

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Joanna Darc de Mello Croce

Corpo e Peregrinação: Diálogos entre Técnica e Emoção

Um Estudo na Zona da Mata Mineira

Juiz de Fora
Setembro de 2015

JOANNA DARC DE MELLO CROCE

**CORPO E PEREGRINAÇÃO: DIÁLOGOS ENTRE TÉCNICA E
EMOÇÃO**

UM ESTUDO NA ZONA DA MATA MINEIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração: Cultura, Poder e Instituições, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Professor Doutor
Euler David de Siqueira

Juiz de Fora
Setembro de 2015

JOANNA DARC DE MELLO CROCE

**CORPO E PEREGRINAÇÃO: DIÁLOGOS ENTRE TÉCNICA E
EMOÇÃO**

UM ESTUDO NA ZONA DA MATA MINEIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração: Cultura, Poder e Instituições, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Aprovada em 04 de setembro de 2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Euler David de Siqueira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Denise da Costa Oliveira Siqueira
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Juiz de Fora, pela minha formação acadêmica.

À CAPES, pela bolsa de pesquisa concedida durante o período de realização desta dissertação.

Ao professor Euler David de Siqueira, pela orientação impecável.

Aos professores Marcelo Camurça e Sandro Campos, pelas sugestões no exame de qualificação.

Às amigas de mestrado Lucília Dias e Ana Cláudia Albuquerque, pela parceria nas disciplinas e nas empreitadas acadêmicas.

À Cláudia Cristina, pela imensa ajuda e por todas as informações necessárias para a realização desta pesquisa.

Aos “peregrinos da Piedade”, por se colocarem sempre à disposição.

Ao meu pai, por ser o meu maior incentivador.

À minha mãe, por todo o apoio e compreensão.

Ao meu companheiro Daniel, por toda força e apoio durante todo o processo de pesquisa.

À toda Espiritualidade, por me manter no Caminho e me auxiliar nesta jornada em busca ao Sagrado.

Aos meus pais,
Aos meus avós
E ao meu amor Daniel
Dedico.

“Não me importo se as coisas não vão muito bem enquanto caminho, pois estou indo para o lar celestial. O que pode acontecer é eu chegar lá bem cansado e ferido, mas a intensa alegria da acolhida me fará esquecer para sempre das dificuldades e sofrimentos da jornada.”

(Joanna de Ângelis, pelo médium Divaldo Franco)

RESUMO

A peregrinação tem sido apontada por diversos autores como uma jornada do indivíduo moderno em busca do contato com o sagrado ou ainda de um sujeito que parte imbuído de um sentimento de encontro com o sagrado. No entanto, ao longo da peregrinação podemos observar também isso que desde Mauss (1925) chamamos da dimensão das técnicas corporais e cujo aprendizado, transmissão e aperfeiçoamento ocorre antes, durante e depois do caminho. Ação tradicional eficaz, como define Mauss (1925) e que depende de um aprendizado, as técnicas corporais ganham na obra de Bourdieu (1994) a propriedade de serem incorporadas sob a forma de disposições duráveis. A peregrinação vista desse ângulo pode ser pensada como um espaço de troca, de aprendizado e de transmissão do *habitus* corporal, chamada por Bourdieu de razão prática, que nada deve ao intelecto ou à razão discursiva. Transmitidas ou introjetadas sem que passem necessariamente pela dimensão da linguagem, mas sim da prática, o *habitus* corporal envolvido na peregrinação constitui meu objeto de investigação. Metodologicamente essa é uma pesquisa de natureza qualitativa que se orienta pelos pressupostos da antropologia relacional. Através do uso do trabalho de campo, da observação participante e de entrevistas abertas, próprias da pesquisa qualitativa, busco compreender o processo de transmissão e aprendizagem de técnicas corporais (MAUSS, 1925) ou da incorporação do *habitus* (BOURDIEU, 1994) em uma rota de peregrinação denominada "Caminhos da Piedade". A rota que busco investigar perfaz um total de 21 quilômetros, que ligam a cidade de Cataguases-MG à cidade de Piacatuba-MG. Minha questão é saber de que forma a experiência religiosa da romaria é vivenciada por um grupo de pessoas cuja preparação física e emocional implica no aprendizado de técnicas corporais capazes de ajudá-los nessa jornada e como se comporta o corpo e as emoções do peregrino dentro de seu campo de atuação, a peregrinação/romaria. Assim, o objetivo principal desta pesquisa é observar como é feita a construção do corpo e das emoções do peregrino em determinados contextos rituais, sob a hipótese de que, após passar por essa transformação social e pelo momento de *communitas*, tem o corpo modificado e as emoções acentuadas para chegar à Piacatuba, à Nossa Senhora da Piedade. Analisar o corpo, perceber como o corpo do peregrino é construído, e como ele se comporta atrelado às suas emoções, sentidas ou expressadas, no campo constitui meu objetivo de pesquisa.

Palavras-chave: Peregrinação. Corpo. Emoção. Communitas. Caminhos da Piedade.

ABSTRACT

Pilgrimage has been showed by several authors as a journey of a modern person in search connection to a sacred or yet, a human with a feeling of a sacred connection. However, during this pilgrimage we can see that since Mauss (1925) we call body technics dimension in which learning, transmission and perfecting happen before, during and after travel. Efficient traditional action, as Mauss (1925) defines, and it depends of learning, the body technics take in the Bourdieu (1994) works the properties of been incorporated. In this point of view, the pilgrimage can be thinking as an interchange space of learning and body habits, called by Bourdieu of practical reason, that nothing owe to the intellect or a debate reason. Transmitted or introduced without pass by language dimension, but practical, the body habits involved in pilgrimage is my investigation object. Methodologically this is a research of qualitative way that gets anthropology relationship. Through the field work, observation and open interviews, qualified research, I look for understand the transmission and learnig process of body technics (Mauss, 1925) or habits incorporation (Bourdieu, 1994) in a pilgrimage path named "Caminhos da Piedade". The path that I am looking for is 21 kilometers long, in between Cataguases, MG and Piacatuba, MG cities. My question is to know how the religion experience pilgrimage lived deeply for a group of people that the physical and emotional get to the body technics learning to help them in this journey and how the body and emotion support in the field performance, the pilgrimage. In this way, the main object of this research is to see how is built the pilgrimage body and emotions in some ritual context, in the way that, after this social transformation and by communitas moment, has the body modified and high emotions to get from Piacatuba into Nossa Senhora da Piedade. Analyze the body, see how the pilgrimage body is build and how its holds together with its emotions, felt and expressed, in the field is my research object.

