernoite está situado a 329 metros de altitude e é uma das menores cidades do país, tendo sido batizada como a Esmeralda da Zona da Mata.

O destino seguinte é Carangola. A paisagem do quarto dia de caminhada é descrita como de uma “*singela beleza*”. Seguindo o percurso temos ainda as seguintes localidades: Córrego do Inhamé, Fazenda das Palmeiras (onde é fabricada a Cachaça Nota 10), Serra dos Cristais (cuja estrada possui grande quantidade de tais pedras em seu leito).

Ao descerem a serra, os caminhantes passam ainda pelas Fazendas Reunidas São Pedro, chegando depois a Carangola, conhecida como a Princesinha da Zona da Mata. A padroeira da cidade é Santa Luzia.

Carangola, a maior cidade da região, foi uma das mais importantes cidades brasileiras no início do século passado, quando possuía destacadas indústrias, entre elas, a primeira fábrica de isoladores de porcelana da América do Sul e a Fábrica de Sabão e Refinaria da Firma Barbosa e Marques, cujo prédio, ainda hoje, encontra-se preservado.

Com a retirada da ferrovia, o município deixou de ser reconhecido como pólo industrial. A cidade ainda possui belos casarões do final do século XIX e início do XX. Além de possuir um horto florestal, a cidade “*encanta por suas belezas naturais, como o Morro da Torre, a Gruta de São Bento, o Vale do Papagaio e as Cachoeiras do Bambu Amarelo e do Boi*”, conforme descrição do *site*.

No quinto dia de caminhada, segue-se em direção à Parada General. Nesta antiga parada de trem, é aberto um portal no tempo que conduzirá os caminhantes por um trecho da extinta Estrada de Ferro Leopoldina, “*um dos mais belos do Caminho da Luz*”. Segundo o *site*, os caminhantes “*atravessam paisagens dignas dos contos de fadas*”. O trecho consome três a quatro horas de caminhada por “*um lugar mágico e inesquecível, impregnado de energias que fascinam os Caminhantes da Luz*”.

Deixando esse cenário de sonho, passa-se por Caiana, onde, no passado, a mica e o cristal eram explorados. Após Caiana, os caminhantes seguem para Espera Feliz, a Cidade das Flores. Também conhecido como Terra Fria, o município, situado a 748 metros de altitude, faz divisa com o Parque Nacional de Caparaó (encontrando-se em suas terras o eixo do portal capixaba do parque) e abriga diversas cachoeiras. Depois de pernoitarem em Espera Feliz, os caminhantes passam por Pedra Menina, Quiçê e pelo município de Caparaó. A partir daí os caminhantes começam a subir as serras que levam ao Alto Caparaó. Na chegada a este local, o caminhante recebe o último carimbo em sua credencial e o Certificado de Caminhante da Luz, cujo texto lembra que “*quem caminha, descobre a luz que habita em seu interior*”, onde se encontra a Igreja de São Paulo Apóstolo. No município está situada a porta mineira do Parque Nacional do Caparaó, criado em 1961, que abriga as nascentes das bacias dos rios Doce, Itabapoana e Itapemirim, além de belas cachoeiras e vales.

O parque é apresentado no *site*, como “*terra de fadas e duendes*”, que “*guarda grandes mistérios*”. Localizado entre Minas e Espírito Santo, o local “*foi abrigo de alguns guerrilheiros na época dos ‘anos de chumbo’, sendo que a operação de captura dos mesmos ainda se encontra viva na lembrança dos moradores mais antigos do município*”.

Depois de pernoitarem em Alto Caparaó, os caminhantes partem para a meta final, o Pico da Bandeira, terceiro mais alto do país e o primeiro mais alto acessível, com 2890 m de altitude.

Caminho das Missões Jesuíticas

Com cerca de 180 quilômetros, a rota abrange a região conhecida como dos Sete Povos das Missões Orientais, localizada no noroeste do Rio Grande do Sul. A concepção original deste Caminho, como parte integrante do produto turístico das Missões Orientais, surgiu “*como decorrência da própria potencialidade místico/religiosa, histórica e ecológica do local em questão*”, conforme destacado no *site*.

Existem ainda hoje, no Rio Grande do Sul, vestígios das 30 missões jesuíticas que foram implantadas para catequizar os índios guaranis. É possível ainda percorrer as estradas que ligavam as Reduções Jesuítico-Guarani em três opções de caminhadas: em três dias com 78 km de percurso, cinco dias com 130 km; e sete dias com 180 km. De maneira geral, podemos dizer que o “Caminho das Missões Jesuítico-Guarani” é a realização de um roteiro de peregrinação que trilha os mesmos trajetos que ligavam os antigos povoados missioneiros e que compunham o conjunto – urbano e rural – das Missões Jesuíticas, situados hoje, em parte no território brasileiro, argentino e paraguaio.

Seguindo a descrição do *site*, sua criação seria decorrência “*da fusão de idéias e conhecimentos específicos provenientes de pessoas ligadas aos setores de turismo, marketing, história e holística*”, que tinham como objetivo a “redescoberta” e o planejamento do Caminho como um roteiro alternativo.

