

CARLOS FORTUNA
Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra
e Centro de Estudos Sociais

CLAUDINO FERREIRA
Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra
e Centro de Estudos Sociais

Estradas e Santuários: *Percurso sócio-religioso e motivações dos peregrinos-caminhantes a Fátima* (*)

55

A caminhada dos peregrinos a Fátima é um dos exemplos de secularização e auto-gestão da religiosidade vigentes na sociedade portuguesa. Baseado numa recolha de informação por inquérito, este texto procede à caracterização sociográfica dos peregrinos-caminhantes e à descrição sucinta da gestão do percurso. Análisa-se também as motivações que lhe subjazem, de modo a detectar a natureza altruísta ou egoísta da promessa de "ir a pé a Fátima". Dada a dominância das motivações materialistas, o carácter predominantemente egoísta da promessa e a dis-

crepância entre crenças e práticas religiosas dos caminhantes, o texto demonstra o forte pendor refractário desta peregrinação a pé, por referência aos cânones do catolicismo moderno.

Conclui-se que o santuário é arbitrariamente percebido pelos peregrinos-caminhantes e, neste sentido, é a estrada que justifica o santuário, não o inverso. No acto de peregrinar, o caminhante, de devedor, transmuta-se em credor e a dívida converte-se em crédito para o futuro, acima de tudo, para o futuro da vida material.

Num ensaio prospectivo recente sobre valores e representações sociais em Portugal, J. Ferreira de Almeida considera sociologicamente menos pertinente a interrogação sobre o grau de religiosidade das sociedades, do que o questionamento da natureza dessa mesma religiosidade (Almeida, 1990: 71). Compartilhando plenamente esta avaliação, o presente trabalho constitui uma tentativa de caracterização das crenças e das práticas religiosas dos peregrinos-caminhantes ao Santuário de Fátima. Pretende-se, ao mesmo tempo, dar a conhecer as motivações que subjazem

Introdução

"You may be shocked by these words coming from me. But on this pilgrimage, what I have seen and experienced has forced me to rearrange much of my thought-patterns previously held and to toss aside some of my previous conclusions..."

Malcolm X (1966: 340)

(*) Este texto corresponde a uma versão ampliada da comunicação apresentada ao 2.º Congresso Português de Sociologia (Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 5-7 de Fevereiro de 1992).

A investigação de que aqui se dá conta foi desenvolvida no âmbito da experiência pedagógica dos autores (docentes) e dos estudantes da cadeira de Problemas da Sociedade Portuguesa Contemporânea do 2.º ano da Licenciatura em Sociologia da Universidade de Coimbra (1990-91). Queremos expressar o nosso agradecimento aos estudantes que tão activamente se empenharam nesta pesquisa. Queremos também agradecer a colaboração dos colegas Madalena Andrade, de saudosa memória, Elísio Estanque e Valentim Alferes.

a esta prática ritualística que é a peregrinação a pé, uma questão que, ausente das agendas de investigação sociológica em Portugal, tem sido remetida para um tratamento jornalístico feito, não raras vezes, com um forte pendor impressionista.

Não se fornece aqui senão uma avaliação parcial do fenómeno da peregrinação a Fátima (1). Não só porque o estudo se debruça apenas sobre os caminhantes, deixando deliberadamente de lado o conjunto vastíssimo de outros peregrinos, mas também porque não se pretendeu estudar um universo representativo daquele tipo de peregrinos. Este trabalho é ainda tematicamente parcelar no sentido em que não se dispõe a analisar as diversas variáveis a que pode ser sujeito o estudo das peregrinações.

Com efeito, as peregrinações, qualquer que seja o sistema religioso em que se desenrolam, do Cristianismo ao Islamismo, do Judaísmo ao Taoísmo ou do Hinduísmo ao Xintoísmo, e enquanto processos sociais, englobam sempre riquíssimas experiências de análise sociológica. Estas podem remeter tanto para o estudo da sua espacialidade, como das relações sociais que se forjam no seu decurso e que, em regra, se opõem ao quotidiano localizado, relativamente estável e estruturado dos actores. Estamos a pensar, por exemplo, no estudo da preparação para a jornada, na observação fenomenológica da viagem, dos comportamentos e impressões que se manifestam à chegada ao lugar sagrado, das práticas que aí têm lugar e do próprio regresso e reinserção na comunidade de partida. As relações, por vezes de tensão, por vezes de solidariedade, que o actor peregrino, ou grupos de peregrinos, estabelecem com a sociedade por onde passam, são igualmente um campo de análise a estudar em pormenor.

Estas são algumas das dimensões que, no seu conjunto, podem revelar aspectos geralmente pouco estudados, como a organização das actividades grupais e a vida social da peregrinação, a sua economia e logística próprias, os diferentes e temporários arranjos simbólicos e sociais, bem

(1) Um estudo global sobre as várias dimensões sociais do fenómeno de Fátima, nomeadamente das peregrinações ao Santuário, permanece ausente das agendas de investigação sociológica em Portugal. Mesmo estudos parcelares, como o que aqui se apresenta, são muito pouco numerosos. No domínio das Ciências Sociais, entre as tentativas de análise científica das peregrinações ao Santuário de Fátima podem consultar-se os trabalhos de Lopes (1986; 1989), Rinschede (1988) e Rodrigues (1974).

como a relação do profano com o sagrado, do individual com o colectivo, do material com o espiritual⁽²⁾.

O ponto de partida deste estudo é a tendência que hoje se manifesta para o “desencantamento do mundo”, ou seja, o processo plurissecular de separação entre a dimensão mágica e sagrada e as outras dimensões da vida social (Weber, 1983: 99). Este processo acarreta a gradual redução da influência do sagrado sobre a estruturação das práticas sociais que, deste modo, se secularizam. Em particular, no tocante ao catolicismo em Portugal, este declínio da vitalidade religiosa parece manifestar-se hoje, entre outros aspectos, na crescente marginalização das componentes mais ritualizadas e institucionalizadas da religião, no aumento da capacidade de auto-gestão da religiosidade e na correspondente diminuição do papel mediador do clero (Almeida, 1990).

Isto não equivale a dizer que a secularização elimine a religião, mas tão-só que a transforma (Hervieu-Léger, 1985). Na verdade, a secularização da sociedade pode coexistir com uma forte componente de sacralização e religiosidade⁽³⁾. A religião, em situações de acentuada secularização, tende a ser apropriada e percebida de modo individual. Esta privatização da religiosidade faz-se acompanhar do surgimento de novas linguagens e símbolos, novas formas de interacção entre o clero e a sociedade, bem como pela

(2) Estas e outras temáticas revelam-se hoje pontos nodais da intersecção das tradições antropológica e sociológica nos estudos das peregrinações e, mais amplamente, nos estudos da religião em geral. Com efeito, as mais recentes tendências de investigação sociológica sobre a religião, beneficiando de uma longa tradição antropológica e simbólico-interaccionista, têm redefinido os seus quadros interpretativos de acordo com proposições oriundas principalmente das quatro seguintes grandes linhas de investigação: na tradição de Clifford Geertz, tem-se feito realçar não só as formas como os símbolos reflectem os arranjos sociais, mas também o modo como interferem sobre eles; na tradição dos estudos de Victor Turner, tem-se averiguado o papel das diferentes formas culturais enquanto veículos de transformação potencial das estruturas sociais; seguindo de perto o esquema conceptual de Mary Douglas, as cosmologias e as estruturas sociais surgem entrecruzadas na prática religiosa; por fim, tem-se dado atenção, na esteira de A. F. C. Wallace, às formas de articulação entre movimentos religiosos, estruturas sociais, transformações culturais e personalidade individual. Para um balanço actualizado deste entrecruzamento temático da sociologia com a antropologia e o interaccionismo simbólico, veja-se Neitz (1990).