Keywords: Pilgrimage. Body. Emotion. Communitas. Caminhos da Piedade.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 PRIMEIRO CAPÍTULO - Peregrinação e romaria: o campo religioso.....	23
2.1 Peregrinação e romaria.....	23
2.2 Cenário religioso católico no contexto local.....	37
2.2.1 A cidade de Cataguases.....	37
2.2.2 O Movimento de Cursilho.....	40
2.2.3 Piacatuba e o mito da “Cruz Queimada”.....	42
2.3 Os primeiros passos – preparativos para a Grande Caminhada.....	43
3 SEGUNDO CAPÍTULO - Peregrinação e Ritual.....	62
3.1 “Fé em Deus e Pé na Tábua”: Pés na estrada!.....	62
3.2 Ritual, Liminaridade e <i>Communitas</i>	79
3.3 Transformação do peregrino após o momento de liminaridade.....	96
4 TERCEIRO CAPÍTULO - Peregrinação, corpo e emoção.....	100
4.1 Antropologia do Corpo e das Emoções: Um olhar sobre o corpo e as emoções do peregrino.....	100
4.2 Discursos sobre a Caminhada.....	114
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	121
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	127
7 ANEXOS.....	132

1 INTRODUÇÃO

A peregrinação tem sido apontada por diversos autores como uma jornada do indivíduo moderno em busca do contato com o sagrado ou ainda de um sujeito que parte imbuído de um sentimento de encontro com o sagrado. No entanto, ao longo da peregrinação podemos observar também isso que desde Mauss (1925) chamamos da dimensão das técnicas corporais e cujo aprendizado, transmissão e aperfeiçoamento ocorre antes, durante e depois do caminho.

Ação tradicional eficaz, como define Mauss (1925) e que depende de um aprendizado, as técnicas corporais ganham na obra de Bourdieu (1994) a propriedade de serem incorporadas. A peregrinação vista desse ângulo pode ser pensada como um espaço de troca, de aprendizado e de transmissão do habitus corporal, chamada aqui por Bourdieu de razão prática, que nada deve ao intelecto ou à razão discursiva. Transmitidas ou introjetadas sem que passem necessariamente pela dimensão da linguagem, mas sim da prática, o habitus corporal envolvido na peregrinação constitui meu objeto de investigação.

Metodologicamente essa é uma pesquisa de natureza qualitativa que se orienta pelos pressupostos da antropologia relacional. Através do uso do trabalho de campo, da observação participante e de entrevistas abertas, próprias da pesquisa qualitativa, busco compreender o processo de transmissão e aprendizagem de técnicas corporais (MAUSS, 1925) ou da incorporação de habitus (BOURDIEU, 2002; 1994) em uma rota de peregrinação denominada “Caminhos da Piedade”, que ocorre na cidade de Cataguases, no interior da Zona da Mata mineira.

A cidade de Cataguases, localizada no estado Minas Gerais, possui uma forte comunidade católica, com movimentos como MCC (Movimentos de Cursilhos), Movimento da Pastoral, Terço dos Homens, etc. Devido a este fato, a comunidade católica, e adeptos, da cidade comprou e aprovou a ideia de um padre que, recém-chegado de Leopoldina, lançou sua empreitada: realizar uma caminhada, com o intuito de peregrinação e/ou romaria, de Cataguases à Piacatuba, pequeno distrito de Leopoldina. Piacatuba, que tem como sua padroeira a Nossa Senhora da Piedade, também possui um forte clima de religiosidade muito por conta de uma história que remonta às suas origens, a célebre Cruz Queimada que, ao ser

colocada no meio do fogo por trabalhadores escravos a mando de um fazendeiro, permaneceu intacta. A cruz, considerada o maior símbolo de Piacatuba, atrai muitos turistas com o intuito religioso.

O padre José¹, padre vindo de Leopoldina, passara a comandar o Santuário Santa Rita de Cássia, a Igreja Matriz de Cataguases, juntamente com padre Joaquim², responsável pela Paróquia São José Operário, teve sua ideia acolhida pelos organizadores de eventos Rafael³ e Bruno⁴ que, obviamente devido à suas profissões (de organizadores de eventos), colocaram a ideia em prática sem maiores complicações. E assim nasceu o “Caminhos da Piedade”, que teve sua primeira edição em setembro de 2013, e sua segunda – a qual constitui meu campo de pesquisa – em setembro de 2014.

Esta rota, “Caminhos da Piedade”, que me propus a investigar, perfaz um total de 21 quilômetros, que ligam a cidade de Cataguases-MG à cidade de Piacatuba-MG. A primeira peregrinação realizada no caminho ocorreu no dia 1º de setembro de 2013, às 4 horas da madrugada e contou com a participação de cerca de mil fiéis, sendo 600 oficialmente registrados pelos organizadores da peregrinação, que pretendem repeti-la anualmente, segundo me informaram os padres e os organizadores do evento. A peregrinação foi idealizada pelo padre José - inspirado pelas rotas de peregrinação à Jerusalém – com o intuito de homenagear a padroeira da cidade de Piacatuba, a Nossa Senhora da Piedade. Esse mesmo padre já havia realizado anteriormente uma peregrinação na cidade de Leopoldina-MG, denominada “Caminhos da Misericórdia”.

A problemática desta pesquisa refere-se ao fato de grande parte dos peregrinos, tendo consciência dos 21 quilômetros da rota, buscam melhorar seu condicionamento físico a fim de conseguir percorrer todo o caminho. Minha questão é saber: De que forma a experiência religiosa da romaria é vivenciada por um grupo de pessoas cuja preparação física e emocional implica no aprendizado de técnicas corporais capazes de ajudá-los nessa jornada? Como se comporta o corpo e as emoções do peregrino dentro de seu campo de atuação, a peregrinação/romaria?

Assim, o objetivo principal desta pesquisa é observar como é feita a construção do corpo e das emoções do peregrino em determinados contextos

¹ Nome fictício

² Nome fictício

³ Nome fictício

⁴ Nome fictício

rituais, sob a hipótese de que, após passar por essa transformação social – a fé – tem o corpo modificado e as emoções acentuadas para chegar à Piacatuba, à Nossa Senhora da Piedade. Analisar o corpo, perceber como o corpo do peregrino é construído, e como ele se comporta atrelado às suas emoções, sentidas ou expressadas, no campo constitui meu objetivo de pesquisa.

