

# PEREGRINAÇÃO E ROMARIA: UM LUGAR PARA O TURISMO RELIGIOSO

Pierre Sanchis

**Resumo:** As perspectivas aqui exploradas originam-se num caso historicamente situado e limitado: a distinção de estratégia pastoral (e política) estabelecida na primeira parte do século XX pela Igreja católica em Portugal entre “romaria” e “peregrinação”. A primeira sendo uma manifestação religiosa complexa e atavicamente popular, orientada para uma “sacralização” da existência humana na sua própria dimensão profana; a outra uma transfiguração “sacramental” desta existência, sublimada através dos ritos eclesiais oficiais. Dois modelos idealtípicos, que suportam gradações, pesos relativos e dominâncias, variadas compatibilizações enfim, e cuja aplicação generalizante na história tem sentido. Pois eles abarcam diferentes modos de assumir uma relação “peregrina” com o tempo, o espaço, o corpo, a dimensão coletiva. Acrescenta-se a presença de outras dialéticas, em certa medida sempre remodeladoras, eventualmente até fatores de transição entre um e outro modelo: as da relação entre dimensão religiosa e dimensão política, entre jornada devota e excursão turística.

**Palavras-chave:** Peregrinação, romaria, sagrado, religião.

**Abstract:** The perspectives which are exploit here come from a historically-situated and limited case: a distinction, resulting from a pastoral (and politic) strategy, established in the first half of the twentieth century by catholic Church in Portugal between “romaria” e “peregrinação”. The former being a complex and atavistically-popular religious manifestation, oriented toward a sacralization of the human existence in its own profane dimension, whereas the latter is oriented toward a “sacramental” transfiguration of this existence, sublimated by means of the ecclesiastic, official rites. Two ideal-typical models, which are open to gradations, relative weights and dominances, which can be made compatible with each other as well as with several other models, and whose generalizing application in history makes sense. For they both comprehend different ways of taking a “pilgrim” relationship with time, space, the body, the collective dimension. One must add the presence of other dialectics, which are, to some extent, always reshaping. These dialectics are, eventually, even factors of transition between one model and the other: those of the relationship between religious dimension and political dimension, between devotional journey and tourist excursion.

**Keywords:** Peregrination, romaria, holiness, religion.

O convite que recebi para participar desta Mesa dava-lhe como título um nome simples e corriqueiro: “Peregrinações”. Ele me transportou de repente a Portugal, onde já estudei – mas com outro nome – as peregrinações. Que se chamavam: “Romarias”. Estas estavam inscritas na sensibilidade religiosa local desde a Alta Idade Média. Uma manifestação popular que preenchia o imaginário religioso das populações, sobretudo do Norte, uma experiência, singular, individual e/ou coletiva, que ritmava, em muitos casos, o fluxo dos anos, as etapas da vida (namoros, casamentos, chegada dos filhos, carreira, problemas e restabelecimentos da saúde). O que era Romaria? Um caminhar, muitas vezes penoso, doloroso até, em condições voluntariamente precárias, por isso demorado, mas cheio de encantos – imersão numa natureza selvagem e encontros lúdicos no caminho – até a concretização da apresentação e presença do peregrino a um “Santo”: santuário próximo ou longínquo, Sagrado feito gente, com quem se conversa, se troca bens, energia e saúde (promessas), perto de quem se vive uma pequena porção de tempo, o tempo feito Festa: comida, bebida, encontros, dança; até a volta para um quotidiano transfigurado, já na espera de outra romaria. Um ritmo de vida – e na vida. Uma relação constituinte com o além-vida fonte da vida, o Sagrado. Mas uma relação tradicionalmente pouco regulada pela instituição (a Igreja) em princípio investida da missão de apresentar, representar, concretizar e distribuir este Sagrado à sociedade profana em que os homens instauram o quotidiano de suas vidas. Por isso, esta procura ativa de “refontalização”, a partir de iniciativas repetidamente administradas por cada um, no quadro de uma tradição que dificilmente aceitava para isso regulações autoritárias, aparecia com frequência às autoridades eclesiásticas (e políticas) como descambando para manifestações de “paganismo”: promessas sangrentas em atitudes penitenciais excessivas, que criavam um foco de devoção autônomo, popular e não-oficial, cantos e espetáculos “profanos”, “arraiais noturnos”, bebedeiras, eventualmente sexo e violência. Empreendeu-se então uma “cruzada para a recristianização” das Festas, contra “o paganismo religioso das romarias, pretexto a bacanais e desordem”. Cruzada que alternou e misturou – em proporções variáveis, conforme os regimes políticos, os poderes conjuntamente dominantes, a posição de influência ou marginalização pública da Igreja – o recurso à repressão policial, o combate retórico direto em nome da