(3) Este é o caso, por exemplo, da sociedade americana. Alexis de Tocqueville foi um dos primeiros pensadores a estabelecer esta relação, depois retomada por Max Weber e, mais recentemente, entre outros, por Robert Bellah. Todos eles interpretam os Estados Unidos da América como a sociedade, simultaneamente, mais religiosa e mais secularizada. No entender de Robert Bellah (1975), esta forte coexistência do religioso e do secular encontra-se na origem do carácter fragmentário da identidade do cidadão americano, incapaz de construir uma perspectiva holística da realidade social.

persistência e reinvenção de práticas religiosas refractárias ao enquadramento oficial da Igreja (4).

A peregrinação a pé ao Santuário de Fátima, uma prática que recria outras experiências semelhantes de raiz medievalista, pode, em nosso entender, ilustrar a inscrição destas tendências na sociedade portuguesa.

Enquanto experiência social, desenrolada numa sociedade que se "desencanta", o acto de "ir a pé a Fátima" não escapa às conclusões que têm recentemente feito destacar a presença na peregrinação de uma componente turística e, portanto, laica (Turner e Turner, 1978; Cohen, 1988). O peregrino, como o turista, afasta-se temporariamente do seu quotidiano residencial e de trabalho, para se dirigir a um outro espaço. Neste movimento, suspende, ou inverte mesmo, as suas obrigações quotidianas, renunciando à dimensão estrutural da vida. Parafraseando Victor e Edith Turner pode dizer-se que, envolvido neste acto anti-estrutural, o peregrino afasta-se da *societas* para se aproximar da *communitas* e regressar de novo à primeira, concluindo deste modo um rito de passagem (Turner, 1969; Turner e Turner, 1978).

A peregrinação, no entanto, diz respeito a um *momento* particular deste rito de passagem, isto é, ao seu estágio *liminar* ou de *transição*, um estágio intermédio entre o processo de *separação* e de *reintegração* que Van Gennep (1960) demonstrou caracterizar a generalidade dos ritos de passagem. Esta liminaridade do fenómeno peregrínico confere-lhe um conteúdo particular, semelhante ao que Stallybrass e White (1986) atribuem às festas, festivais e feiras. O seu sentido sócio-antropológico mais profundo radica na transgressão simbólica das convenções sociais, éticas e culturais da vida quotidiana e na sua reconstrução/ /deformação temporária, desenrolada no fluir da viagem. Com efeito, grande parte da expressividade da peregrinação a pé, condicionada pela desconexão da relação oficial/popular e, principalmente, da relação sagrado/profano, é composta por um agregado informe de imagens e de (auto-)representações que se faz acompanhar de um acentuado sentido de des-diferenciação social. No seu conjunto, esta des-diferenciação

(4) Em Portugal, a religião popular, não raramente objecto de acções de cooptação por parte da Igreja, é uma das facetas que melhor exprimem este carácter refractário das práticas religiosas, traduzindo-se, por exemplo, em formas diversas de anticlericalismo. A este propósito, vejam-se, entre outros, os trabalhos de Almeida (1987), Cabral (1981), Cutileiro (1977), Pinto (1985), Riegelhaupt (1982) e Santo (1980).

social e o magma de imagens e representações que lhe são associados permitem inserir o fenómeno peregrínico entre as várias manifestações que têm vindo a ser reinterpretadas como ilustrativas do processo de esteticização do quotidiano típico da pós-modernidade.

Se acrescentarmos a este facto o carácter repetitivo com que grande parte dos peregrinos-caminhantes se envolve nesta *viagem*, à semelhança do que ocorre com a viagem dos turistas, podemos aperceber-nos da forma como a própria percepção do espaço fica sujeita a uma redefinição transgressora das hierarquias. A peregrinação não é somente uma deslocação física de um espaço familiar para um outro não-familiar, mas é também uma deslocação (ascensão) do *centro* da vida quotidiana (residência, trabalho), para uma *periferia* distante (santuário). No jogo de Inversão dos sentidos dos peregrinos, o centro secular do seu quotidiano torna-se periférico e, inversamente, a periferia distante que se pretende alcançar transforma-se num espaço físico (espiritual) central. O santuário vê-se assim convertido numa *periferia central*, mobilizadora de sentimentos individuais diferenciados e dispersos (Turner, 1973), mas capaz, por isso mesmo e ainda que só temporariamente, de induzir um sentido particular de colectividade.

Uma tal efémera agregação de particularismos corresponde ao que Turner (1969) chama de *communitas*. O carácter processual e repetitivo da peregrinação a pé a Fátima, no entanto, implica que o sentido de *communitas* que se forja no acto de peregrinar seja um sentido normativo, porquanto a adesão ao colectivo em peregrinação e, em particular, a pequenos grupos de caminhantes, quando ocorre, deve implicar, pelo menos tacitamente, a aceitação de um código mínimo de normas éticas que não são, portanto, nem espontânea nem ideologicamente definidas⁽⁵⁾.

(5) Seguimos aqui, a distinção operada por Victor Turner. A *communitas existencial* ou *espontânea* refere-se à criação, de forma directa e imediata, de uma identidade colectiva que tende a promover, entre os sujeitos, a imagem da sua comunidade como uma comunidade livre, homogénea e não-estruturada. A dimensão *ideológica* da *communitas* traduz, ao contrário, a conjugação de esforços para a constituição de uma comunidade utópica e exemplar de existência colectiva. A *communitas* de tipo *normativo* requer que a comunidade, para se manter e garantir a lealdade dos seus membros, mobilize e organize os seus recursos de acordo com critérios éticos e, por vezes, sociais e político-jurídicos, que regulamentam a adesão dos sujeitos (Turner, 1985: 169). Assim, por exemplo, quando caminham em grupo, os peregrinos definem regras que estipulam as condições da peregrinação, como sejam ritmos e compassos da caminhada, mecanismos de entre-ajuda, partilha de recursos e mesmo, por vezes, a aceitação de um líder e a observação das suas recomendações.

Ao gerar este espírito de *communitas*, a peregrinação assume, antes de mais, um carácter socialmente unificador, já que suspende, temporariamente, os modos de vida e as desigualdades de classe e culturais inscritos na condição social de partida dos actores⁽⁶⁾. Isto não impede que, durante a peregrinação, se originem formas de organização estruturantes das relações entre os caminhantes que, naquele contexto situacional, se sobrepõem à estrutura social hierarquizada de partida.

Podemos então considerar que a peregrinação promove um efeito de exorcismo ou de suspensão temporária da sociedade, o que confere a esta experiência um sentido particular de *envolvimento*, de natureza figuracional, tal como este é entendido por Elias e Dunning (1971). Ela desenrola-se por si e o envolvimento dos actores sociais condiciona e é simultaneamente condicionado pelo seu próprio fluir. "As pessoas sentem-se diferentes", garantem-nos os caminhantes entregues a este acto de abdicação de uma parte substancial do seu ego classista e cultural.

No seu regresso, dizem "sentir-se melhor", reconfortados e gratificados. A peregrinação, como o turismo, é um rito sujeito ao jogo duplo de *atração* (aproximação de símbolos e mitos unificadores) e de *distração* (escapismo à diferenciação social e maior permissividade no quotidiano da caminhada), independentemente do investimento requerido em *trabalho* e penosidade. O caminhante regressado reintegra a sua comunidade e a sua condição social moralizada e, como procuraremos mostrar adiante, auto-promovido a uma condição de credor de sinais, favores e benesses divinos⁽⁷⁾.

⁽⁶⁾ Mesmo a questão da organização logística da viagem parece não reintroduzir, como à primeira vista se pensaria, e como mostraremos adiante, a estrutura social hierarquizada de partida. O tipo de serviços a que os caminhantes recorrem, dado o seu carácter não posicional e a rigidez da oferta não promovem, pelo seu consumo, diferenciações sociais marcantes. A nossa pesquisa detectou, aliás, o recurso generalizado a estratégias de redução das despesas da peregrinação.