Fazem parte do trajeto três Patrimônios Nacionais (os sítios arqueológicos de São Nicolau, São Lourenço e São João Batista) e um Patrimônio da Humanidade, São Miguel Arcanjo. Em um primeiro momento do projeto de implementação do trajeto foram envolvidos cinco municípios: Santo Ângelo, Entre-Ijuís, São Miguel das Missões, São Luiz Gonzaga e São Nicolau, todos sede de antigos Povos Missioneiros e/ou de seus remanescentes.

As antigas trilhas guaranis, os caminhos missioneiros e as velhas estradas dos tropeiros orientaram e serviram de base para a elaboração da rota que se apresenta como uma jornada, segundo o *site*, “*seja de*

peregrinação mística, tradição, lazer, pesquisa, autoconhecimento ou esporte". Segundo seus idealizadores, o percurso indicado, segue

a mesma orientação das antigas trilhas indígenas – hoje relativamente modificadas pela ação do homem e suas necessidades de exploração do espaço e, também, pontos de interesse que servem como referenciais históricos e místicos para o caminhante.

Após a realização de estudos e pesquisas sobre o tema, a equipe responsável por sua implantação deu início à formatação do caminho propriamente dito. Para o desenvolvimento do projeto foram realizadas várias viagens para reconhecimento e delimitação dos caminhos, locais de paragens, pontos de apoio e principalmente o contato com moradores da região. Além disso, foi feito um levantamento histórico, cartográfico e ambiental da região; caminhadas em todos os trechos para observação das dificuldades e necessidades, contatos com instituições e administrações locais envolvidas, criação da marca oficial do Caminho (a cruz missioneira), simbologia, cartão do caminhante, planejamento de sinalização e a criação da Associação Amigos do Caminho das Missões, entre outras ações.

No lançamento, realizado em 16 de agosto de 2001, foi feita uma apresentação oficial para imprensa. No dia seguinte, foi realizada a 1ª Caminhada Experimental com um grupo de 13 convidados que percorreram uma parte do trajeto (São Miguel, São João Batista e Santo Ângelo).

Em setembro do mesmo ano, ocorreu a 2ª Caminhada Experimental, com o objetivo de consolidar os serviços e infra-estrutura já instalados no Caminho. O grupo foi formado por peregrinos, a maioria tinha feito o Caminho de Santiago de Compostela.

Segundo ainda seus idealizadores, inerente à finalidade para a qual foi criado, o Caminho das Missões *“propõe uma jornada de autoconhecimento e também de contato com o passado missionário”*. E mais que tudo, *“propicia uma integração com o atual povo das Missões, que encanta a todos por sua hospitalidade, autenticidade e solidariedade”*. A chegada se dá em frente a Catedral Angelopolitana, em Santo Ângelo.

Caminho do Sol

Algumas cidades do interior de São Paulo se juntaram para formar os 230 quilômetros que compõem o Caminho do Sol, constituída

por trilhas de estradas de terra ou caminhos rurais que já existiam entre as cidades de Santana do Parnaíba, onde se dá o início da rota até chegar em Águas de São Pedro.

Este seria o cenário que compõe a rota, que segundo seus idealizadores, seria indicada para *“os viajantes que querem reviver sensações do caminho espanhol ou se preparar fisicamente para os 800 quilômetros da caminhada internacional”*. Diferentemente do caminho espanhol, o trajeto brasileiro não tem, segundo a informação do *site*, *“caráter bíblico”*, mas foi planejado para contar com infra-estrutura parecida, como instalações (albergues) que teriam preços baratos.

As prefeituras das cidades envolvidas foram mobilizadas para fechar acordo com as pousadas locais, para permitir que os caminhantes durmam nas suas instalações com preços acessíveis. A proposta principal, segundo um dos idealizadores do projeto *“é criar um ambiente propício para reflexão”*. E, para que o objetivo seja alcançado, tudo seria rústico. Nenhuma trilha foi construída especificamente para o Caminho do Sol. O trajeto passa, basicamente, pelas fazendas da região, montanhas e pedras que marcam o Vale Médio do Tietê, além de locais de plantação como Canavieira e municípios históricos, como Capivari, onde existe a casa em que viveu a artista Tarsila do Amaral (1886-1973).

José Carlos Palma idealizou o Caminho do Sol depois de fazer a peregrinação a Compostela e sentir a necessidade de um local parecido em São Paulo. Sua idéia acabou ganhando apoio de uma figura emblemática do Caminho de Compostela, Jesus Jato –hospitaleiro de Villafranca del Bierzo, que veio ao Brasil para o lançamento da rota e doou uma imagem de São Tiago para marcar o fim do percurso brasileiro, em Águas de São Pedro.

A inauguração do Caminho do Sol aconteceu em 25 de julho de 2002 (dia de São Tiago), depois de alguns peregrinos irem buscar a imagem ofertada. O percurso paulista pode ser feito em dez dias de caminhada. Para realizar a peregrinação as pessoas devem se inscrever previamente nas prefeituras das cidades que integram o caminho. A partir daí elas recebem uma carteirinha de caminhante (espécie de credencial de peregrino) para poder usufruir a estrutura que foi montada para receber os peregrinos.