ortodoxia religiosa, as suspensões de ordem e outros castigos canônicos para os padres conventes, para os organizadores leigos, os músicos e o simples povo, acusado de “não reagir”, a tentativa de alargar, no seio mesmo da romaria, o espaço do Sacramento e da Liturgia oficial. Até que, em torno dos anos 20, num momento em que a Revolução Nacional (e nacionalista) não tinha ainda restituído à Igreja uma situação de troca tranqüila entre sua autoridade institucional própria e o poder político, nova estratégia foi privilegiada. Já que as “Romarias” mantinham, apesar dos esforços oficiais, uma larga margem de autonomia, criar-se-ia outra manifestação de “ida-ao-Sagrado”, concebida, esta, como “estritamente religiosa” porque totalmente regulada pela autoridade eclesiástica. À imagem do que acontecia nos célebres santuários franceses ou italianos, La Salette, Loretta, sobretudo Lourdes, o tradicional *habitus* festivo do povo português nas Romarias seria doravante transmutado na prática das “peregrinações”. É então que o nome (o de nosso primeiro “título”) aparece, como significativo de uma estratégia, que tenderá a culminar com o caso de Fátima, o caso antonomástico das “peregrinações”, quase uma “anti-romaria”...

Esta oposição levou-me logo a generalizar. Não constituiria ela uma dialética constitutiva da “romaria”, uma estrutura? Desde o nascimento historicamente apreensível das romarias portuguesas, no séc VII, os sermões de Martinho de Dume, o primeiro Arcebispo de Braga, contemporâneo do primevo reino Suevo que foi núcleo de Portugal, nos mostram um povo que se desloca em direção a montes, a florestas, a rochedos, a fontes – ou às capelas já ali construídas – venerar as relíquias ou as imagens dos santos, que no seu imaginário podem muito bem confundir-se com os seres míticos – deuses ou encantados – (“demônios”, dirá o bispo) que as religiões antigas, celta ou romana, lhe tinham ensinado a cultivar. Reproduzindo até para os santos cristãos os gestos do culto tradicional.

Desde então, e ao longo da história de Portugal, sempre haverá uma distância, e uma luta correspondente, entre a manifestação festiva da romaria e a tentativa de “ordenação” eclesiástica. Às vezes, a luta foi até física: padres foram jogados no rio, outros encontraram na sua porta o alguidar com a faca para a matança do porco, em certos casos as mais altas autoridades públicas tiveram que entrar em campo para sua proteção, etc. Oposição no mais das vezes negociada, que chega finalmente a compor uma

“estrutura de compatibilização”. As “romarias” são caso típico de encontro e fricção (criativa) entre a religião do “povo” e a do “clero”. As multidões peregrinas são em princípio “leigas”, dirá Dupront, o grande especialista das peregrinações...

Além do mais, não se trata somente de Portugal... Para só evocar alguns exemplos: no Brasil, a reforma das romarias preocupará o episcopado na época da romanização, quando congregações estrangeiras são chamadas para transformar a sua prática – e bem antes, em Minas por exemplo, logo na instituição do bispado de Mariana.