⁽⁷⁾ Esta questão levanta naturalmente uma interrogação acerca dos fundamentos identitários dos sujeitos que, sem poder ser desenvolvida aqui, não deve deixar de ser referida. Desde Simmel que a sociologia interroga a sociedade local, tradicional, como instância privilegiada, senão única, da constituição de identidades. A intensificação das redes sociais de interacção e a correspondente variedade de realidades com que se confrontam os sujeitos tem levado alguns sociólogos a falar de uma "pluralidade de mundos" identitários que torna os sujeitos psicologicamente *homeless* (Berger, Berger e Kellner, 1973), pois que nenhum dos seus "mundos" é mais saliente que os outros na constituição do seu *self* sociológico (Fortuna, 1991). Neste sentido, também a peregrinação se constitui como um destes mundos variados da formação identitária dos caminhantes. A outra faceta desta questão é a da

Vejamos quem são os protagonistas deste fenómeno, como é que ele se processa e quais as motivações que lhe subjazem.

O campo de observação desta investigação é constituído por um universo de 236 peregrinos inquiridos no acto da peregrinação, no troço entre Mealhada e Fátima, entre os dias 6 e 10 de Maio de 1991. Em termos médios, podemos afirmar que o peregrino-caminhante é um adulto em idade activa, com um nível de instrução extremamente baixo, oriundo de meios sociais pouco urbanizados e que exerce uma profissão como trabalhador por conta de outrem na indústria ou nos serviços.

Dos 236 peregrinos entrevistados, 143 (61%) são mulheres, 93 (39%) são homens. As suas idades variam entre os 15 e os 78 anos, sendo o conjunto compreendido entre os 20 e os 49 anos aquele que agrega a maioria (69%).

Caracterização dos peregrinos- caminhantes

61

Quadro I

Peregrinos inquiridos, por sexo e idades

Idades	Homens		Mulheres		Total (H+M)	
	N	%	N	%	N	%
15-20	16	17.2	14	9.8	30	12.7
21-30	31	33.3	38	26.6	69	29.2
31-40	17	18.3	28	19.6	45	19.1
41-50	21	22.6	28	19.6	49	20.8
51-60	5	5.4	24	16.8	29	12.3
61 e mais	3	3.2	11	7.7	14	6.0
Σ	93	100.0	143	100.0	236	100.0

Trata-se, portanto, de uma população relativamente jovem, com uma idade média de cerca de 37 anos, sendo as mulheres ligeiramente mais velhas do que os homens (respectivamente 39 e 33 anos). A este respeito, é de notar que cerca de um quarto das peregrinas têm mais de 50 anos, sendo entre estas que se registam os níveis mais elevados de assiduidade. Por outras palavras, é entre os indivíduos

forma como a comunidade de origem procede, ou não, à re-interpretação da condição *nova* do caminhante regressado, o que remete para as relações de poder social e para a transformação das convenções religioso-culturais vigentes nessa comunidade.

mais velhos e do sexo feminino que se nota uma maior tendência para assumir a peregrinação como um ritual periódico e repetitivo.

Mau grado a sua relativa juventude, os caminhantes apresentam níveis de instrução baixos: no total, 7% são analfabetos, 59% têm o ensino primário, 18% o ensino preparatório. Se se desagregar o escalão correspondente ao ensino secundário, verifica-se que apenas uma pequena minoria (cerca de 6%) possui nível de instrução superior ao 9º ano de escolaridade.

Cerca de dois terços dos peregrinos (mais exactamente 64%) exercem uma profissão remunerada. Os restantes 36% são mulheres domésticas (21%), reformados (9%) e outros (6%). As percentagens de peregrinos que exercem profissão são mais elevadas entre os homens (86%) do que entre as mulheres (49%).

Dos que exercem profissão, 76% fazem-no como trabalhadores por conta de outrem, 12% são trabalhadores independentes, 8% patrões e 4% encontram-se em situações profissionais residuais.

No que respeita aos sectores de actividade, são a indústria e os serviços que empregam a grande maioria dos

Quadro II

Situação dos peregrinos inquiridos perante o trabalho, por sexo

Situação perante o trabalho	Total (H+M)		Homens		Mulheres	
	N	%	N	%	N	%
Exercem profissão	150	63.6	80	86.0	70	49.0
Trabalhadores por conta d'outrem	114	48.3	60	64.5	54	37.8
Trabalhadores independentes	18	7.5	10	10.8	8	5.6
Patrões	12	5.1	6	6.5	6	4.2
Outros	6	2.5	4	4.3	2	1.4
Domésticas	49	20.8	0	0.0	49	34.3
Reformados	21	8.9	6	6.5	15	10.5
Desempregados	6	2.5	4	4.3	2	1.4
Outros	10	4.2	3	3.2	7	4.9
Σ	236	100.0	93	100.0	143	100.0

peregrinos inquiridos. Assim, 62% dos homens trabalham na indústria e na construção civil, 30% no sector terciário. Quanto às mulheres, o sector dominante é o terciário (54%) e, em seguida, a indústria (43%).

A agricultura, ao contrário do que se poderia esperar, ocupa apenas uma parte residual dos peregrinos com profissão: 8% dos homens, 3% das mulheres. Tendo em conta que, na sua maioria, os entrevistados são oriundos de pequenas localidades rurais, é provável que muitos deles exerçam actividade agrícola em regime de pluriactividade. No contexto da entrevista, no entanto, declaram apenas a actividade que consideram ser a sua ocupação principal, subvalorizando assim a agricultura.

Trata-se, em síntese, de uma população que regista um elevado grau de actividade e de participação no sistema de emprego. Mesmo entre os peregrinos do sexo feminino, a proporção de domésticas é bastante inferior à das mulheres que exercem profissão fora de casa. Tendo em conta que estes peregrinos passam, em média, cerca de cinco dias e meio na estrada no cumprimento do ritual, seria de esperar uma menor proporção de caminhantes com profissão. No entanto, a eficácia simbólica do ritual implica a observação rigorosa do calendário apropriado (em geral, a semana anterior ao dia da 1.^a aparição, 13 de Maio) e a realização de um trajecto longo e moroso⁽⁸⁾, pelo que o seu cumprimento não se compadece com os calendários de trabalho. Os compromissos laborais não constituem, portanto, factor condicionante da peregrinação. Ao contrário, o que se observa é que os caminhantes se dispõem a suspender o trabalho durante cerca de uma semana, deslocando férias para esta época ou descontando no seu ordenado mensal os dias de ausência no emprego. Deste ponto de vista, esta prática religiosa de forte pendor individual e refractário que é a peregrinação exerce um acentuado poder de atracção que leva os seus protagonistas a desvincularem-se dos seus compromissos regulares de trabalho.

Como todas as rupturas com os espaços e os tempos quotidianos, a peregrinação tem a sua própria organização logística e implica um determinado planeamento.

Ainda que, como garantem 90% dos inquiridos, a decisão de peregrinar seja tomada individualmente, o facto de a

A gestão do percurso

⁽⁸⁾ Os peregrinos inquiridos percorrem em média 199 Kms, fazendo um trajecto, também médio, de aproximadamente 39 Kms por dia.

partida ser planeada em grupo⁽⁹⁾ leva-nos a considerar a existência de numerosos condicionamentos colectivos aquela tomada de decisão. Como o Quadro III ilustra, pode, no entanto, dar-se por certa a limitada interferência dos párocos naquela decisão⁽¹⁰⁾.