Segundo o *site*, estima-se que as cidades próximas de São Paulo, como Itu, Pirapora do Bom Jesus, Cabreúva e Piracicaba também serão as grandes beneficiadas pelo acordo feito entre as prefeituras para a realização do Caminho do Sol.

A caminhada, que dura 11 dias, serve segundo o *site* “tanto para aventureiros em busca de adrenalina quanto para quem quer repensar a vida”. Todos, porém, vão se deparar com dificuldades pelo caminho. A rota passa por canaviais, estradas de terra e subidas íngremes; os locais onde se faz pernoite são ainda barracões improvisados.

A caminhada passa por doze cidades. Além de Santana de Parnaíba, estão no roteiro: Pirapora, Cabreúva, Itu, Salto, Indaiatuba, Elias Fausto, Capivari, Mombuca, Saltinho e Piracicaba, até chegar ao destino final, a capela de São Tiago, em Águas de São Pedro. Segundo o *site*, quem resolve arriscar, “depara-se com paisagens bucólicas e algumas construções históricas escondidas no meio do mato”.

Os primeiros quilômetros são feitos pela Estrada dos Romeiros, às margens do Rio Tietê. Pirapora do Bom Jesus é a primeira parada. Alguns quilômetros adiante, já em Cabreúva, o caminhante passará pelo curioso Armazém do Limoeiro, instalado no “meio do nada”. A casa existe desde 1900, ficou 15 anos fechada e foi reaberta há um ano. Atualmente, o armazém serve como ponto de apoio para o pessoal da trilha e, por causa da rusticidade, também é cenário de comerciais. Fica na Estrada da Concórdia, com acesso pelo km 45 da Rodovia Marechal Rondon.

Aproximadamente oito quilômetros adiante, a fazenda Cana Verde, já em Itu, serve de hospedaria para os “caminhantes”. A casa principal é de 1881 e figura como patrimônio histórico. Além das construções, a fazenda tem também cachoeira, plantações de café, criação de búfalos e carneiros, além de um campo para a prática de pólo que data de 1959.

No fim da jornada, chega-se a Águas de São Pedro, com apenas 2 mil habitantes. Nesta localidade fica a capela construída para abrigar a imagem de São Tiago, que foi doada.

Caminho Passos de Anchieta

O Projeto Os Passos de Anchieta reconstitui o trecho que era percorrido habitualmente pelo Padre Anchieta no final do século XVI, no litoral do Espírito Santo, em seus deslocamentos da Vila de Rerigitiba, onde escolheu passar seus últimos dias, e o colégio de São Tiago, na Vila de Vitória, já capital do Espírito Santo. O jesuíta percor-

reu, em suas andanças, distância que se estende de São Paulo, antiga Vila de Piratininga, até Salvador. Entretanto, foi na orla capixaba que Anchieta andou com mais frequência nos seus últimos anos de vida.

O itinerário, percorrido hoje, exhibe traços da urbanização que, se em algumas passagens “*descharacteriza*” o cenário original do Padre Anchieta, também “*preserva*” muitos recantos palmilhados pelo missionário, descortinando aspectos culturais, históricos, turísticos, ambientais e mesmo religiosos.

A rota estende-se por 105 quilômetros, margeando todo o litoral desde Vitória até a cidade de Anchieta, onde se encontra a Matriz erguida pelo padre e que foi a sua última residência. O projeto “Os Passos de Anchieta”, também denominado “O Caminho de Anchieta” refaz assim esse trajeto, ao resgatar os cenários vividos pelo jesuíta e oferecer aos caminhantes a oportunidade de “*vivenciar o prazer de uma saudável caminhada que, em muitos casos, oferece experiências transcendentais*”.

O *site* destaca ainda a história e os “*feitos*” do padre Anchieta, ressaltando entre outros aspectos o fato dele ter fundado São Paulo e Niterói, construído as casas de Misericórdia do Rio de Janeiro e de Vila Velha, as igrejas matrizes de Rerigtiba e Guarapari, fundando no Espírito Santo as cidades de Rerigtiba (hoje Anchieta), Guarapirim (Guarapari) e São Mateus.

Junto com os índios Goitacazes, Anchieta marchou contra os Tamoios expulsando-os para Iperoig (hoje Ubatuba), onde depois se apresentou e permaneceu como refém para negociar a paz. Foi nesta ocasião que compôs seu famoso poema em homenagem à Virgem Maria, com seis mil versos escritos na areia. Junto com Araribóia, um guerreiro de Vila Velha, combateu os franceses no Rio de Janeiro, expulsando-os em 1567. Sua ação evangelizadora estendeu-se do litoral de Pernambuco até São Paulo. Atraído pelo clima ameno de Rerigtiba, que lhe evocava sua terra natal, escolheu essa vila do Espírito Santo para viver os últimos dez anos de sua vida. Faleceu em nove de junho de 1597.