Também no século 18, na Europa o iluminismo da contra-reforma visa suprimir os restos de “superstições” herdadas dos tempos célticos. Especialmente em algumas regiões, como a Bretanha.

Remontando no tempo, poderia citar-se o papa Gregório (século VII) e suas recomendações ao missionário Agostinho, quando mandado a terras Anglas. E, mais cedo ainda, o outro Agostinho, o grande, criticando as peregrinações aos túmulos dos santos, de sua própria mãe Mônica.

Quanto à pregação de Martinho de Dúmio em Portugal, ela serviu de modelo em toda a Europa, inclusive na Escandinávia. Sinal de que o problema estava em toda a parte presente.

Nesta oposição institucional a determinado tipo de romaria, três pólos se deixam perceber: 1) o dentro frente ao fora, o lugar natural (montanha, rio, fonte...) frente ao edifício construído, o santuário. O elemento cósmico rivalizando com o elemento institucional na polarização da atenção que reconhece o sagrado; 2) a experiência subjetiva – a do contato direto, da transformação interna, da exaltação em nome da vida (a dança é dela testemunha universal) – frente à “conversão” moral pela mediação dos sacramentos: penitência, eucaristia... Em via de retorno, perigo de “deturpação” do sacramento quando reduzido a simples prática de contato vital e natural<sup>1</sup>; 3) em consequência, autonomia leiga frente à autoridade clerical. Pois, o Sacramento é domínio exclusivo do clero. Recusando-o, este frustra o povo da presença apreciada do sagrado institucional; concedendo-o, ele pode barganhar a supressão de manifestações por ele julgadas “profanas”.

Nesta contenda, afinal, existe um mediador; em torno de quem se constrói a romaria: o Santo.

Era conclusão assentada de uma historiografia crítica a afirmação: “Os Santos sucessores dos deuses” (Saintyves, 1985). Uma conclu-

são que continua válida, apesar de em parte superada. Pois não se trata só de estratégia pastoral substitutiva da parte da Igreja, mas de algo mais radical (Brown, 1990). A grande transformação operada pelo cristianismo primitivo parece ter sido a passagem da natureza à história, da polarização num sagrado cósmico à veneração de uma presença humana: “antropomorfizar o cósmico”. Um povo real, efetivamente eleito, um Cristo histórico, morto e cujo corpo ressuscitou, a memória de homens concretos, que cristalizaram ao longo dos séculos os momentos de este desenrolar do tempo. Na proposta da Igreja e na resposta dos fiéis, veneram-se Corpos “inventados” (isto é, descobertos)<sup>2</sup>, reverenciam-se relíquias. Ou simplesmente cultuam-se lembranças: passou por aqui, morou, teve aqui tal experiência...<sup>3</sup>. O lugar “sagrado” tende então a tornar-se o lugar “santo”, a plenitude de Vida torna-se santificação<sup>4</sup>. Mas a primeira dimensão, cósmica, continua tencionalmente presente. Um só exemplo: Santiago de Compostela. É significativo o fato que cita Sandra de Sá Carneiro (2006): a substituição, no “Alto do perdão”, num caminho de plena montanha, de uma ermida dedicada à Virgem do perdão e de um hospital da Confraria de Santiago por um monumento dos Caminhantes, figuras humanas genéricas recortadas sobre o horizonte, com a legenda: “Donde se cruza el camino del viento con el de las estrellas”. Uma volta ao cósmico... Do caminhar em direção ao corpo santo passa-se à celebração do lugar “onde se cruzam os caminhos do vento e das estrelas”.