Quadro III
Tomada de decisão de peregrinar, por sexo

Tomada de decisão	H	M	H+M	H %	M %
Sozinho(a)	82	131	213	88,2	91,6
Na família	7	7	14	7,5	4,9
Na paróquia	1	2	3	1,1	1,4
Outras	3	3	6	3,2	2,1
Σ	93	143	236	100.0	100.0

Os grupos de caminhantes têm uma organização própria, planeiam o ritmo da caminhada e gerem o quotidiano da peregrinação⁽¹¹⁾. Contam, à partida, com uma estrutura de apoio, implantada ao longo do percurso por um vasto conjunto de instituições, algumas das quais se constituíram especificamente para este efeito e dependem de trabalho voluntário⁽¹²⁾.

Ao lado desta estrutura solidária de apoio, funciona um sistema de mercado cuja informalidade é, em muitas circunstâncias, um elemento constitutivo do planeamento da peregrinação⁽¹³⁾. A este respeito destaca-se a oferta de

⁽⁹⁾ Com efeito, apenas 9 (3,8%) dos inquiridos, dos quais 8 são homens, partem sozinhos. Todos os outros organizam a partida em grupo.

⁽¹⁰⁾ A observação qualitativa recolhida dá mesmo conta da oposição dos párocos a este tipo de peregrinação.

⁽¹¹⁾ Em muitos casos regista-se a presença de um ou uma "chefe de grupo", geralmente pessoa idosa, com numerosas experiências de peregrinação e, portanto, conhecedora profunda dos seus enredos.

⁽¹²⁾ Cruz Vermelha Portuguesa, Cruz de Malta, Obras de Caridade Amor Divino e Auxílio ao Peregrino (OCADAP), Movimento dos Cruzados de Fátima, Corpo Nacional de Escutas, "Servitas", Forças Armadas (Teixeira e Coelho, 1991).

⁽¹³⁾ Como se sabe, já nas peregrinações medievais este mercado apresentava grande dinamismo. As estradas estavam peçadas de estações de apoio que forneciam diferentes tipos de serviços. A venda de relíquias funcionava como funcionam hoje os panfletos turísticos, pondo em destaque os valores típicos do lugar onde a peregrinação era dirigida. Estas relíquias tornaram-se fetiches, operando de acordo com os princípios de proximidade e magia contagiosa, mais do que por princípios de ideais éticos ou religiosos (Turner & Turner, 1978: 197). Os bordéis seriam tão frequentes como frequente era ouvir-se falar de adultério nos locais de visita. Gradualmente, a peregrinação foi perdendo o seu potencial religioso para se tornar uma moda disseminada. Daqui que tenha sido objecto da crítica social e satírica da Reforma (*idem*, 184).

dormidas por particulares que põem à disposição instalações de vários tipos. Esta oferta assume tanto um carácter mercantil como, não raras vezes, é feita a título gracioso. 44% dos peregrinos inquiridos dizem utilizar estas casas particulares para a dormida pelo menos uma vez ao longo do percurso, sendo que cerca de 2/3 pagam para o fazer. Os acampamentos instalados pelas instituições referidas acolhem 36% dos caminhantes e, em pensões, dormem pelo menos uma vez apenas 21%. Alguns, muito poucos e em geral homens, dormem em tendas ou carros próprios conduzidos por familiares ou, em alguns casos, por pessoas contratadas.

O recurso a estes expedientes permite considerar que a peregrinação é, tanto quanto possível, feita a baixos custos. A poupança que se pode imaginar que seja conseguida com as dormidas, no entanto, não parece repetir-se com as despesas relativas à alimentação. Neste particular, predomina o recurso aos restaurantes (72,3%) enquanto que o uso do *farnel* ocorre apenas em 18,3% dos caminhantes, geralmente os que se fazem acompanhar de familiares em carros próprios.

A forma de organização logística, a partilha da viagem com outros, caminhantes ou não, enfim, o quotidiano vivido da peregrinação, conferem-lhe um incontestável carácter espectacular e popular. Esta dimensão festiva é tanto mais acentuada quanto a peregrinação se desenrola, como vimos, num contexto liminar, propício à transgressão das convenções, à subversão dos códigos sócio-culturais e, portanto, à emergência de um certo sincretismo religioso e cultural. A par disto, no entanto, o acto de peregrinar, é um ritual sócio-religioso com uma forte componente de regeneração moral. Quando se trata de peregrinar a pé, esta componente moral parece ampliar-se em função de inúmeros gestos, expressões e atitudes que vão sendo explicitados ao longo do percurso. A peregrinação é disciplinadora do corpo e um acto de controle de sentimentos e pulsões. Entre os nossos peregrinos, por exemplo, são frequentes as atitudes de austero recolhimento durante a viagem. Não falar, ou falar pouco, evitar fumar, não comer em demasia, dormir apenas o suficiente têm um significado forte que vai para além da concentração e do esforço físico requeridos pelo desempenho da caminhada. Alguns peregrinos pretendem tornar ostensivamente visíveis os sinais da caminhada austera e selam a boca com adesivos, ou não chegam nunca a partilhar o seu esforço com outros e caminham isolados.

Religiosidade implícita

Muitos há que vão “a pão e água” revelando uma disponibilidade para sujeitar o corpo a privações ampliadas⁽¹⁴⁾.

A distância a percorrer é, neste sentido, determinante. Para situações tão diversas como as peregrinações de San Giovanni Rotondo (McKevitt, 1991), ou Jerusalém (Bowman, 1991), é-nos assegurado por recentes investigações que os residentes nas proximidades destes santuários, quando peregrinam, o fazem em direcção a outros lugares distantes. Isto traduz a necessidade de uma viagem longa e árdua como forma de sofrimento e penalização do corpo, capaz de invocar o poder divino com eficácia.

Até aqui tratámos, em traços largos, das características sociais dos inquiridos e do modo como organizam e gerem o seu percurso. O conhecimento da peregrinação a pé a Fátima não se esgota nesta análise e obriga a considerar de perto o significado religioso que os peregrinos constroem a propósito deste acontecimento. É esta a análise que vamos fazer de seguida, procurando, em primeiro lugar, destacar os modos como os peregrinos-caminhantes gerem a tensão entre a recriação individual e arbitrária do sagrado e os preceitos da religiosidade oficialmente instituída.

O primeiro indicador a que podemos recorrer é o da auto-classificação religiosa. Todos os peregrinos entrevistados se consideram católicos e 86% afirmam-se praticantes. Estes valores, tomados isoladamente, sugerem um elevado nível de adesão e conformidade com o catolicismo. Trata-se, no entanto, de um indicador grosseiro, incapaz de, por si só, dar conta da complexidade e do carácter multiforme da experiência religiosa e mais ainda do modo como ela se articula com a prática da peregrinação.

Impõe-se, portanto, uma análise mais aprofundada das formas que assumem as crenças e as práticas religiosas dos peregrinos, por referência ao sistema teológico e ao grupo religioso com os quais dizem identificar-se.

⁽¹⁴⁾ Não foi possível determinar o sentido que os peregrinos conferem a tais “excessos de austeridade”. Para os caminhantes, a gestão das convicções é marcadamente individual. Quando questionados se esta sobre-penalização do corpo traduz mais fortes convicções religiosas, uma maior coragem física ou uma deficiente informação, a generalidade dos inquiridos refugia-se no “não sabe/não responde”, o que indicia um profundo reconhecimento da intimidade dos sentimentos e das motivações dos outros. No entanto, mostram-se complacentes e admiradores daqueles que infligem maior rigor à sua caminhada. Assim ocorre, por exemplo, quando comentam situações limite como a da peregrina que caminha de costas, porque “foi de costas que a vida sempre se virou para ela”, ou da mãe que traz o seu filho consigo, ao colo ou no carrinho.