Por objetivos específicos, a fim de atingir o objetivo principal da pesquisa, pretendo (1) fazer breve introdução do leitor ao contexto local onde se desenvolve minha pesquisa, as cidades de Cataguases e Piacatuba - ambas localizadas no estado de Minas Gerais - e suas peculiaridades religiosas voltadas para o catolicismo; (2) abordar a questão religiosa sob algumas perspectivas teóricas clássicas; (3) analisar como a peregrinação vem sendo abordada por alguns autores; (4) recorrer às teorias antropológicas sobre o corpo e as emoções (Antropologia do Corpo e das Emoções); (5) recorrer ao estudo do Ritual, de extrema importância para a compreensão do momento de *communitas* vivenciado pelos peregrinos em suas jornadas; (6) realizar pesquisa empírica a fim de coletar dados (através de entrevistas e relatos) imprescindíveis para a análise do tema proposto. Realizar também a observação participante; (7) sistematizar e analisar os dados coletados para responder à questão levantada.

Para embasar metodologicamente a pesquisa, autores como Malinowski (1922), Roberto Da Matta (1978), Gilberto Velho (1978), Viveiros de Castro (2002) e Cardoso de Oliveira (1995) foram imprescindíveis para se trabalhar com a técnica da “observação participante” e o “trabalho de campo”. Outros como Erving Goffman (1983), Ruth Cardoso (1986) e Howard S. Becker (1994) foram importantes para pensar a “descrição etnográfica”.

O método de inserção do pesquisador em campo denominado “observação participante” é um instrumento fundamental para quem procura entender os mecanismos de determinada sociedade. Tal método, inaugurado por Malinowski (1922) ao estudar os papua-melanésios em “Os Argonautas do Pacífico Ocidental”, foi crucial para desenvolver o chamado “trabalho de campo”, ou “pesquisa empírica”. Segundo Becker,

O observador participante coleta dados através de sua participação na vida cotidiana do grupo ou organização que estuda. Ele observa as pessoas que está estudando para ver as situações com que se deparam normalmente e como se comportam diante delas. Entabula conversação com alguns ou com todos os participantes desta situação e descobre as interpretações que eles têm sobre os acontecimentos que observou (BECKER, 1994, p.47).

Em “O Ofício do Etnólogo, ou como ter um ‘Anthropological Blues’”, Roberto Da Matta (1978), antropólogo brasileiro, divide o trabalho do etnólogo em três partes: a fase teórico-intelectual (1), o período prático (2), e uma fase pessoal ou existencial (3). A primeira etapa é aquela em que o pesquisador detém um excesso de conhecimento teórico, conhecimento este que é fornecido por outros que não ele, isto é, não há até então um conhecimento vivenciado, concreto. Na segunda fase, o foco passa das teorias mais gerais para a especificidade do cotidiano vivenciado no campo, o foco está na própria experiência do pesquisador. Na última etapa, a fase pessoal, há uma fusão entre a formação acadêmica e as experiências vivenciadas, é o momento de reflexão em que o pesquisador se dá conta de que está entre sua própria cultura e a cultura do outro.

Enquanto o plano teórico-intelectual é medido pela competência acadêmica e o plano prático pela perturbação de uma realidade que vai se tornando cada vez mais imediata, o plano existencial da pesquisa em Etnologia fala mais das lições que devo extrair do meu próprio caso. É por causa disso que eu a considero como essencialmente globalizadora e integradora: ela deve sintetizar a biografia com a teoria, e a prática do mundo com a do ofício (DA MATTA, 1978, p.25).

O autor disserta sobre a preocupação dos antropólogos em definir um método científico para a disciplina, temendo que a experiência fenomenológica os leve para um lado mais humano ao invés de seguirem o rigor científico:

Se é possível e permitido uma interpretação, não há dúvida de que todo o anedotário referente às pesquisas de campo é um modo muito pouco imaginativo de depositar num lado obscuro do ofício os seus pontos talvez mais importantes e mais significativos. É uma maneira e – quem sabe? – um modo muito envergonhado de não assumir o lado humano e fenomenológico da disciplina, com um temor infantil de revelar o quanto vai de subjetivo nas pesquisas de campo, temor esse que é tanto maior quanto mais voltado está o etnólogo para a idealização do rigor nas disciplinas sociais (DA MATTA, 1978, p.29).

Da Matta também expõe dois exercícios importantes existentes no ofício de etnólogo: o de transformar o exótico em familiar, e o familiar em exótico. Ele faz uma analogia desses dois movimentos com as viagens do herói clássico e do xamã: transformar o exótico em familiar é como um herói que parte de sua terra para desbravar outros mundos, e depois volta para sua sociedade relatando seus triunfos; é uma viagem horizontalizada. E, ao realizar o inverso, transformar o familiar em exótico, seria como ter uma viagem xamanística, volta-se pra dentro de seu próprio mundo, analisando a fundo sua própria cultura; é um tipo vertical de viagem.

Gilberto Velho, ao dialogar com Da Matta em “Observando o Familiar”, lança ainda a questão de que nem tudo que é familiar é conhecido. “O que sempre *vemos e encontramos* pode ser familiar mas não é necessariamente *conhecido* e o que não *vemos e encontramos* pode ser exótico mas, até certo ponto, *conhecido*. No entanto estamos sempre pressupondo familiaridades e exotismos como fontes de conhecimento ou desconhecimento, respectivamente” (VELHO, 1978, p.39. Grifos do autor).

Da Matta mostra ainda como o antropólogo é dependente de seus nativos, de estabelecer relações, pois a observação participante nada mais é que relação social. Nos termos de Lévi-Strauss, a antropologia é a “ciência dos observados”.

Tudo é fundado na alteridade em Antropologia: pois só existe antropólogo quando há um nativo transformado em informante. E só há dados quando há um processo de empatia correndo de lado a lado. É isso que permite ao informante contar mais um mito, elaborar com novos dados uma relação social e discutir os motivos de um líder político de sua aldeia (DA MATTA, 1978, p.34).

Mesmo tendo essa relação social seus observados, o pesquisador se isola no momento de sua descoberta, pois ele não pode compartilhá-la com o nativo, uma vez que para ele tal descoberta é trivial: esse é o paradoxo etnográfico o qual definiu Da Matta. “O paradoxo da situação etnográfica: para descobrir é preciso relacionar-se e, no momento mesmo da descoberta, o etnólogo é remetido para o seu mundo e, deste modo, isola-se novamente” (DA MATTA, 1978, p.32).