Nessa fase final, percorria habitualmente a pé, o trecho entre Rerigtiba e o Colégio de São Tiago onde serviu alguns anos como Provincial do Brasil. Um sério problema de coluna o impedia de montar a cavalo. Nas suas longas caminhadas pelo trecho que liga Rerigtiba e Vitória adiantava-se sempre, mesmo, segundo diz a tradição, em companhia dos índios mais fortes que, por isso, o chamavam de Abará-bebe (padre voador) ou de Carai-bebe (homem de asas). Nesse percurso,

segundo o *site* se encontram os registros de feitos extraordinários que lhe conferem uma “*dimensão mítica*”.

Foi na região metropolitana do Espírito Santo, constituída por Vitória, a capital, e os municípios de Vila Velha, em cujas praias aportaram os primeiros colonizadores em 1534. Vitória foi fundada em oito de setembro de 1551 na ilha denominada pelos indígenas de então por Guaninira (Ilha do Mel).

A trilha denominada de Passos de Anchieta tem aproximadamente cem quilômetros de extensão, “*revelando cenários que mantêm sua beleza embora não ostentem mais seu aspecto original.*”. Esse trajeto que, segundo a descrição do *site*, margeia todo o litoral que vai de Vitória ao município de Anchieta, “*descortina aspectos ecológicos, históricos, culturais e, dado a permanência do vulto gigantesco de Anchieta, também uma dimensão religiosa*”.

Segundo os idealizadores, o objetivo principal da criação da rota era “*reviver a trajetória feita várias vezes pelo jesuíta há mais de 400 anos atrás*”, resgatando-se a prática dos colonizadores que utilizavam as praias à falta de trilhas em meio à vegetação cerrada que cobria o território. Atualmente, fazem parte do percurso os seguintes pontos: Catedral Metropolitana de Vitória, Palácio Anchieta (túmulo), Escadaria Bárbara Lindemberg, Avenida Beira Mar, Curva do Saldanha, Terminal Dom Bosco, Travessia da Baía de Vitória (através de lanchas), Prainha de Vila Velha, Subida do Convento da Penha, Convento, Morro do Moreno, Praia do Ribeiro, Praia da Costa, Praia de Itapo, Praia de Itaparica, Ponte da Madalena, Barra do Jucu, Ponta da Fruta, Praia do Sol, Praia do Lé, Setiba, Santa Mônica, Perocão, Três Praias, Aldeia, Praia do Morro, Muquiçaba, Ponte de Guarapari, Praia do Padre, Igreja N. S. Conceição, Praia da Areia Preta (Radium Hotel), Enseada Azul, Meaípe, Maimbá, Ubu, Parati, Praia da Guanabara, Castelhanos, Praia da Boca da Baleia, Santuário de Anchieta.

Segundo o *site*, trilhar o Caminho de Anchieta é

uma decisão pessoal, inspirada por vários motivos. Quaisquer que seja, a ele se junta a colheita de uma rica experiência de introspecção, de estar consigo mesmo, de se permitir a reflexão sobre a própria vida e os próprios atos que a rotina de uma vida urbana raramente possibilita. (...) Mais do que apenas uma prática saudável ou a evidência do fervor religioso, a caminhada oferece ricas oportunidades de experiências transcendentais que a psicologia transpessoal denomina de estados de expansão de consciência ou “*insights*” psíquicos induzidos pela ação de hormônios como serotoninas e beta-endorfinas no organismo que explicam os chamados êxtases místicos.

Caminho da Fé

O Caminho da Fé foi idealizado por Almiro Grings, que percorreu duas vezes o Caminho de Santiago de Compostela e, ao retornar de sua segunda peregrinação, tinha o firme propósito de em implantar a maior trilha de peregrinação no Brasil, similar a de Compostela.

Posteriormente, conseguiu duas adesões importantes de amigos, também aposentados. Com eles dividiu as tarefas e os custos iniciais de implantação da nova rota, tanto os de comunicação e viagens, quanto os de instalação de uma pousada para peregrinos, em Águas da Prata.

A rota, segundo o *site*, foi traçada aleatoriamente, tendo sido privilegiado “*a beleza natural conjugado com a religiosidade*”. Para a implantação da rota foram realizados os contatos com as diversas administrações e as Igrejas das dezesseis cidades, que são atravessadas pelo Caminho, ficando cada município responsável por seu território.

O Caminho da Fé foi inaugurado em 11 de fevereiro de 2003, na cidade de Águas da Prata e, contou com a colaboração e o apoio de todos os envolvidos no projeto. As administrações por onde passa o Caminho se uniram com o objetivo de facilitar, orientar e dar alguma tranquilidade às peregrinações que, ao longo de muitas décadas, vêm sendo praticadas de forma esparsa e sem estrutura.

Com uma extensão de 337 km a rota inicia em Tambau ou em Águas da Prata e termina em Aparecida do Norte, na catedral da padroeira do Brasil, localizada no vale do Paraíba. É considerado um dos maiores santuários marianos do mundo. Passa pela Serra da Mantiqueira e atravessa vários municípios dos Estados de São Paulo e Minas Gerais. O trajeto é todo sinalizado com setas de cor amarela.