Procedemos, para este efeito, com base nas técnicas de análise hierárquica, à construção de duas escalas de atitudes que consideram as duas dimensões principais da experiência religiosa: as práticas e as crenças dos indivíduos⁽¹⁵⁾. Cada uma destas escalas combina um conjunto extenso de indicadores, cuja leitura comparada permite interpretar de uma forma mais consistente a religiosidade tal como é vivida pelos actores. Assim, foram utilizados os seguintes indicadores:

1) *Escala de práticas:*

- 1 — Frequência com que o indivíduo comunga
 - 2 — Frequência da ida à missa
 - 3 — Prática de oração
 - 4 — Ser ou não baptizado
 - 5 — Apelo ao padre em caso de risco de vida (extrema unção)
 - 6 — Desejo de funeral religioso
 - 7 — Importância (subjectiva) do casamento religioso
 - 8 — Importância (subjectiva) do baptismo das crianças
- Enquanto que os indicadores 1 a 6 dizem respeito a práticas concretas ou eventuais, os indicadores 7 e 8 referem-se a opiniões sobre sacramentos.

2) *Escala de crenças:*

- 1 — Crença no Inferno
- 2 — Crença no Diabo
- 3 — Crença no Purgatório
- 4 — Crença no Julgamento Final
- 5 — Crença no Pecado Original
- 6 — Crença na Santíssima Trindade
- 7 — Crença no Céu
- 8 — Crença na Presença de Cristo na Eucaristia
- 9 — Crença na Imaculada Conceção da Virgem Maria
- 10 — Crença nos Milagres
- 11 — Crença na Ressurreição de Cristo
- 12 — Crença na Vida após a Morte
- 13 — Crença no facto de Jesus Cristo ser Filho de Deus
- 14 — Crença na Existência de Deus

As respostas obtidas para cada um destes indicadores foram dicotomizadas a posteriori, com base nos resultados

⁽¹⁵⁾ Socorremo-nos aqui do modelo utilizado por Michelat (1990) para o estudo extensivo da identidade religiosa da população francesa.

globais alcançados. Esta dicotomização foi feita atribuindo a cada resposta uma valência positiva ou negativa, consoante a alta ou baixa adesão à prática ou à crença testada pelo indicador.

Construídas as escalas deste modo, e seguindo o modelo de Michelat (1990), calcularam-se, de seguida, as *notas de escala* de cada indivíduo (número total de respostas positivas ao conjunto das questões que constituem a escala) e a *expressividade* de cada indicador (a percentagem de indivíduos que respondem positivamente). Das medidas obtidas, a primeira permite medir o grau de religiosidade, isto é, de *adesão de cada indivíduo* ao sistema de crenças e práticas características do catolicismo. A segunda medida, por seu turno, permite hierarquizar os vários indicadores entre si e determinar, em profundidade, a natureza e o sentido das *convicções religiosas do conjunto dos indivíduos* ⁽¹⁶⁾.

Começemos por analisar as *notas de escala* obtidas pelos peregrinos inquiridos.

Tendo em conta o número de indicadores utilizados, as *notas da escala* de práticas podem variar de 0 a 8, as da escala de crenças de 0 a 14. Para facilitar a comparabilidade, em cada uma das escalas reagruparam-se as notas em 5 categorias, ordenadas de 0 a 4:

<i>Escala de</i>	<i>Escala de</i>
<i>Práticas:</i> 0 = 0 + 1	<i>Crenças:</i> 0 = 0 + 1
1 = 2 + 3	1 = 2 + 3
2 = 4 + 5	2 = 4 + 5 + 6 + 7
3 = 6	3 = 8 + 9 + 10 + 11
4 = 7 + 8	4 = 12 + 13 + 14

De uma forma geral, as respostas dos peregrinos inquiridos sugerem elevados índices de religiosidade, tanto ao nível das práticas, como ao nível das crenças. As *notas de escala* médias são de 3,2 (6,3 na escala de 0 a 8) para as práticas e de 3,4 (11,1 na escala de 0 a 14) para as

⁽¹⁶⁾ Este procedimento tem, naturalmente, virtualidades interpretativas que não serão exploradas aqui. Dependendo do seu grau de homogeneidade e da sua consistência interna, e na medida em que seja possível estimar a capacidade preditiva de cada indicador, estas escalas permitem construir um índice sintético de religiosidade. A partir do conhecimento do comportamento de cada indivíduo em relação a um dado indicador, este expediente permite prever o seu comportamento em relação a todos os restantes. Importa apenas referir que as nossas escalas apresentam os seguintes coeficientes *alpha*: 0,836 (crenças) e 0,468 (práticas), o que denota um grau de homogeneidade elevado, para a primeira, e um outro, relativamente baixo, para a segunda.

crenças. Estas *notas de escala* tendem a aumentar com a idade. Do mesmo modo, as mulheres e os reformados registam, em média, *notas de escala* superiores aos homens e aos activos, respectivamente.

Por outro lado, as *notas da escala* relativas às práticas religiosas variam inversamente com os níveis de instrução: à medida que estes aumentam, diminui a intensidade das práticas religiosas dos caminhantes. Na escala de crenças regista-se uma variação diferente: as notas mais elevadas concentram-se nos indivíduos com mais altos e mais baixos níveis de instrução. É nos níveis intermédios (ensino preparatório e unificado) que se registam as mais baixas notas na escala de crenças.

Julgamos que esta é ainda uma análise pouco elucidativa do comportamento religioso dos peregrinos-caminhantes. Em termos globais, e tal como havíamos já notado em relação à auto-classificação religiosa, o que se observa é que as percentagens de respostas positivas a cada um dos indicadores são extremamente elevadas⁽¹⁷⁾, quer quando comparadas, por exemplo, com os valores registados por Michelat para a atitude religiosa da população francesa, quer quando comparadas com os resultados dos diversos levantamentos realizados a propósito das práticas religiosas da população portuguesa⁽¹⁸⁾.

Neste sentido, mais interessante e reveladora é a análise da hierarquia construída entre os vários indicadores no interior de cada escala (*expressividade* dos indicadores) e a comparação entre práticas e crenças.

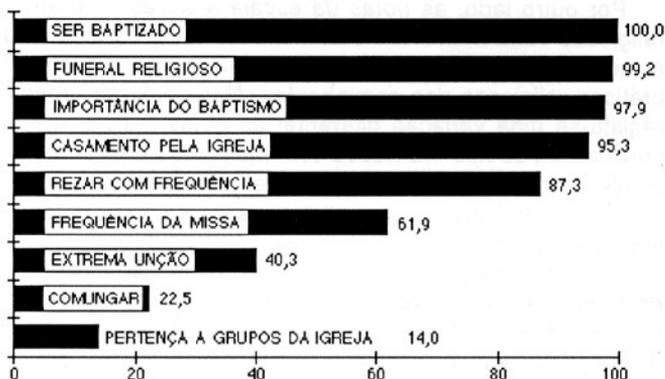
O Gráfico I mostra o modo como se hierarquizam os vários indicadores das *práticas religiosas*. Como se pode observar, quatro destes indicadores destacam-se claramente do conjunto pelo número elevado de respostas positivas que obtêm. Estão neste caso o facto de se ser baptizado, o desejo de ter um funeral religioso, a valoração subjectiva do baptismo e a importância do casamento religioso. Ora estes indicadores referem-se a rituais de passagem socialmente instituídos e fortemente arreigados na sociedade portuguesa,

(17) Este é um resultado esperado que pode, em grande medida, ficar a dever-se ao contexto em que foram realizadas as entrevistas. Abordados em plena peregrinação e, portanto, envolvidos directamente numa prática que classificam como religiosa, os entrevistados tendem, naturalmente, a responder positivamente quando convidados a referirem-se às suas (outras) práticas e crenças religiosas.