Às vezes, aliás, há um intermediário entre a veneração do *locus sacer* natural e daquele criado por uma presença humana corpórea: o das aparições – corporais – de seres “desencarnados”: em regime cristão, o mais das vezes a Virgem Maria. Um corpo alusivo, uma presença quase que “virtual”, que acabará se cristalizando numa estátua. Em vários casos tomando o lugar, no imaginário coletivo local, de outra presença, também intermediária entre a natureza e a humanidade, mas na chave de outra “tradição”: a presença dos “habitantes” míticos da floresta, da montanha, das grutas. Num estudo recente (Recroix, 1986-89) fala-se em “estruturas mentais” a propósito das crenças populares na existência de numerosas fadas nas grutas dos Pireneus centrais, inclusive na gruta de Massabielle, onde a Virgem apareceu nos arredores de Lourdes.

Santuário, relíquia, sacramento, clero e suas mensagens institucionais, santo e suas imagens... todas essas realidades, que, afinal, compõem uma

‘religião’, se constituem em mediações entre o peregrino e o sagrado: o gesto peregrino hesita entre “romaria” e “peregrinação”.

E isso me levou a mais uma generalização.

Com efeito, muito aquém e além do cristianismo, constatamos a existência da mesma dialética. No Islã, os gestos fundamentais da Meca, que tendem a reassumir no quadro do Corão as tradições árabes pré-islâmicas, Kerbala, sobretudo, no Iraque e Mehad no Irã, mausoléus dos imans para os chiitas; para os sunitas, os túmulos dos marabus (santos), que rivalizam com as grandes peregrinações oficiais – incluindo Medina e Jerusalém – e onde se articulam, nem sempre sem divergências, os preceitos e a mística do Islã com a cosmovisão popular tradicional, do Irã, da Arábia, mais ainda da zona berbere no Maghreb. Tensão e compatibilidade... Os exemplos seriam homólogos no seio do Budismo, no Hinduísmo; na América Latina, com a Mãe-Terra/Maria/Pachamama (Silva, 2003).

Sem falar do Egito, da Grécia antiga... No culto grego primitivo, “naturista”, da fecundidade e da ressurreição da natureza (hierogamia, numerosos mitos de rapto subterrâneo), os santuários de peregrinação eram frequentemente grutas – ou subterrâneos de palácios evocando grutas (outro modo de combinar natureza e mito institucional)...

Enfim, os santuários pré-históricos: grandes grutas paleolíticas, não destinadas à moradia, cujo percurso (centenas de metros) parece ter sido iniciático. Sabe-se pouco, é verdade, sobre o seu uso provavelmente ritual, mas tende hoje a ser consensual a rejeição tanto de uma representação naturalista do mundo ambiente, quanto de rituais simplesmente mágicos (fecundidade, caça). Uma penetração progressiva, desde a luz até a obscuridade do mistério, através de um mundo de símbolos codificados, que reconstituem, para o viajante, e presentificam-lhe um cosmos carregado de sentido. Segundo alguns estudiosos<sup>5</sup>, um simples código essencialmente dicotômico, a oposição homem/mulher sendo projetada no mundo animal: bison/ cavalo. Para outros, autêntico percurso iniciático, acesso caminhante ao Sagrado, tornado presente nesta representação, sua disposição, seus signos. Essas grutas, escreve o pré-historiador responsável científico pela Gruta de Chauvet (mais de 30.000 anos AC), constituem “um mundo sobrenatural, em que estão os espíritos, e as pessoas iam a este mundo para entrar em contato com estes espíritos, que estão nas paredes, e realizavam este contato

através das imagens. E isso é o próprio fundamento de algumas religiões de tipo xamanístico”. Uma ida, que o autor compara com a ida às imagens de santos nas igrejas antigas, ida que culmina no gesto da mão que toca e acaricia: “É a mão [centenas de traços de mão são ainda visíveis]<sup>6</sup> que vai ao contato da parede carregada de pintura, uma pintura provavelmente sagrada, e que estabelece uma relação. Isso faz parte dos universais: tocar, captar a potência” (Clottes, 2000). Acesso caminhante ao Sagrado, mas a um sagrado socialmente regulado. Outro pré-historiador chama sobre isso a atenção. Ele diz-se “fascinado” pela liberdade com que os artistas se expressaram. Mas acrescenta: “Acredito no entanto que tudo isto está inserido no interior de um quadro rígido – que devemos chamar, acredito, uma “religião” (Garcia, 2000).