A duração de toda a jornada é de 14 a 16 dias, caminhando-se em média de 25 e 30km./dia. Fazem parte da rota as seguintes localidades: Tambau, Casa Branca, Vargem Grande do Sul, São Roque Fatura, Águas da Prata, Andradas, Serra dos Limas, Barra, Crisólia, Ouro fino, Inconfidentes, Borda da Mata, Tocos de Moji, Estiva, Consolação, Paraisópolis, São Bento Sapucaí, Sapucaí Mirim, Santo Antonio Pinhal, Pindamonhangaba, Roseira e Aparecida.

Nas pousadas e hotéis sugeridos, os peregrinos recuperam as forças, descansam e se preparam para a jornada seguinte. A viagem faz com que o peregrino caminhe por estradas secundárias, trilhas, pastos, vales, morros, picos e quando necessário asfalto, sempre seguindo as

setas amarelas que indicam o percurso também para as pousadas. Para a realização da peregrinação recebem também uma credencial, que vai sendo selada por toda a rota, comprovando o cumprimento da jornada.

Segundo o site, “*o Caminho, em si, é uma busca espiritual particular de cada um e por este motivo não pode ser definido de forma simples. Cada um tem a sua definição particular e os próprios motivos*”. Normalmente é percurso é feito a pé. No entanto, como se leva quase duas semanas para percorrê-lo, as pessoas podem realizá-la em etapas, de acordo com o tempo livre de cada um.

No final o peregrino recebe um certificado de comprovação da sua jornada. De acordo com o *site*,

ter a credencial carimbada por completo na verdade não significa muito, pois a iluminação não é alcançada num pedaço de papel. Por outro lado, a marcação indica que o peregrino percorreu todo o caminho, o que pode auxiliar, em muito, a busca desejada.

Interface entre turismo e peregrinação

Em termos analíticos, a peregrinação e o turismo se apresentam como duas estruturas de valores e sentidos distintas. No entanto, no nível empírico, estes campos aparecem sempre imbricados, tornando suas fronteiras bastante fluidas e híbridas, constituindo-se em estruturas de significados que se articulam e se combinam de várias maneiras formando arranjos sempre renovados e em permanente mutação. De acordo com Steil (1999), nesta imbricação podemos ver surgir um novo campo que podemos denominar de turismo religioso.

Esta nova área híbrida conjuga elementos ditos “religiosos” com uma estrutura turística de significados e valores em um permanente diálogo, sem que um predomine sobre o outro. É dentro desta categoria de *turismo religioso* que podemos situar as cinco peregrinações analisadas, enquanto eventos que associam de forma intrínseca o turismo e o lazer e indicam mudanças na representação social da peregrinação. Tanto em sua dimensão religiosa – ao ampliar o espectro de análise para incorporar o lazer e o turismo – quanto em sua dimensão turística ao expor as contradições e tensões dos diferentes agentes envolvidos na construção dos eventos, trazem a tona a complexidade dos próprios campos onde se inserem.

Estamos diante de experiências rituais que no sentido “mais tradicional” poderiam ser denominadas de peregrinações, mas que no contexto atual de uma sociedade moderna (brasileira), se constituem em pólos de atração de pessoas, justamente por assumirem também, em sua expressão, um aspecto turístico e de lazer. Na construção dessas espacialidades, a relação entre religião e turismo pode ser considerada como um dos elementos centrais.

Neste sentido, ao invés de entender o universo ou mundo do turismo como separado (exterior) ao universo ou mundo da peregrinação ou achar que, por serem universos distintos, o turismo poderia introduzir elementos estranhos e deturpar um sentido “original” de peregrinação, procuro compreender o diálogo e as possíveis tensões entre estes dois campos, como a emergência de uma expressão moderna de “peregrinação”, que estou chamando de turismo religioso.

Estamos assim, diante de uma área polissêmica, espaços transformados em atrativos turísticos e/ou sacralizados. Como Graburn (1992) indica a valorização dos destinos turísticos varia também em função do grau de sacralização que lhes é conferido. Mas afirmar que existe um permanente e imbricado diálogo entre aqueles dois campos, não significa dizer que não existam tensões e conflitos. Ao introduzir na experiência a perspectiva de exterioridade e de distanciamento em relação ao evento, o “olhar turístico” acaba por pulverizar o sentido de *communitas*, impondo outras dimensões na apreensão e construção destas realidades. É neste sentido que tenho procurado interpretar a centralidade da dimensão de sociabilidade, da busca do autoconhecimento, de lazer e de construção de subjetividades nos eventos analisados. Ao que tudo indica, a grande maioria de “peregrinos” que percorrem estas rotas deslocam-se, fundamentalmente, em busca da experiência pessoal de “transformação” e de autoconhecimento, predominando o olhar de observador interno, na qualidade de agente.