(18) Cf. Patriarcado (1984); IPOPE (1973); Silva (1979); Almeida (1990) e outras referências bibliográficas aí indicadas.

Gráfico I

Percentagem de Respostas com Valência Positiva
aos Indicadores de *Práticas Religiosas*



* Este último indicador não foi incluído na escala de crenças. Consideramo-lo aqui, porém, por ser também indicativo da adesão às actividades ligadas à Igreja.

que não requerem por esse motivo uma mobilização de firmes convicções religiosas, sendo antes regidos por critérios festivos e cerimoniais. A forte adesão manifestada não deve, portanto, ser interpretada como indiciadora de uma prática religiosa intensa.

Um segundo grupo de indicadores obtém, em contraste, um número muito mais baixo de respostas positivas. É o caso da frequência da ida à missa, do desejo da extrema unção, da comunhão e da participação em grupos ligados à Igreja. São indicadores que remetem para uma maior adesão e envolvimento em rituais católicos oficializados e periódicos que implicam a mediação do clero e o respeito pela ortodoxia eclesiástica. Tratando-se de valores bastante inferiores aos níveis declarados de auto-classificação religiosa, vêm revelar uma descoincidência entre aquilo que os inquiridos declaram e a sua prática efectiva.

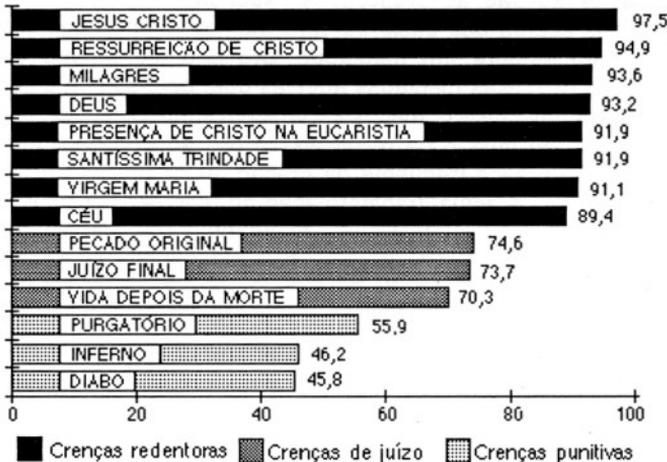
Exceptuados os valores relativos aos quatro rituais de passagem referidos acima, o indicador de maior expressividade é a prática da oração. Com efeito, enquanto que, por exemplo, apenas cerca de 62% dos inquiridos vão semanalmente à missa, ou 22,5% comungam regularmente, 87,3% rezam frequentemente (todos os dias ou várias vezes por semana). Dada a natureza íntima e de recolhimento em que

é praticada a oração, é legítima a conclusão de que a prática religiosa dos peregrinos inquiridos tende a ser assumida de modo individualizado e privatizado, isto é, à margem do enquadramento eclesial formal. Esta ideia, aliás, é consonante com o facto de a peregrinação, enquanto acto religioso, só muito excepcionalmente ser decidida na paróquia, de ela se auto-justificar, ou seja, se esgotar em si mesma, e de, por fim, os peregrinos, enquanto caminhantes, não participarem, ou participarem muito pouco, nas cerimónias oficiais do santuário ⁽¹⁹⁾.

71

Gráfico II

Percentagem de Respostas com Valência Positiva
aos Indicadores de *Crenças Religiosas*



As *crenças religiosas*, por seu turno, hierarquizam-se em três grandes agregados. O primeiro, aquele que regista maiores níveis de adesão, engloba o que designariamos por *crenças redentoras*. São crenças que estão em consonância com o sentido de resgate atribuído à peregrinação, dando suporte simbólico à conversão do sacrifício num acto de purificação e à invocação da intervenção divina. O segundo e o terceiro destes agregados referem-se ao que designa-

⁽¹⁹⁾ Segundo conseguimos apurar, uma grande parte dos peregrinos-caminhantes, uma vez alcançado o santuário, regressa a casa sem demora. Muitos deles voltarão a Fátima mais tarde para participar nos rituais convencionais do 13 de Maio. Ao fazê-lo, no entanto, não conservam já a sua condição de caminhantes, aquela que tratamos neste trabalho, antes adoptando o comportamento típico de milhares de outros participantes.

riamos, respectivamente, por *crenças de juízo*, as que enunciam a impotência da acção dos indivíduos perante os dogmas, e por *crenças punitivas*, as que disciplinam pelo temor, culpam e penalizam o comportamento transgressivo.

No seu conjunto, a adesão a estas crenças religiosas, como se pode verificar no Gráfico II, tende a diminuir à medida que aumenta o seu carácter penalizante. Pode inferir-se daqui que é profundamente optimista a religiosidade dos caminhantes. Na verdade, mais do que o temor pela punição, o que as suas crenças manifestam é, acima de tudo, fé numa divindade generosa e benfazeja, com a qual estabelecem uma relação directa e não-mediada.

Não surpreende, portanto, que o grau de adesão às crenças, sobretudo às crenças redentoras, seja superior ao grau de adesão às práticas. À excepção da oração, as práticas acerca das quais os caminhantes foram inquiridos implicam sempre um mediador. Ora são justamente as práticas religiosas mediadas aquelas que, pelo seu carácter fortemente ritualístico, menos esclarecem sobre a capacidade individual de gestão da religiosidade dos sujeitos. A intensidade da prática frequente da oração, entre muitas outras expressões da actual transformação do fenómeno religioso, revela-se então de particular acuidade para um melhor entendimento das práticas religiosas e das motivações que lhes presidem em sociedades que tendem à secularização e à privatização dos modos de expressão da religiosidade. O que está em causa é a necessidade de uma melhor compreensão das formas de religiosidade em que o sentido da experiência individual se constitui para além da esfera pública e institucional, assumindo-se como *religiosidade implícita* (Bailey, 1983).

As implicações daqui decorrentes são simultaneamente teóricas e metodológicas. Em nosso entender, enquanto continuarem a fazer as perguntas heurísticamente menos interessantes e a oferecer as respostas mais convencionais, os estudos sobre o lugar da religião na sociedade contemporânea pouco ajudam a elucidar aquelas transformações. Em Portugal, são ainda poucos e de fraca visibilidade os estudos que buscam formas mais inovadoras de abordagem do fenómeno religioso, nomeadamente no que respeita às intrincadas relações entre sociedade e religião e que as sujeitem a um quadro analítico capaz de ultrapassar as interpretações mais correntes e gerais acerca daquelas relações.

**Motivações:
entre o
altruísmo e o
egoísmo**

No imaginário peregrínico, os dividendos a recolher são, em primeiro lugar, favores materiais para a vida. Nesta orientação materialista da promessa, os caminhanes, quando interrogados acerca dos motivos da peregrinação, assinalam, em primeiro lugar, uma solução para a enfermidade e a doença. Esta é uma opção claramente destacada das restantes. Vem depois, e com um valor muito inferior, um pedido ou agradecimento relativo à vida militar (o Ultramar incluído) e, em terceiro lugar, um apelo ao amparo na gravidez. Os problemas familiares e os problemas económicos são, respectivamente, os quarto e quinto motivos de promessa assinalados⁽²⁰⁾.

73

Quadro IV**Motivos da Peregrinação, por sexo (%)**

Motivos	H + M	H	M
Doença	59,7	52,4	64,2
Tropa	8,8	12,2	6,7
Gravidez	6,0	9,8	3,7
Prob. familiares	5,6	4,9	6,0
Prob. económicos	5,1	3,7	6,0
Escola	3,7	3,7	3,7
Outros	11,1	13,4	9,7
$\Sigma = 216$	100,0	100,0	100,0

O conteúdo destas respostas ganha maior significação quando cruzado com o destinatário da promessa, tratado no Quadro V. Neste Quadro, onde se pretende ilustrar se a promessa é enunciada em benefício próprio ou de terceiros, encontramos promessas de natureza predominantemente egoísta e promessas de natureza predominantemente altruísta.