Esta convergência de indícios parece finalmente apontar para uma estrutura assintoticamente antropológica, que tende a estar em todo lugar presente. Estrutura da “romaria”? Não, quero dizer: essência. Utilizo o conceito de “estrutura” como algo – paradoxalmente – mais flexível e dinâmico. Uma “definição” congela; todos seus elementos devem estar presentes no objeto a propósito do qual ela se enuncia, sob pena deste objeto não responder à sua “essência”. A “estrutura”, ela, não é sistema nem realidade. É o princípio de organização desta realidade. O próprio Levi Strauss (1976:115), falando do “princípio de reciprocidade, sempre em ação e sempre orientado na mesma direção”, descreve a estrutura como força motora, princípio de orientação da realidade e não como as regras sistêmicas de uma realidade constituída. Conforme os casos, a mesma estrutura sustenta realizações incrivelmente diferentes, mas “sejam quais foram as mudanças, a mesma força está sempre em ação e é sempre no mesmo sentido que reorganiza os elementos que lhe são oferecidos ou abandonados” (Acima o autor dizia: “os elementos que a História põe à [sua] disposição”). Se existir antropológicamente uma estrutura romeira, as peregrinações – todas – obedecerão a um mesmo princípio, mas de mil maneiras diferentes. Estrutura romeira? Alguns traços parecem corresponder a seu dinamismo tendencial: procura caminhante do Sagrado; relação ativa com o espaço, o lugar longínquo, a alteridade visada pela transformação de si. Para mais vida, haurida na conjunção ativa com uma força meta-quotidiana, Natureza habitada por uma terceira dimensão ou Supernatureza. Sentido, que dá força para retornar, transformado, à vida comum.

É pela presença tensional desses traços que pode reconhecer-se a “estrutura romeira”. Presença dinâmica, que, em si, não “define” nenhuma realização concreta. Pois para tornar-se “real” toda estrutura precisa articular-se a outras numa dada situação. O Sagrado de que falamos vai carregar de sentido profundo os gestos que ele inspira, mas não lhes determina, por si só, a forma. Aqui, é Durkheim que nos ajuda a entender: “A religião como administração do Sagrado”, diziam os seus discípulos. O Sagrado de Romaria, para existir na concretude do real, deverá passar pelo constrangimento formal que lhe confere uma empresa de administração. Não há religião sem Igreja, afirmava Durkheim. Queria assim dizer que não existe Sagrado sem uma forma (formatação) recebida – ou tendencialmente imposta: dogma (visão do mundo definida), ética, rito e autoridade de tipo administrativo: quatro elementos que marcam a existência de uma religião – e dão forma (formas diferentes, históricas, e cada vez específicas) ao Sagrado. O Sagrado que a estrutura romeira “tende” a tornar presente na vida do homem aparecerá assim como necessariamente modelado pela estrutura da “religião”. Quer dizer, por uma visão do mundo, uma ética, um conjunto ritual, um exercício ordenado do poder. Nesta operação, o “romeiro” tornar-se-á “peregrino”. A estrutura do Sagrado não se confunde com a estrutura da religião, mas articula-se necessariamente com ela para fazer história. Estrutura de estruturas.

Não somente com ela, aliás. Digamos que uma realidade – social, humana – existe na confluência de estruturas de vários níveis, em trabalho tensional de pressão e rivalidade mútua (“sempre em ação”, dizia Levi-Strauss) para amoldar (“reorganiza na mesma direção”) esta realidade. Por isso veremos a estrutura romeira profunda, para existir em manifestação social, encontrar, além da estrutura da “religião”, outras estruturas. Uma delas, intensamente presente na peregrinação: a estrutura política, aquela que tende a organizar a distribuição, ou repartição ordenada, do poder. Estrutura direta ou indiretamente atuante em qualquer peregrinação.