A participação do pesquisador em campo é vista por Ruth Cardoso (1986) como tão importante quanto à sua observação:

A prática de pesquisa que procura este tipo de contato precisa valorizar a observação tanto quanto a participação. Se a última é condição necessária para um contato onde afeto e razão se completam, a primeira fornece a medida das coisas. Observar é contar, descrever e situar os fatos únicos e os cotidianos, construindo cadeias de significação. Este modo de observar supõe, como vimos, um investimento do observador na análise de seu próprio modo de olhar. Para conseguir esta façanha, sem se perder entrando pela psicanálise amadorística, é preciso ancorar as relações pessoais em seus contextos e estudar as condições sociais de produção dos discursos. Do entrevistador e do entrevistado (p.103).

Essa dissertação é composta por três capítulos principais. No primeiro capítulo me debruço sobre o fenômeno da peregrinação e da romaria, além de fazer breve histórico da cidade brasileira de Cataguases-MG, e o mito da “Cruz Queimada”. Ao final deste primeiro capítulo, dou início à minha etnografia sobre os Caminhos da Piedade através do uso do trabalho de campo e da observação

participante. Para embasar teoricamente a compreensão do fenômeno da peregrinação, e também da romaria e do turismo-religioso como categorias, recorro a autores como Sandra Carneiro (2003), que em seu estudo sobre Santiago de Compostela discute os significados e sentidos da peregrinação produzidos por diferentes atores sociais. Ela toma Santiago como um modelo de peregrinação. O principal objetivo de sua tese sobre Santiago de Compostela constitui um importante aspecto da peregrinação, que são os sentidos e significados do caminho para os peregrinos brasileiros. Carneiro discute a ideia do turista como aquele que possui certo status social, pois no contexto da vida moderna viajar é tão importante como ter um carro ou outro bem material. Assim, o turista, enquanto viajante, procura a autenticidade em outras culturas que não a dele.

Pierre Sanchis (2006) elabora um histórico sobre as origens e diferenças da romaria e peregrinação. Em seu trabalho “Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso”, o autor propõe fazer a distinção entre romaria e peregrinação. Para ele, *romaria* seria uma “manifestação religiosa complexa e atavicamente popular, orientada para uma “sacralização” da existência humana na sua própria dimensão profana”; e a *peregrinação* seria uma “transfiguração ‘sacramental’ desta existência, sublimada através dos ritos eclesiais oficiais” (SANCHIS, 2006, p.85). Como nos mostra Sanchis, há um mediador no contexto das romarias, e este mediador é o “Santo”. É pelo santo reverenciado que as pessoas se deslocam, por relíquias sagradas, por restos mortais, por terem vivido determinado tempo no local... É essa vivência e presença em algum período do tempo que irá determinar o local “santo” ou “sagrado”.

Marcelo Camurça (2014), no capítulo “Devoções católicas na Pós-Modernidade”, de seu livro “Espiritismo e Nova Era”, define, através do diálogo com Steil (2003), Fernandes (1982) e Sanchis (1997), as peregrinações e romarias como:

Peregrinações são jornadas longas de um lugar de origem a um centro sagrado, como forma de ascese e mística para um retorno renovado para um lugar de onde se partiu (Steil, 2003b). Romarias são deslocamentos de cunho mais comunitário, com aspectos devocionais de penitências e promessas; ora com ênfase na autonomia do culto ao santos de cunho popular e tradicional; ora complementando-se com o institucional e clerical que controla e dá suporte a tais eventos (Fernandes, 1982; Sanchis, 1997b) (CAMURÇA, 2014, p.214).

Em “Religião, Patrimônio Histórico e Turismo na Semana Santa em Tiradentes (MG)” (2003), Camurça e Giovanni Jr. abordam os temas “patrimônio histórico”, “produção de sentido”, “religião” e “turismo” no contexto da Semana Santa

na cidade mineira de Tiradentes e analisam como as concepções de *religião* católica tradicional, de *patrimônio* histórico e cultural e de *turismo* atribuem diferentes sentidos a mesmos fenômenos e objetos. Os autores procuram observar como se dá as interações entre estas três dimensões e seus desdobramentos, suas reinterpretações, negociações e competições. Os autores utilizam a categoria levi-straussiana de *estruturas de significados* como instrumento de articulação para trabalhar com os atores sociais que compõem o cenário no período da Semana Santa na cidade, a saber: “moradores da cidade católicos tradicionais, técnicos e turistas, em torno de suas instituições sociais: Igreja Católica, irmandades, IPHAN, grande imprensa e agências de turismo” (CAMURÇA e GIOVANNI JR., 2003, p.226).

Steil (2003) aborda a noção de *communitas* de Turner e a trabalha com os modelos de *communitas* e *societas* no contexto do turismo religioso e peregrinação. Ele relaciona o turismo com o modelo de *societas*, em que as hierarquias são enfatizadas e a distinção destacada. A peregrinação vincula-se com o modelo de *communitas*, momento no qual estas hierarquias são suspensas e os sentimentos de comunhão e fraternidade imperam. Em seu trabalho “Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa” (2003), Steil pretende analisar os discursos e significados da categoria “turismo” entre os romeiros, o clero e os moradores de Bom Jesus da Lapa, onde fez seu campo de pesquisa. No entanto, não há pretensão do autor em separar turistas de romeiros, uma vez que articulam duas estruturas de significados que se confundem quanto ao seu comportamento e motivações.

No segundo capítulo, dou continuidade à minha pesquisa empírica e lanço mão do estudo acerca do Ritual na segunda parte do capítulo. Recorro a autores de extrema importância no estudo acerca do Ritual, importante para a compreensão do fenômeno da peregrinação através de aspectos como *communitas*, que é um momento de suspensão das relações cotidianas, no qual é possível observar os laços que unem as pessoas de forma mais intensa; ritos de passagem; ritos de inversão e ritos de elevação. Para tanto, me utilizei de autores como Van Gennep (1873-1957), que é considerado um dos primeiros autores a deixar de lado a ênfase no estudo da religião, e se dedicar à análise do ritual, este como um objeto de estudo relevante para a antropologia social. Para Da Matta (2011), Van Gennep foi (senão o primeiro) um dos primeiros a ver o rito em si mesmo. Em seu mais famoso livro, “Os Ritos de Passagem” (2011), ele descreve tais ritos de passagem como aqueles que se referem aos momentos de transição, de mudança, tanto de

indivíduos como de grupos sociais. Para ele, todos esses ritos partilham de uma determinada ordem, na qual ele separou em três fases: (1) separação; (2) liminaridade; e (3) reintegração. A fase liminar era, segundo Peirano (2003), a que causava mais fascínio em Van Gennep: “quando indivíduos ou grupos entram em um estado social de *suspensão*, separados da vida cotidiana, porém ainda não incorporados a um novo estado. Nesse momento, indivíduos são ‘perigosos’, tanto pra si próprios quanto para o grupo a que pertencem” (2003, pp.22-23, grifo meu). Este fase liminar é de extrema importância, pois ela visa reduzir as tensões e os efeitos que causam a mudança.