Desta forma, emerge uma nova categoria de peregrinos-turistas ou de turistas religiosos, que se diferenciam dos peregrinos tradicionais não apenas pelo conjunto de motivações que os levam a realizar a peregrinação, mas, sobretudo, pelas estruturas de significados nas quais estão inscritas suas experiências.

Do ponto de vista analítico, parto do pressuposto da capacidade dessas peregrinações de incorporar a diversidade, e não da unificação dos discursos ou significados que nelas estão investidos. Todo esse cam-

po de transformação é composto por motivações distintas – religiosas, políticas, econômicas e culturais, que estão fortemente interligadas, tornando-se impossível separá-las.

As cinco rotas analisadas parecem indicar não apenas a recriação ou invenção de novas peregrinações, em contextos particulares, mas também sinalizam para as transformações que vem ocorrendo no campo religioso que, ao incorporar o turismo como mediação do sagrado, acaba absorvendo elementos de lazer e de consumo a elas associadas. Além disso, as tentativas de transformar estas rotas numa espécie de “Caminho de Santiago tupiniquim”, seria decorrência do desejo de semelhança e da confluência de turistas, visitantes, governos locais e empresários.

Parti também da premissa de que, nos casos observados, a interface da peregrinação ao turismo atualiza um modelo de religião, ou melhor, de religiosidade, que está centrado na afirmação do indivíduo e na produção de diferenças, acionando, assim, no campo religioso, a mesma lógica do distanciamento e da identidade que encontramos noutros domínios da vida moderna, que se distancia da lógica da *communitas*. É importante perceber que estas lógicas não são excludentes, e que expõem um aspecto muito relevante, que são as múltiplas possibilidades de arranjos sincréticos entre tradição e modernidade, religião e turismo.

De uma maneira geral, podemos dizer que o que aproxima estas peregrinações é o fato delas terem como “modelo” a peregrinação a Santiago. Ao reproduzirem este “modelo”, elas mesmas se tornam também modelos para novos pólos turísticos. O que nos leva a pensar o Caminho de Santiago, em particular os signos e símbolos que compõem este universo, como um universo paradigmático, um “modelo tipo ideal” que pudesse ser “transposto” e “reproduzido” em outros contextos sociais. Reafirmando aquele cenário como privilegiado para a recolha dos signos previamente associados às novas rotas construídas “a sua imagem e semelhança”.

Nesta primeira aproximação de análise das novas rotas, foi possível perceber ainda como tanto os “idealizadores” (termo nativo) dos eventos, como os próprios turistas/peregrinos vivem estas experiências como um simulacro do modelo “ideal” que está na Europa. Vários fatores parecem contribuir para que a construção desta “encenação” ou “simulacro”. Além do forte apelo das paisagens, dos monumentos históricos (sejam eles considerados patrimônios culturais ou não), das missas,

ainda contribuem para este simulacro, toda a produção criada em seu entorno, como por exemplo, o resgate dos mitos, das histórias locais, dos santos padroeiros, dos fundadores das cidades atravessadas pelas rotas, das ruínas emblemáticas (como no caso das Missões), do fornecimento da credencial do peregrino, da sinalização dos caminhos com setas amarelas (como no Caminho de Santiago), na construção dos albergues para pernoite, na emissão de um certificado que é conferido ao peregrino no final do cumprimento da rota, na criação das Associações dos Amigos dos Caminhos e na criação de *sites* próprios.

Aliam-se a estes elementos os interesses particulares dos idealizadores (embora todos reiterem apenas a idéia de que tinham como meta principal “manter vivo o espírito do Caminho”), os interesses de mercado que transformam e modificam os acontecimentos, os recursos e as relações que emergem e sustentam os produtos que circulam no mercado turístico.

Podemos perceber que os denominados idealizadores dessas novas rotas elaboram uma estrutura de significados, mobilizando principalmente os mecanismos de identificação com o Caminho de Santiago, no qual a idéia de transformação consolida-se como força motriz, diferentemente de outros tipos de peregrinação. Freqüentemente no discurso dos prefeitos e secretários de turismo das cidades e localidades atravessadas pelas novas rotas de peregrinação ou dos promotores dos eventos, é possível vermos ressaltados as possibilidades econômicas decorrentes do desenvolvimento engendrado pelo turismo e pelas possibilidades que lhes são oferecidas de transformar antigas e novas tradições em mercadorias.

Em uma das reuniões ocorridas na cidade de Tombos, o secretário de turismo local destacou, de acordo com as informações do *site* pesquisado,

a importância do Caminho da Luz como elo de ligação turística entre os municípios e parabenizou os oito municípios de duas comunidades que fazem parte do Caminho, por demonstrarem sensibilidade e visão turística ao apoiar esta importante rota de peregrinação que, por certo, será uma das maiores do país.

Já um empresário local que patrocinou e promoveu a sinalização do Caminho da Luz afirmou, na reunião, que *“acredita que a parceria entre a empresa privada e a comunidade pode ser um dos pilares do desenvolvimento regional, principalmente no setor turístico”*.