Não se trata somente da rivalidade das instâncias religiosas e civis para a definição e o cumprimento da ordem, nem da orientação eventualmente política das mensagens veiculadas, da supervisão dos recursos envolvidos e das rendas obtidas pelos dons dos peregrinos, como foi caso agudo no Brasil do Império ou da primeira República ou em Portugal do início da Revolução Nacional, quando maçons e instituição eclesiástica



disputavam o comando das confrarias. Trata-se de dimensões mais radicais. Romaria implica relação ao espaço. Ora, Michel Foucault bem mostrou o caráter eminentemente político do enquadramento do espaço: “Território é sem dúvida uma noção geográfica, mas é, antes de tudo, uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por certo tipo de poder” (Foucault, 1991: 156). Para Santiago de Compostela, por exemplo, Sandra de Sá Carneiro (2000) mostrou, a partir dos estudos do historiador galego Barreriro Rivas, que, desde a Alta Idade Média, a rede densa do Caminho de Santiago, que cobria a Europa, significava, por um lado, graças ao estabelecimento de rotas seguras, freqüentadas e habitadas, reconhecidas e acolhedoras, desde Roma até o “fim das terras”, a presença teimosa de um Império cuja unidade efetiva acabava de desaparecer para dar lugar à pulverização feudal que se transformaria nos Estados nacionais europeus; por outro lado, e a partir do reino de Astúrias, uma promessa de “reconquista” que afirmava, frente ao invasor muçulmano, a perenidade dinâmica do domínio da cristandade.

E é significativo constatar que é quase nos mesmos termos que, na outra extremidade da história, o papa João Paulo II lança o seu apelo, precisamente desde Compostela, em 1982: “Oh, velha Europa, lança-te um grito cheio de amor: reencontra-te a ti mesma, seja ti mesma, descubra tuas origens, renove o vigor de tuas raízes, viva de novo aqueles valores autênticos que cobriram de glória tua história e tornaram benéfica tua presença nos outros continentes”. Trata-se ainda de espaço, mas dessa vez em perspectiva de tempo, na ambição de apontar para o grupo social a versão julgada autêntica de sua memória coletiva (Hervieu-Léger, 2005). É exatamente o momento em que a Igreja tenta obter que a Europa se reconheça, no texto de sua Constituição, como terra de tradição cristã.

Pense-se também no peso político desta multidão peregrina que João Paulo II reuniu no santuário nacional de Czestochowa, quando enfrentava o regime do seu país.

Peregrinação e política, interpretação da memória coletiva, ainda, e em sentido mais radical, este cartaz recente que anuncia uma peregrinação da juventude a Chartres, antigo santuário de romarias. “Peregrinação da Tradição”, diz o título. E a imagem de mostrar, sobre um fundo de fortaleza feudal, um cavaleiro medieval segurando uma bandeira francesa moderna, com a imagem do Sagrado Coração na parte

central, bandeira que foi distintiva dos Zuavos pontifícios, esta legião de voluntários franceses católicos que, em 1870, foram acudir ao papa soberano assediado em Roma pelas tropas “liberais” que combatiam em prol da unificação da Itália. “Cristandade”! Uma escolha entre os legados possíveis da memória coletiva, que o pregador oficial assim comentava num outro ano na mesma peregrinação: “Vocês estão dando, para Nossa Senhora, a melhor imagem da cristandade (que ele define como sendo a organização política – internacional – baseada no catolicismo explícito). E se um dia, face à invasão da barbárie, formos obrigados a pegar em armas em defesa de nossas cidades, será porque elas são, como dizia nosso caro Péguy, “a imagem, o começo, o corpo e a âncora da casa de Deus”. *Mas mesmo antes que soe a hora da reconquista militar*, não seria possível falar em cruzada, pelo menos quando a comunidade está ameaçada nas suas famílias, nas suas escolas, nos seus santuários, nas almas de suas crianças?” (grifo nosso).