Na esteira de Van Gennep, Victor Turner (1920-1983) toma o ritual como seu objeto de estudo, e vai além, criando uma espécie de miniteoria da religião: ele associa as características liminares à vida religiosa. Ao contrário de Lévi-Strauss, que tratava o rito como um subproduto do mito, Victor Turner defende que o estudo do ritual era fundamental para a explicação das ambiguidades da estrutura social. A estrutura social, tal como entendida pela escola britânica de antropologia⁵, ganha em Victor Turner novos contornos: ele produz um desvio metodológico dentro da antropologia britânica, pois postula que para se chegar ao entendimento da estrutura social, deve-se provocar um desvio, pois é preciso buscar um lugar onde os elementos não óbvios das relações sociais são possíveis de ser detectados. Isso porque é justamente quando a sociedade passa por momentos extraordinários, de maior intensidade, que as estruturas sociais se revelam, e elas se revelam como manifestações de “anti-estrutura”, isto é, momentos de “*communitas*” (DAWSEY, 2005). Assim, a *communitas* é um momento de suspensão das relações cotidianas, no qual é possível observar os laços que unem as pessoas de forma mais intensa. “Despojadas dos sinais diacríticos que as diferenciam e as contrapõem no tecido social, e sob os efeitos de choque que acompanham o curto-circuito desses sinais numa situação de liminaridade, pessoas podem ver-se frente a frente. Sem mediações” (DAWSEY, 2005, p.166). A ausência de um modelo estrutural faz com que os indivíduos reconheçam o laço humano que as liga, sem o qual a sociedade não existiria: “A liminaridade implica que o alto não poderia ser alto se o baixo não existisse, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar em baixo” (TURNER, 1974, p.119).

⁵ “Conjuntos de relações sociais empiricamente observáveis” (DAWSEY, 2005, p.165).

Edmund Leach (1979), em “Ritualization in Man”, capítulo de “Reader in Comparative Religion”, mostra que todo ritual tem que ter uma estrutura. O ritual pode ser decomposto em partes. Há uma complexidade para se interpretar as mensagens para se conceituar esse processo ritual. Todo ritual tem uma repetição. Assim, o ritual é uma forma de comunicação através da repetição. Para Leach, o ritual é comunicação. O ritual é o processo comunicativo em si. Gestos e palavras são repetidos de forma a assegurar que a mensagem do emissor chegue ao receptor. O homem primitivo produz coisas abstratas, e a linguagem ritual é uma linguagem econômica e condensada.

Roberto Da Matta (1977) foi muito influenciado por Van Gennep, Victor Turner e Edmund Leach em seus estudos sobre o ritual. No ensaio “Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos”, ele analisa ritos que permitem pensar a ordem social, e faz uma comparação de ritos que se contrastam: ritos de ordem (centralizados) e ritos de quebra de ordem (descentralizados). Ele toma, então, para sua análise, o Carnaval e o Dia da Pátria (Dia da Independência do Brasil). Tais eventos são simétricos e inversos da sociedade brasileira, enquanto um representa a *communitas*, o outro representa a estrutura. Da Matta mostra que o Carnaval e o Dia da Pátria são eventos que escapam da rotina, do dia-a-dia da vida do brasileiro, mas também não são eventos imprevistos, como os acidentes, tragédias e milagres.

Assim, o ritual ora acentua, ora inibe os aspectos da sociedade que estão implícitos. O ritual não é diferente da sociedade, é a própria sociedade num momento de destaque. O ritual é da mesma matéria-prima que a sociedade. O rito e o mito colocam em “close-up” as coisas do mundo social; a noção de “close-up” refere-se ao poder que a sociedade tem de marcar alguns momentos que ela quer mostrar. Os rituais têm capacidade de separação, reforço e inversão: eles destacam um papel social enquanto inibem outros. Os rituais são as relações sociais, são mensagens sobre elas mesmas.

Finalizo meu segundo capítulo com algumas breves considerações sobre alguns relatos coletados, verificando a suposta transformação do peregrino após o momento liminar. Início meu terceiro capítulo com a contribuição da antropologia do corpo e das emoções, na tentativa de compreender quais os sentidos que o peregrino emprega no ato do deslocamento, quais os sentimentos oriundos emergem desse deslocamento e quais suas expectativas em relação a este e,

finalmente, o que faz e de que modo faz com que consiga concluir sua jornada. Para tanto, as referências teóricas utilizadas nesta pesquisa abrangem uma discussão acerca da religião, do corpo, e das emoções, e como estes temas estão sendo abordados no meio acadêmico.

Dessa forma, lanço mão de autores como o clássico Émile Durkheim, que, através de sua sociologia da religião em “Les Formes élémentaires de La Vie religieuse” (1912), nos traz a noção dos três elementos que caracterizam uma religião, quaisquer que seja ela: (1) a distinção entre sagrado e profano, (2) a coerência entre crenças e ritos e (3) a presença de uma igreja (no sentido de comunidade). Durkheim, considerado um coletivista metodológico, demonstra que as categorias não provêm nem das sensações, nem de uma capacidade inata, mas sim das vivências sociais. Conclui, então, que a religião é um fenômeno que provém essencialmente da sociedade, criada a partir da síntese de representações particulares em momentos de grande efervescência. A religião, assim, nada mais é que a sociedade transfigurada, um tipo ideal concebida no mundo real.

Sobrinho de Durkheim, Marcel Mauss (1925) inaugura o corpo como objeto de estudo das ciências sociais e retoma a noção de *habitus* (de Aristóteles⁶) em seu ensaio sobre as técnicas do corpo. O *habitus* é uma ideia bastante trabalhada nas obras de Pierre Bourdieu como algo “adquirido” através das técnicas da razão prática coletiva e individual. Em outro trabalho, Mauss (1921) também aborda a questão das emoções e da expressão obrigatória dos sentimentos. Mauss lança a ideia do “homem total”, o qual abrange não só suas características biológicas, mas também suas dimensões sociológicas e psicológicas. Mauss chama técnica um “ato tradicional eficaz”, pois necessita ser transmitida tradicionalmente e precisa ser eficaz para ser transmitida. (MAUSS, 1925, p.407).