É possível ainda observar a ação da mídia e dos patrocinadores na transformação dos sentidos das novas rotas. Ao identificarem essas peregrinações com o turismo, ainda que algumas vezes de forma metafórica, produzem uma ressemantização dos eventos. Segundo, por exemplo, o prefeito de Águas de São Pedro (que integra o Caminho do Sol) “a expectativa é que a rota atraia 1,2 mil pessoas ao mês. Destacando ainda que *“isso é muito importante para a cidade, já que vivemos do turismo”*”.

A maioria dos símbolos, dos signos, dos mitos e das imagens acionadas na divulgação destas peregrinações forma um conjunto diversificado de bens simbólicos e culturais de diferentes naturezas que, ao que tudo indica, transformados em mercadorias, tem valor de troca. Desta forma, o “interesse turístico” em estreita relação com símbolos míticos, religiosos, ecológicos e históricos acaba potencializando o processo de construção e de “invenção” dessas novas rotas de peregrinação. Isto fica evidente na forma como os trajetos foram construídos e são descritos nos *sites* de divulgação. Lembrando muito o aspecto salientado por Urry (1996) sobre a forma socialmente construída e controlada de apreender o espaço turístico.

Os discursos produzidos em torno dos universos simbólicos das rotas são essencialmente descritivos, dominado por expressões adjetivantes e pela descrição dos contextos mais do que a referência às práticas. Mas é a alusão a excepcionalidade dos contextos espaciais que é utilizada como principal fonte de atração, bem como o caráter extraordinário das experiências propostas, que torna a peregrinação em uma crítica à sociabilidade do cotidiano e à vida moderna. Sobretudo, através do desenvolvimento de uma performance que se expressa através da valorização das emoções e dos afetos. Performance esta que nos remete também ao caráter festivo, lúdico e transgressivo das peregrinações, enfatizado pelos autores que têm escrito sobre este fenômeno (Sanchis, 1983; Fernandes, 1982; Steil, 1996).

Mas é possível notar também que existe uma forma estandardizada de apresentar as rotas, onde prevalece as referências de aproximação ao Caminho de Santiago. Há um claro predomínio das atividades que indicam a construção de um certo olhar, que enfatiza as referências históricas e a paisagem local previamente indicadas e valorizadas em suas apresentações nos *sites*. Conferindo assim aos locais a especificidade e “originalidades” muitas vezes procuradas.

É relativamente constante na descrição das rotas, na apresentação dos *sites*, a indicação dos cenários “mais propícios” à meditação ou à magia (ao mundo mágico), a valorização do “encontro consigo mesmo” e o enaltecimento das paisagens e monumentos históricos, ou seja, um conjunto de signos socialmente significativos e passíveis de apropriação, material ou simbólica, por parte dos peregrinos/turistas. Sem dúvida, são os investimentos simbólicos levados a efeito pela divulgação e promoção que permitem a necessária “adesão” do público e a afirmação do interesse de sua realização e consumo. Isto é feito em especial, pela associação de signos e valores que estão referidos ao universo cultural dos peregrinos/turistas e aos recursos que estão disponíveis.

Quanto ao tipo de religiosidade que é incentivada e valorizada, podemos dizer que, em sintonia com uma religião do *self*, os recursos expressivos acionados pelos eventos buscam resgatar e valorizar a construção da subjetividade. Sendo que a própria condição de turistas, ao mesmo tempo em que os tornam consumidores de bens simbólicos e culturais, também aponta para a busca de si, rumo ao aprimoramento do *self* ou a outras modalidades de pertencimento identitário.

Acredito que a oferta e o consumo dos signos e símbolos que circulam em torno destas peregrinações podem ser inscritas na modalidade de religiosidade difusa, bastante próxima ao que vem sendo denominado de Nova Era, que permite identificar o “espírito peregrino” com o sagrado, entendido como pleno potencial de vida. Ou seja, um sagrado que se apresenta livre de qualquer tipo de “monopólio institucional”, ancorado na religião do *Self*, nas formas destradicionalizadas, onde as mercadorias, o lazer, o espetáculo, se tornam os instrumentos indispensáveis para produzir significados espirituais e morais.

Trata-se, portanto, de um sagrado que transcende as tradições e os rituais religiosos, embora não os exclua necessariamente, e aponta para uma comunidade difusa, que não se funda mais sobre dogmas religiosos ou morais, mas encontra no próprio mercado seu princípio de coesão e sua fonte principal de sentidos (Steil, 2003). Um sagrado que contagia, que emcompassa, que religa, podendo vir a instaurar uma experiência da *communitas*, sem romper, contudo, com o sentimento e o olhar de exterioridade turística.

Em suma, se o objetivo dos turistas/peregrinos, ao viajarem para realizar essas peregrinações é deixar-se invadir pelo “*espírito peregrino*”, cabe aos idealizadores locais do evento criar as condições necessárias

para produzir este *espírito*, através de um conjunto de bens e serviços. E eles o fazem através do mercado, uma vez que não existe nenhuma instituição religiosa que detenha o monopólio desta mediação. De modo que as peregrinações se produzem dentro da lógica do mercado.