Memória... Também, como se vê, Programa. Assim como, num sentido de prospectiva oposto, o são as “Romarias da Terra”, que, no Brasil, tentaram mobilizar os peregrinos em direção a mudanças sociais mais igualitárias.

Última função política frequentemente preenchida, ao longo da história, pelos caminhos e os santuários de peregrinação: erigir-se em ícone da identidade, regional ou “nacional”, do seu povo. A dimensão regional pode (podia) observar-se, intensa, em Portugal, culminando até em eventuais “zaragatas” entre grupos locais. E o exemplo contemporâneo mais candente da dimensão “nacional” é o que oferece a peregrinação ao local das aparições de Nossa Senhora em Medjugorje, numa disputada região de maioria croata (católica) na Bosnia-Herzegovina (muçulmana) (Claverie, 2002).

“Estrutura romeira” que se articula à estrutura da religião, à estrutura da política. Para citar só mais uma, à estrutura da economia.

E assim chegamos – enfim – a situar a proposta explícita que nos fez o título definitivo desta mesa. Pois, agora, parece-me logicamente situada – e explicada – a presença de uma dimensão de turismo na peregrinação. Presença recente? Não, com certeza! Virginia Rau (1943) demonstrou há tempo para o Portugal que a maior parte das feiras e mercados teve por origem uma romaria, e conclusões de historiadores do medievo permitem estender à Europa inteira esta

afirmação (por ex. Brehier e Aigrain., 1938). Mesmo assim, condições e “mentalidade” econômicas irão, sem dúvida, modificar as formas históricas da pressão dessa estrutura. E fazer, por exemplo, dessa presença o que hoje chamamos “turismo religioso” na peregrinação. O importante é sublinhar que, mesmo entrando assim na composição do feixe estrutural da peregrinação, a dimensão “econômica”, organizada e prazerosa, do turismo por si só não anula ou perverte necessariamente a estrutura romeira. Se não me engano, utilizando outros conceitos e categorias, pelo menos parte dos membros desta mesa (Carneiro, 2006, Abumanssur, 2005, Steil, 2003) concordaria com a recusa desta simples oposição.

Não poderia terminar, no entanto, sem evocar outra eventual perspectiva. Apesar do que acabamos de afirmar, não é impossível que o trabalho da simbiose, em parte harmônica, em parte conflitual, das estruturas que concorrem para a formação de determinada realidade social acabe por enfraquecer e quase esvaziar a força de uma delas. A lógica de seu significado pode não mais ser apreensível nos comportamentos e nas representações. É historicamente atestado, por exemplo, que, em regiões portuguesas de antiga e marcada decristianização (Alentejo), boa parte das peregrinações perderam sua dimensão romeira e se transformaram em feiras de trocas friamente econômicas. Meramente seculares, pelo menos em nível consciente. Seria o caso de detectar assim mesmo nelas um “sagrado de substituição”? Ou simplesmente é fato que as estruturas, para além de multiplicar na história suas “transformações”, podem chegar a desaparecer, deixando lugar a outras na ordenação do real, e inaugurando assim, para o fenômeno em questão, uma nova história?

## Referências

- ABUMANSUR, E.S., Romarias e turismo religioso : novos olhares sobre um antigo fenômeno. In: MARIN, J. R. (Org.). *Religiões, religiosidades e diferenças culturais*. Campo Grande: UCDB, p. 252-264, 2005.
- BOURDET, J. Des mains de femmes sur les parois des grottes. *Le Figaro*, 5-01-06. 2006.
- BREHIER, L.; AIGRAIN, R. *Saint Grégoire le Grand, les Etats barbares et la conquête arab*. In: FLICHE, A. e MARTIN, V. (Orgs.). *Histoire de l'Eglise*, t. V, Paris: Bloud et Gay, 1938.