O sociólogo francês Pierre Bourdieu (2002; 1994) opera com a noção de *habitus* como técnicas incorporadas. Em sua obra “Le sens pratique” (2002), discutiu o modo com que incorporamos um conjunto de disposições duráveis chamadas de *habitus*. Conforme mostra o autor, a razão prática implica em uma dimensão para além da querela entre o objetivismo e o subjetivismo. O *habitus*, noção aristotélica apresentada por Mauss em “As Técnicas do Corpo”, vai, na obra de Bourdieu, para além de um conjunto de práticas. Ele o toma como um sistema de disposições

⁶ Aristóteles usava a noção de Hélix

duráveis, como um princípio moldado de forma inconsciente e coletiva para a produção de uma estrutura de práticas e representações. Assim o *habitus* é tanto um princípio gerador de práticas sociais, mas também um princípio unificador destas (2002).

Outro importante antropólogo francês, David Le Breton (2009) elabora uma importante e vasta reflexão sobre a natureza social do corpo, assim como das emoções. Para ele, ao se trabalhar com esta concepção de corpo, deve-se, num primeiro momento, quebrar a persistente dicotomia razão/emoção para compreender que há uma lógica mental aplicada no meio social para a manifestação de determinadas emoções. Em outras palavras, as emoções nada tem de irracionais, espontâneas e profundas. Elas são construídas culturalmente e se manifestam em determinados contextos e em determinadas formas: As emoções são ritualmente organizadas, sociologicamente construídas. (LE BRETON, 2009). Dessa forma, a emoção é projetada no tempo, pode se antecipar ao acontecimento e se misturar ao imaginário e às fantasias. Nesse sentido, chamaria esse momento pré-romaria de um momento onde as expectativas são fortes, as quais podem influenciar diretamente no tipo de emoção vivida durante o acontecimento em si. Para Le Breton, o peregrino é um homem que caminha. Ainda segundo suas palavras, o peregrino trata-se de um sujeito que se afasta: “Semanas ou meses de sua casa e que faz penitência pela renúncia e provas que se impõem para ascender à potência de um lugar santo e se regenerar. A peregrinação é então uma devoção permanente a Deus, uma longa prece efetuada pelo corpo” (LE BRETON, 2000, p.152).

Thomas Csordas (2008) propõe um paradigma da corporeidade através de seu estudo sobre cultura e sujeito em “A Corporeidade como um Paradigma para a Antropologia”, e defende que esta ideia possa ser elaborada como um estudo da cultura e do sujeito. Ele tenta abandonar a perspectiva objetiva de abordagem da mente e do corpo para dar lugar a uma abordagem fenomenológica, que não distingue a mente e o corpo no nível da percepção: deve-se reconhecer o corpo como sujeito e não como objeto. O autor nos mostra que o corpo não deve ser estudado como um objeto em relação à cultura, mas sim como sujeito da cultura, pois sem corpo não há cultura. Csordas afirma em vários momentos que “o corpo está no mundo desde o princípio” (p.144).

Quando o corpo começa a ser abordado por uma perspectiva sociológica, Bruno Latour (2004) questiona quais tipos de abordagens são feitas, e, em seu

artigo, “Como falar do corpo?”, ele mostra como a ciência trabalha com essa dimensão corporal. O autor opta por não teorizar sobre o corpo propriamente dito, mas sim sobre “conversas do corpo” (“body talks”), isto é, como o corpo é envolvido naquilo que faz e na sua relação com o mundo. Ele irá definir o corpo não como uma “morada provisória de algo superior – uma alma imortal, o universal, o pensamento – mas aquilo que deixa uma trajetória dinâmica através da qual aprendemos a registrar e ser sensíveis àquilo de que é feito o mundo” (LATOUR, 2004, p.39).

Tim Ingold (2000), por sua vez, compreende do estudo do corpo como uma proposta de uma “ecologia da vida”. Tim Ingold defende a ideia de que “se o nosso corpo emerge da atividade do viver, o viver afeta o modo como nosso corpo se constitui”. (INGOLD *apud* BONET, 2006, p. 08). Em “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”, Tim Ingold (2012) aborda os conceitos da antropologia ecológica, a partir da qual faz uma crítica sobre as noções de objeto e de rede, e também sobre a teoria do ator-rede, de Bruno Latour, Law e Callon. Para Aristóteles, a união de forma e de matéria é essencial para se criar algo. Para Ingold, porém, tal concepção faz parte de um modelo hilemórfico, em que a forma é imposta por um agente com um determinado fim sobre uma matéria, que é passiva. O que Ingold almeja é não só restaurar o equilíbrio entre os termos do modelo hilemórfico, como também derrubar o próprio modelo hilemórfico, o substituindo por uma ontologia cuja ênfase esteja nos processos de formação ao invés de no produto final. Segundo ele: “forma é morte; dar forma é vida. Em poucas palavras, meu objetivo é restaurar a vida num mundo que tem sido efetivamente morto” (INGOLD, 2012, p.26).

Bonet (2006) apresenta uma discussão de natureza e cultura a partir de uma abordagem entre corpo e emoção. Em seu ensaio, “O corpo e as emoções entre a natureza e a cultura”, Octavio Bonet apresenta esta linha de raciocínio como aquela que dá ênfase à experiência ao invés da representação, ou seja, aborda o corpo sob uma perspectiva fenomenológica. Isto porque existem “dimensões do não-verbal que não são ‘representáveis’. O efeito emotivo derivaria dessa falha e é a emoção em jogo que modifica a situação de interação” (BONET, 2006, p.05). O que o autor quer dizer é que existem emoções que não se podem traduzir, que simplesmente o são, e estão no mundo, não se podendo representá-las e apenas podendo senti-las.

Siqueira (2007) trabalha com a questão do corpo e o poder sobre ele no contexto carioca, e em que medida eles estão de fato autorizados ou não, num jogo de poder e política, além de trabalhar com os discursos que mostram como as emoções são de fato construídas socialmente, na ocasião em que o Cristo Redentor foi eleito uma das sete maravilhas do mundo moderno. Dessa forma, Siqueira toma as emoções em seu sentido “total”, nos termos de Mauss, como práticas tradicionais e eficazes, uma vez que comandam ações e práticas de modo simbólico e comunicador. O autor nos mostra que lágrimas e risos em si mesmos não significam nada, uma vez que “não são manifestações individuais, espontâneas irracionais e imprevisíveis” (SIQUEIRA, 2009, p.103): é somente nos contextos sociais que os sujeitos se comunicam uns com os outros através de suas emoções.