O destinatário da promessa é na maioria dos casos o outro, normalmente um familiar. Numa lógica da promessa que privilegia a vida material e que, portanto, tenderá a fazer sobressair uma dimensão individual e egoísta, este facto

⁽²⁰⁾ Se se poderia esperar um posicionamento dos homens mais favorável à questão militar, já a primazia que atribuem a promessas por motivos de gravidez é um elemento interessante, a ser interpretado na linha das relações familiares.

Quadro V

Motivos e Destinatários da Promessa (%)

Motivos	Destinatários (%)	
	Próprios	Outros
Doença	33,6	66,4
Tropa	52,6	47,4
Gravidez	23,1	76,9
Prob. familiares	60,0	40,0
Prob. económicos	90,9	9,1
$\Sigma = 216$	43,8	56,2

74

torna o peregrino um altruísta inesperado. As mulheres são, no entanto, as grandes responsáveis pelo nível de altruísmo detectado, pois que 67% das inquiridas declaram ter feito a promessa em benefício de outrem. Já entre os homens a promessa assume maioritariamente um carácter individualista: 62% declaram fazer a peregrinação em benefício próprio, enquanto que apenas 38% o fazem altruisticamente. Sendo que esta discrepância de valores entre os dois sexos não se deve a uma distorção da amostra ⁽²¹⁾, este maior altruísmo das mulheres na peregrinação não surpreende, sobretudo se tivermos em conta as interpretações segundo as quais, em regra, as mulheres, mais do que os homens, tendem a manifestar atitudes e comportamentos mais orientados para o outro (Gilligen, 1982).

O facto de a doença, o parto, as questões familiares e mesmo a tropa ocuparem uma elevada valoração no imaginário popular em geral e, em particular, entre as camadas sociais de níveis inferiores de instrução como são os nossos inquiridos, obriga a relativizar a importância do altruísmo presente na peregrinação. Neste sentido, deve mesmo ter-se em conta que o carácter altruísta da promessa quase desaparece quando o pedido visa problemas económicos específicos, como os que surgem mais recorrentemente e que dizem respeito à construção de casa própria, à procura de emprego, ao receio da falência económica ou ao sucesso de emigrantes.

(21) No teste *T de Student* obteve-se $p < 0,05$ para 235 graus de liberdade.

**Estradas e
Santuários:
uma economia
de troca
religiosa**

Alcançar o santuário é a razão de ser da peregrinação e nisto se plasma a decisão de peregrinar. Este móbil, ainda que subsidiário de motivações particulares, é largamente sujeito ao processo de personalização do lugar sagrado. Neste sentido, enquanto objectivo a alcançar, *o santuário justifica e confere sentido à estrada.*

Durkheim (1960) elaborou sobre esta questão, fazendo notar que o facto de estarem ainda vivas pessoas eleitas, santificadas ou simples videntes confere ao lugar de culto uma dimensão histórica e social muito concreta e próxima da vida real. O santuário de Fátima, dada a sua história recente, seria assim um destes lugares “autênticos” do sagrado em que, por ainda não se ter operado por completo o que Weber chamaria de “espacialização do carisma”, o seu magnetismo de devoção depende em grande parte da percepção do peregrino sobre esta história recente, simbolicamente justificada por uma vidente ainda viva. Deste ponto de vista, Fátima contrasta com Jerusalém, Lourdes ou San Giovanni Rotondo, por exemplo, onde está consumada a espacialização do sagrado e a regulação burocrática da administração eclesiástica sobre o lugar se exerce por inteiro e praticamente sem oposição. Estes lugares tendem a surgir distantes face ao elemento religioso vivido, sendo percebidos como espaços atemporais, ahistóricos e sociais.

No caso de Fátima, não é, ou não é ainda, o santuário que se impõe tão absolutamente ao caminhante. Ao contrário, pensamos que é o caminhante que constrói e se impõe ao santuário. Dito de outra maneira, o peregrino de Fátima interpreta o santuário de modo próprio, conferindo-lhe e sujeitando-o a diversas percepções e significados.

A já referida presença fugaz do peregrino no santuário após a caminhada é um dos efeitos desta gestão individual do significado e do simbolismo do santuário. Este é apropriado pelos caminhantes, sem que o sejam o ritmo e o cerimonial litúrgico imposto pela administração. Neste sentido, o santuário é objecto de configurações cognitivas, discursos e modos de percepção diversos.

Cruzam-se nele dois discursos principais e quase totalmente autónomos: por um lado, o discurso eclesiástico do *staff*, compartilhado por alguns peregrinos, que enaltece a mensagem redentora do sacrifício como réplica da crucificação de Cristo; por outro lado, o discurso típico dos peregrinos-caminhantes que destaca a promessa e o milagre. Para o primeiro destes discursos, os milagres podem ocorrer

mas não devem ser o objectivo central da peregrinação. O segundo é um discurso carregado de dramatismo, em busca de um favor ou de um sinal da acção divina, como é, de resto, dramático o seu suporte, em torno da promessa paga com o sacrifício da caminhada. No seu confronto, não é fácil estabelecer qual destes discursos hegemoniza o outro, se algum o chega a fazer. Porém, o discurso oficial eclesiástico parece ser aquele que mais problemas tem em se tornar dominante, pois que a referida *autenticidade* do lugar, atestada pela sua *história social* recente e pela *presença simbólica* de uma vidente ainda viva, impõe inúmeras dificuldades para uma instituição burocrática e fortemente centralizada como a Igreja Católica (Berger, 1973). Pode assim admitir-se que são os elementos discursivos dos caminhantes e as suas formas de percepção que tendem a impôr-se neste grande festival religioso que é a peregrinação a pé. Neste sentido, é a *estrada que justifica e confere sentido ao santuário*.

Maldições e graças, bênçãos e juras, conjuntamente com outras expressões verbais como “pedir”, “rezar” ou “agradecer” pressupõem uma atitude de confiança, veneração e agradecimento que se concretiza no próprio acto de peregrinar. Simultaneamente, a peregrinação é também uma atitude de submissão, humildade e mesmo humilhação. Uma e outras atitudes colocam o peregrino numa dupla condição: o *peregrino-objecto*, que se sujeita aos rigores do viático a percorrer numa acção de reconhecimento do divino, e o *peregrino-sujeito*, que insinua a sua presença como merecedora e credora de retribuição e benesse divina. A peregrinação surge assim como expressão da ideologia religiosa mercantilizada. Tanto o discurso do sacrifício como o discurso da promessa e do milagre se mercantilizam.

Nesta “bolsa da economia religiosa”, como lhe chamariam Eade e Sallnow (1991:24), não nos deteremos aqui no lado da mercantilização do discurso do sacrifício, típico da entidade eclesiástica. Quanto ao discurso do peregrino-caminhante, ele contrasta com o espírito desinteressado da dádiva. Na maioria dos casos, o motivo dominante é um pedido à divindade do santuário, legitimado pelo simples facto de se ter feito a viagem. O santuário é então o lugar da troca e a divindade, não o clero, a mediadora. Todo aquele que oferece ostensivamente o seu tempo ou sacrifica o seu corpo, entrega o seu trabalho e/ou o seu dinheiro está automaticamente em condição de recolher dividendos.

O que importa fazer ressaltar daqui é o facto de a peregrinação e a promessa religiosa serem usadas como moeda de troca para a satisfação das condições materiais de vida. Esta secularização do factor religioso pelo peregrino-caminhante é, em nosso entender, um indicador da tendência para a marginalização das componentes mais ritualizadas e institucionalizadas da religião e do correspondente aumento da capacidade de auto-gestão da religiosidade pelos sujeitos que, de acordo com estudos recentes (Almeida, 1990), está a acentuar-se na sociedade portuguesa ⁽²²⁾.