- BROWN, P., *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- CARNEIRO, S. de S. *Rumo a Santiago de Compostela*. Rio de Janeiro, 2006 (no prelo).
- CLAVERIE, E. La construction d'une identité nationale à Medjugorje. *Terrains*, 38, 2002.
- CLOTTE, J. Ailleurs et autrement, 21/26 – 12- 2000. I., Internet.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GARCIA, M-A. Ailleurs et autrement, 21/26 – 12- 2000. Internet.
- HERVIEU-LEGER, D. Catolicismo. A configuração da Memória. *Rever (elett.)*, 2, 2005: 87-107.
- LAMMY-EMPERAIRE, A. *La signification de l'art rupestre paléolithique*. Paris : Picard, 1962.
- LEROI-GOURHAN, A. *Préhistoire de l'art occidente*. Paris : Mazenoud, 1965.
- LEVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- RECROIX, X. Récits d'apparitions mariales Pyrénées Centrales. *Revue du Comminges*, 1986-88.
- SAINTYVES, P. *Les Saints successeurs des dieux*. Paris: Librairie Critique, 1985 (1907).
- SANCHIS, P. *Arraial, la Fête d'un peuple*. Les pèlerinages populaires au Portugal. Paris : Ed. de l'ÉHESS, 1994.
- SCHMITT, J-Cl. *Le Saint Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le 13<sup>e</sup> siècle*. Paris: Flammarion, 1979.
- SILVA, S.A.da. *Virgem/Mãe/Terra*. Festas e tradições bolivianas na metrópole. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2003.
- STEIL, C. A. Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In: ABUMANSUR, E.S (Org.). *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas: Papirus, 2003.

## Notas

<sup>1</sup> Preocupação pastoral, numa recente campanha de reforma, com a prática, em Canindé, de nove comunhões eucarísticas no mesmo dia. Ou ainda, no século 18, injunção do recém-chegado bispo de Mariana explicando que a confissão sacramental terá o mesmo valor quando realizada na paróquia, antes da romaria, por conseguinte em território de jurisdição clerical mais direta, evitando-se assim as longas filas de homens e mulheres juntos num espaço mal fiscalizado.

<sup>2</sup> A “invento” medieval dos corpos santos ou das relíquias, é “achamento”, conforme o sentido primeiro do latim clássico.

<sup>3</sup> Os pés de São Tomé esposando, na Bahia, as pegadas de Sumé, no primeiro santuário fundado pelos jesuítas, junto a grupos indígenas cujo herói epônimo era Sumé.

<sup>4</sup> Mesmo quando esta “santidade” não se refere a uma definição – ou aceitação – eclesial.

São numerosos na América Latina os casos de “heróis” populares santificados por um culto de romaria. O caso extremo parece ser o do “santo galgo” cuja memória era venerada em romaria, até o século 19, por populações camponesas do centro da França (Schmitt, 1979).

<sup>5</sup> Annette Laming Emperaire, André Leroi-Gourhan.

<sup>6</sup> São ainda as mãos, masculinas e femininas, impressas nas grutas de Gua Masri, na ilha de Borneu (Indonésia. Mais de 10.000 anos AC), que permitem a Jean Michel Chazine, pesquisador do CNRS, uma afirmação quanto ao papel ativo das mulheres nas atividades xamanísticas ocorridas nestas grutas, indo além da simples presença feminina na clientela terapêutica (Bourdet, 2006).

<sup>7</sup> Ou “Estrutura romeira”. Pois, não se trata mais aqui de uma alusão às romarias concretas de Portugal, mas a uma dimensão estrutural, que, ao mesmo tempo, subjaz a qualquer romaria, dando-lhe sentido, e resiste à sua regulação *ab externo*. Na verdade, no fenômeno romaria-peregrinação está presente, com dominante variada, uma estrutura de estruturas, a articulação tensa entre a “estrutura romeira de acesso ao Sagrado” e a “estrutura religiosa de sua administração”.