Após breve exposição de alguns autores que serão abordados ao longo do trabalho, a minha pesquisa se justifica, portanto, pelo fato da peregrinação constituir um importante objeto de investigação da antropologia, com o diferencial de que a pesquisa empírica a ser realizada é inédita academicamente, visto que a rota “Caminhos da Piedade” é um fenômeno social que surgiu relativamente há pouco tempo, mais precisamente no final do ano de 2013.

Outra possível contribuição acadêmica desse trabalho é a abordagem do corpo e das emoções no contexto da peregrinação, estudo este com pouca literatura específica no meio acadêmico. A ideia é unir dois temas antropológicos: o estudo do rito peregrino e o estudo do corpo e das emoções.

2 Primeiro capítulo – Peregrinação e Romaria: o campo religioso

2.1 Peregrinação e Romaria: origens, conceitos e questões

Quando se fala em peregrinação, uma das primeiras coisas a se pensar é qual o sentido desta. Além dessa questão, outras surgem ao longo da abordagem do tema, tais como suas origens, qual a diferença com a romaria, e o como ela é tratada no meio acadêmico como objeto de estudo da antropologia. Para melhor compreender estas questões, alguns autores serão utilizados para fundamentar teoricamente esse trabalho.

Das origens da peregrinação, Sandra Carneiro (2003) nos mostra que muitos são os motivos que faziam com as pessoas se deslocassem para um lugar santo: algumas pessoas o faziam como um modo de expiar suas culpas, outras como cumprimento de uma promessa, e outras como uma forma de agradecimento devido a alguma enfermidade ou graça alcançada. Outras ainda se lançavam como peregrinos “substitutos”, isto é, cumpriam uma peregrinação no lugar de outro, sendo este vivo ou morto, não somente por dinheiro mas também como forma de salvar a alma do morto. Segundo ela, “esta prática cresceu de forma vertiginosa na Idade Média e, segundo Herbers (1993), chegaram até a formar um ramo sindical. Existem documentos históricos que fazem referências a “peregrinos de aluguel”, que herdaram a tarefa, de geração a geração” (CARNEIRO, 2003, p.11).

Na Idade Média, outros motivos ainda faziam com que os sujeitos peregrinassem, até mesmo motivos não religiosos, como o intuito puro da viagem, pois o profano e o sagrado facilmente se confundiam neste contexto (CARNEIRO, 2003, p.12).

Em uma importante contribuição ao estudo da peregrinação, o pesquisador Marcelo Camurça (2014) dialoga com Sandra Carneiro e assinala:

“Fazer o Caminho” distancia-se de modelo católico das peregrinações e romarias, pois não implica em cumprimento de promessa, alcance de graça ou de milagre, mas fundamentalmente em “realizar o percurso”. O “caminho é o fim em si mesmo” (2003:276), o que resulta em autotransformação pessoal e empenho em viver e difundir na sociedade os valores

despertados durante o Caminho, dentro de um circuito de redes e comunidades (CAMURÇA, 2014, p.217).

Marcelo Camurça (2014), no capítulo “Devoções católicas na Pós-Modernidade”, de seu livro “Espiritismo e Nova Era”, define, através do diálogo com Steil (2003), Fernandes (1982) e Sanchis (1997), as peregrinações e romarias como:

Peregrinações são jornadas longas de um lugar de origem a um centro sagrado, como forma de ascese e mística para um retorno renovado para um lugar de onde se partiu (Steil, 2003b). Romarias são deslocamentos de cunho mais comunitário, com aspectos devocionais de penitências e promessas; ora com ênfase na autonomia do culto ao santos de cunho popular e tradicional; ora complementando-se com o institucional e clerical que controla e dá suporte a tais eventos (Fernandes, 1982; Sanchis, 1997b) (CAMURÇA, 2014, p.214).

Segundo Camurça, enquanto a peregrinação implica em um deslocamento cuja ênfase recai na transformação do peregrino que retorna ao ponto de partida transformado pela experiência de caráter místico e ascético, a romaria articula o pertencimento a formas comunitárias marcadamente populares, onde sentidos da experiência são construídos e partilhados por seus membros, com o controle por parte da Igreja e do clero.

Pierre Sanchis (2006), em seu trabalho “Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso”, propõe fazer a distinção entre romaria e peregrinação. Para ele, *romaria* seria uma “manifestação religiosa complexa e atavicamente popular, orientada para uma “sacralização” da existência humana na sua própria dimensão profana”; e a *peregrinação* seria uma “transfiguração ‘sacramental’ desta existência, sublimada através dos ritos eclesiais oficiais” (SANCHIS, 2006, p.85).

A “romaria” – a qual pode ser pensada como um fato social total nos termos de Marcel Mauss, por abranger diversas dimensões da vida social – em torno dos anos 20, era pouco controlada pela instituição religiosa, isto é, pela Igreja, e tal fato fez com que alguns aspectos da vida profana se tornassem elementos constituintes da romaria (dança, comida, bebida, festas, e até mesmo sexo e violência). Émile Durkheim (1996) já assinalava a efervescência das festas religiosas em seu clássico “As Formas Elementares da Vida Religiosa”:

É por isso que a ideia mesmo de uma cerimônia religiosa de certa importância desperta naturalmente a ideia de festa. Inversamente, toda festa, mesmo que puramente leiga por sua origem, tem certos traços da cerimônia religiosa, pois sempre tem por efeito aproximar os indivíduos, pôr em movimento as massas e suscitar, assim, um estado de efervescência, às vezes, até de delírio, que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado fora de si, distraído de suas ocupações e preocupações ordinárias. Por isso, observam-se em ambos os casos as

mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, busca de estimulantes que elevem o nível vital, etc. Foi assinalado com frequência que as festas populares levam aos excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito, também há cerimônias religiosas que determinam como que uma necessidade de violar as regras, ordinariamente as mais respeitadas. Não, é claro, que não haja motivos para diferenciar essas duas formas de atividade pública. O simples regozijo, o corrobóri, profano não visa nada de sério, ao passo que, em seu conjunto, uma cerimônia ritual sempre tem um objetivo grave. Mas é preciso observar que talvez não haja regozijo no qual a vida séria não tenha algum eco. No fundo, a diferença está, antes, na proporção desigual segundo a qual esses dois elementos se combinam. (DURKHEIM, 1996, p.418).