A caminhada dos peregrinos é, em si e entre outras manifestações, uma concretização, dir-se-ia suprema, desta auto-gestão da religiosidade. O seu carácter austero e sofredor instaura uma relação particular com o sagrado, percebido e apropriado à revelia dos cânones convencionais do catolicismo moderno. O corpo, enquanto suporte físico da peregrinação, é a agência do sofrimento. Mas o corpo em vida é necessariamente frágil, imperfeito e doente e a sua sujeição ao viático é convertida em condição da sua própria redenção. O sacrifício físico, auto-flagelante a que o peregrino sujeita o seu corpo pode ser entendido como meio de o tornar digno da sua alma miserável e pecadora. Não se trata, portanto, como vimos antes, de um sacrifício desinteressado. A dádiva do caminhante é meramente ficcional. Por detrás dela esconde-se a busca de equilíbrio psico-emotivo e justifica-se a invocação do divino. Mas interesseiramente, dir-se-ia, tendo em conta o carácter materialista dos motivos enunciados da peregrinação a pé.

A peregrinação paga um sinal, uma benesse, um favor. No próprio acto de peregrinar, um rito de passagem não esqueçamos, o devedor transmuta-se em credor, na justa medida em que o pagamento da dívida se converte em crédito para o futuro. O peregrino, pela sua experiência e pela sua forte crença, pode assim auto-promover-se à condição de favorito da divindade. Pode voltar a pecar e, de novo, voltar a redimir-se, sacrificando-se. Sacrifica-se e penaliza-se o corpo tanto para pagar favores e benesses passados, como para receber favores e benesses futuros. De preferência, favores e benesses materiais em vida. Se não, espirituais na morte. ■

⁽²²⁾ A própria autonomia e o já referido individualismo da decisão de "ir a pé a Fátima", na medida em que minimizam, ou mesmo rejeitam, a interferência dos párocos e da Igreja católica é um sintoma desta auto-gestão secularizante da religiosidade. Este anticlericalismo não deve, porém, ser visto como específico dos caminhantes, já que 10% dos católicos portugueses o expressam manifestamente (IPOPE, 1973: 109).

Referências Bibliográficas

78

- Almeida, J. Ferreira de 1987 "Párocos, Agricultores e a Cidade: Dimensões da religiosidade rural", *Análise Social*, vol. XXXIII, 96, 229-240.
- Almeida, J. Ferreira de 1990 *Valores e Representações Sociais*, (vol. VIII) *Portugal: Os próximos 20 anos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Bailey, Edward 1983 "The implicit religion of contemporary society: an orientation and plea for its study", *Religion*, 13, 69-83.
- Bellah, Robert 1975 *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of War*, Nova Iorque, Harper & Row.
- Becker, Howard S.; Michael M. McCall (eds.) 1990 *Symbolic Interaction and Cultural Studies*, Chicago, Chicago U. P.
- Berger, Peter 1973 *The Social Reality of Religion*, Hamondsworth, Penguin.
- Berger, Peter; Brigitte Berger; Hansfried Kellner 1973 *The Homeless Mind*, Nova Iorque, Vintage Books.
- Bhendwaj, S. M.; G. Rinschede (eds.) 1988 *Pilgrimage in World Religions*, Berlim, Dietrich Reimer Verlag.
- Bowman, Glenn 1991 "Christian ideology and the image of a holy land: the place of Jerusalem pilgrimage in the various Christianities", in Eade, John e Michael J. Sallnow (eds.) (1991), 98-121.
- Cabral, João Pina 1981 "O pároco rural e o conflito entre visões do mundo no Minho", *Estudos Contemporâneos*, 2-3, 75-110.
- Cohen, Erik 1988 "Traditions in the qualitative sociology of tourism", *Annals of Tourism Research* (Special Issue), 15, 29-46.
- Cutileiro, José 1977 *Ricos e Pobres no Alentejo: Uma sociedade rural portuguesa*, Lisboa, Sá da Costa.
- Durkheim, Émile 1960 *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF.
- Eade, John; Michael J. Sallnow (eds.) 1991 *Contesting the Sacred: The anthropology of Christian pilgrimage*, Londres, Routledge.
- Elias, N.; E. Dunning 1971 "Dynamics of Sport Groups with Special Reference to Football", in Dunning, E. (ed.) (1971), *The Sociology of Sport*, Londres, Frank Cass.
- Fortuna, Carlos 1991 "Nem Cila nem Caribdis: Somos todos trans-locais", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 32, 267-279.
- Gilligan, Carol 1982 *In a Different Voice*, Cambridge, Mass., Harvard U.P.
- Hervieu-Léger, Danièle 1985 "Sécularisation et Modernité Religieuse", *Esprit*, 1667 (Out.), 50-62.

- IPOPE 1973 *Estudo sobre a Liberdade e Religião em Portugal*, Lisboa, Moraes.
- Lopes, Policarpo 1986 "Le Pèlerinage à Fatima: Processus d'une transaction entre tradition et modernité à partir d'une situation migratoire", *Social Compass*, 33, 1, 91-106.
- Lopes, Policarpo 1989 "Le Pèlerinage à Fatima: une expression mystique du sacré populaire", *Social Compass*, 36, 2, 187-199.
- Malcolm X 1966 *Autobiography of Malcolm X*, Nova Iorque, Grove.
- McKewitt, Christopher 1991 "San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio", in Eade, John e Michael J. Sallnow (eds.) (1991), 77-97.
- Michelat, Guy 1990 "L'identité catholique des Français", *Revue Française de Sociologie*, XXXI, 355-388.
- Neitz, Mary Jo 1990 "Studying Religion in the Eighties", in Becker, Howard S. e Michael M. McCall (eds.) (1990), 90-118.
- Patriarcado de Lisboa 1984 *Sondagem Sócio-religiosa à População do Patriarcado de Lisboa*, 12 vols., Lisboa.
- Pinto, José Madureira 1985 *Estruturas Sociais e Práticas Simbólico-ideológicas nos Campos*, Porto, Afrontamento.
- Riegelhaupt, Joyce F. 1982 "O significado religioso do anticlericalismo popular", *Análise Social*, vol. XVIII, 72-73-74, 1213-1230.
- Rinschede, Gisbert 1988 "The pilgrimage center of Fátima/Portugal", in Bhendwaj, S. M. e G. Rinschede (eds.) (1988), 65-98.
- Rodrigues, M. Fátima S. 1974 *Fátima: Problemas geográficos de um centro de peregrinação*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura.
- Santo, Moisés Espírito 1980 *Comunidade Rural ao Norte do Tejo: Estudo de sociologia rural*, Lisboa, IED.
- Silva, Augusto da 1979 "Prática religiosa dos católicos portugueses", *Economia e Sociologia*, 25-26.
- Stalybrass, P.; A. White 1986 *The Politics and Poetics of Transgression*, Londres, Methuen.
- Teixeira, Berta S.; João N. Coelho 1991 "Peregrinação a Fátima: Um perfil do peregrino-tipo", [Trabalho elaborado no âmbito da cadeira de Problemas da Sociedade Portuguesa Contemporânea], FEUC, dactilog.
- Turner, Victor 1969 *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, Nova Iorque, Aldine.
- Turner, Victor 1973 "The Center Out There: Pilgrim's Goal", *History of Religions*, 12, 191-130.
- Turner, Victor 1985 *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca, Cornell U. P.
- Turner, Victor; Edith Turner 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Nova Iorque, Columbia U. P.
- Van Gennep, Arnold 1960 *The Rites of Passage*, Londres, Faber & Faber.
- Weber, Max 1983 *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Lisboa, Presença.