O mercado atua como um mediador do “sagrado”, ao selecionar, de certo modo, aqueles que potencialmente poderão realizar os eventos, operando uma seleção de bens simbólicos e inventando tradições que podem ser absolvidas por pessoas que detêm um certo estilo de vida. Se a “invenção” e o “consumo” dessas peregrinações é tão eficaz na atração desses estratos sociais, é justamente porque estão adequadas aí as significações dos rituais e símbolos acionados ao sistema de representação desses segmentos.

As agendas propostas pelos itinerários (descritas nos *sites*) são intensas, com a apresentação de um programa extenso e variado de atividades culturais e artísticas. Evidenciando os investimentos das cidades, das empresas locais e do comércio, que têm interesses diretos nos eventos. Apesar da centralidade do mercado na construção desses novos eventos, mesmo se distanciando de um modelo tradicional de peregrinação, estas novas rotas guardam uma de suas referências fundamentais, o deslocar-se em busca de uma experiência transformadora, fora das obrigações e compromissos cotidianos.

Desta forma, o turismo, em que pese sua motivação econômica de estímulo ao consumo, pode ser pensado também como uma mediação para o sagrado, para o “extra-ordinário”. Além disso, é preciso ressaltar que apresentadas como “novas peregrinações”, estas rotas sinalizam para a antecipação da experiência, uma vez que as experiências que serão vividas são apresentadas e remetidas para todo um imaginário coletivo criado em torno da peregrinação a Santiago. No entanto, é preciso perceber como os peregrinos/turistas, ainda que constrangidos pelas características estruturais das rotas, podem manipular de forma reflexiva os recursos simbólicos que estão disponíveis, reinterpretando e adaptando à sua situação e objetivos, os signos e valores cujo consumo é propiciado. Mas estas são questões que ainda estão em aberto.

Referências

- BARREIRO RIVAS, J.L. (1998) *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa Medieval*. Madrid: Tecnos, 1998.
- CARNEIRO, Sandra M. C. de Sá (2003) *Rumo a Santiago de Compostela: os sentidos de uma moderna peregrinação*. Tese de Doutorado em Ciências Humanas (Antropologia Cultural), PPGSA/IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.
- CLASTRES, Helène (1978) *Terra sem mal: o profetismo tupi guarani*. São Paulo: Brasiliense.
- COHEN, Erik (1979) *A phenomenology of tourist types*. *Sociology*, n. 13, p.179-201.
- COLEMAN, Simon e ELSNER, John (1995) *Pilgrimage: past and present in the world religions*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- COUSINEAU, P (1999) *A arte da peregrinação*. São Paulo, Ágora.
- EADE, John & SALLNOW, Michael (1991) *Contesting the sacred. The Anthropology of pilgrimage*. London/New York: Routledge.
- FERNANDES, Rubem César (1982) *Os cavaleiros do Bom Jesus. Uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense.
- GRABURN, N (1992) "Turismo: El viaje sagrado". In: SMITH, Valenel. *Anfitriones e invitados: la antropología del turismo*. Madrid: Endymion.
- MACCANNELL, Dean (1976) *The tourist: A new theory of leisure class*. New York: Schocken Books.
- SANCHIS, Pierre (1983) *Arraial: festa de um povo*. As romarias portuguesas. Lisboa: Dom Quixote.
- STEIL, Carlos Alberto (1996) *O Sertão das romarias*. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia. Petrópolis: Vozes.
- . (1999) "Peregrinação e turismo: o Natal em Gramado e canela". In: *Teocomunicação*, v.29, n.125.
- . (2002) "Peregrinação e turismo religioso: tendências e paradigmas de interpretação". *Newsletter de la Asociación de Asociaciones de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, Buenos Aires, no.13, p.1-5, Disponível em: <<http://www.naya.com.br>>.
- . (2003) Peregrinação, Romaria e Turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações sociológicas. In: ABUMANSUR, Edin Sued (org.) *Turismo Religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas: Papirus.
- TURNER, Victor (1974) *O Processo ritual*. Petrópolis: Vozes.
- TURNER, Victor & TURNER, Edith (1978) *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York: Columbia University Press.
- URRY, John (1996) *O Olhar do turista: Lazer e viagens nas sociedades contemporâneas*. São Paulo: Studio Nobel/Sesc.
- VAN GENNEP, Arnold (1978). *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.

VÁZQUEZ DE PARGA, Luis; LACARRA, Jose Maria e URIA RIU, Juan (1993 [1948]). *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Pamplona, Fondo de Publicaciones, Gobierno de Navarra, 3vols.

Sites

Caminho da fé. Disponível em: <www.caminhodafe.com>. Acesso em 28/09/2003.

Caminho do sol. Disponível em: <www.caminhodosol.com>. Acesso em 10/09/2003.

Caminho das missões. Disponível em: <www.caminhodasmissoes.com.br>. Acesso em 15/10/2003
Caminho da luz. Disponível em: <www.caminhodaluz.org.br>. Acesso em 12/10/2003.

Passos de Anchieta. Disponível em: <www.passaosdeanchieta.hpg.ig.com.br> Acesso em 14/10/2003.