O clero via as romarias como um paganismo religioso, repleta de atitudes penitenciais exageradas, um fenômeno religioso não institucionalizado, que não era totalmente controlado pela autoridade eclesiástica. A “peregrinação” surge, então, como uma tentativa de estabelecer uma ortodoxia, altamente regulada pela Igreja, nos fenômenos que envolviam deslocamento com intenção religiosa: “É então que o nome (peregrinação) aparece, como significativo de uma estratégia, que tenderá a culminar com o caso de Fátima, o caso antonomástico das “peregrinações”, quase uma ‘anti-romaria’” (SANCHIS, 2006, p.87). Além disso, nas romarias é possível observar um encontro de dois tipos de vieses religiosos: o do povo e do clero. “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’.” (SANCHIS, 2006, p.87-88).

Como nos mostra Sanchis, há um mediador no contexto das romarias, e este mediador é o “Santo”. É pelo santo reverenciado que as pessoas se deslocam, por relíquias sagradas, por restos mortais, por terem vivido determinado tempo no local... É essa vivência e presença em algum período do tempo que irá determinar o local “santo” ou “sagrado”. Além da presença corpórea que constitui os santuários, outro fator que os determina seriam as “aparições”, que fazem de tal lugar um lugar sagrado, como no caso das aparições da Virgem Maria, em Fátima e em Lourdes, por exemplo. O imaginário coletivo criam as “aparições”, e este imaginário torna-se tradição local e faz com que pessoas se desloquem para lá, constituindo uma peregrinação. Segundo Amirou⁷ (2000):

⁷ Nos dizeres de Rachid Amirou (2000), sociólogo francês falecido em 2011, a construção de uma localidade turística deve menos aos planejadores da atividade do que ao imaginário. Segundo suas próprias palavras: “É primeiro um imaginário que transforma um lugar neutro em destinação turística, um bom número de responsáveis de lugares descobrem esse fato antropológico” (2000, p.01). Amirou lança mão da noção de *aisthesis* utilizada por Maffesoli no conjunto de sua obra. Como explica o autor: “Esse último termo nos convém para nos mostrar que os propósitos estéticos dos turistas vem frequentemente ilustrar emoções partilhadas segundo as modalidades e os contextos

A noção de imaginário nos ajuda a descrever simplesmente as relações entre um sujeito e outros domínios onde se exercem a atividade do espírito: arte, pensamento, mito, religião e turismo. E. Cassirer estima que além da leitura racional do mundo, existem formas simbólicas que ajudam a assegurar um laço entre nós e o mundo, entre a interioridade e o social. Essas formas simbólicas ajudam a fazer assim uma transição, uma realiança entre o indivíduo e o externo, entre os sujeitos, e entre as diversas temporalidades. É esse “trajeto antropológico”, tal qual falou G. Durand, que nos interessa; eu mostrei aliás em que o turismo poderia prefigurar um espaço de transição (AMIROU, 2000, p.04. Tradução livre)

De acordo com Marcelo Camurça (2014), que dialoga com Steil (2003), as aparições marianas consolidaram-se a partir do século XIV, que, ao aparecer para os mais humildes (pescadores, iletrados, crianças, pobres), a Virgem vem anunciar seu papel de “advogada do povo” diante de um Deus vingativo e irado que prenuncia o “Juízo Final”: “Embora as aparições se dêem em função de uma conjuntura (guerras, crises, situações locais), estes eventos sócio-históricos se incorporam e se expressam em uma tradição milenar bíblico-apocalíptica” (CAMURÇA, 2014, p.211).

Através das aparições e o sentido delas para os sujeitos, o que interessa a Sanchis, de fato, não é definir o que é a romaria, mas sim procurar seu sentido, o que ele chama também de “estrutura romeira”:

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” (SANCHIS, 2006, p.91).

A estrutura romeira, como ele nos mostra, não é somente constituída pela instância religiosa na administração do sagrado, mas também pela instância política. O que está em “jogo” é um santuário fixo, e isto quer dizer “espaço”, “território”. O território é, sem dúvida, uma fonte de disputas políticas, e a criação de um santuário implica numa maior visibilidade à determinada região frente a outras, e é aí que entra também a problemática que envolve o turismo religioso e a promoção desses espaços.

Neste contexto, temos ainda uma outra instância na estrutura romeira, que é a econômica. Uma vez que o turismo religioso é identificado, é quase impossível desvencilhar-se da questão econômica: o autor afirma que “boa parte das peregrinações perderam sua dimensão romeira e se transformaram em feiras de

variados, que a gente poderia descrever exaustivamente aqui. Esses enunciados que compõem a *aisthesis* turística, participam assim a elaboração de um laço social” (2000, p.05).

trocas friamente econômicas. Meramente seculares, pelo menos em nível consciente. Seria o caso de detectar assim mesmo nelas um ‘sagrado de substituição?’ (SANCHIS, 2006, p.95).

Nesse sentido, Sanchis busca distinguir romaria de peregrinação, e ainda do turismo religioso, embora tais categorias se confundam, elas se diferenciam e se sobrepõem em alguns momentos dependendo dos interesses (populares, clérigos, religiosos, turísticos, políticos e econômicos) envolvidos em determinadas circunstâncias.

Na mesma esteira de Sanchis, Carlos Steil (2003) diferencia “turismo” de “peregrinação” através das ideias de *communitas* (Victor Turner e Edith Turner) e *societas* (Norbert Elias). Ele relaciona o turismo com o modelo de *societas*, em que as hierarquias são enfatizadas e a distinção destacada. A peregrinação vincula-se com o modelo de *communitas*, momento no qual estas hierarquias são suspensas e os sentimentos de comunhão e fraternidade imperam.

Em seu trabalho “Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa” (2003), Steil pretende analisar os discursos e significados da categoria “turismo” entre os romeiros, o clero e os moradores de Bom Jesus da Lapa, onde fez seu campo de pesquisa. No entanto, não há pretensão do autor em separar turistas de romeiros, uma vez que articulam duas estruturas de significados que se confundem quanto ao seu comportamento e motivações. Isto quer dizer que a mesma pessoa apresenta uma mistura de comportamentos ou ethos (Geertz)⁸, se tornando assim extremamente difícil classificá-la como “turista” ou como “romeira”. O autor então confronta estes dois tipos de estruturas, os tomando como “tipos ideais” nos termos de Weber, e os analisa sob os modelos de *communitas* e *societas*:

De um lado temos o modelo convivial de uma comunidade emocional e religiosa, que Victor Turner e Edith Turner chamaram de *communitas* (1978); de outro, temos o modelo da *sociedade de corte*, marcado por uma convivência “fria e calculada”, que poderia ser expresso pela idéia de *societas*, da forma como a entende Norbert Elias (1995). Nesse sentido, tomamos a romaria como um discurso metassocial que comporta duas formas de sociabilidade que operam a partir de lógicas opostas: da *communitas*, para a qual a verdadeira sociedade seria expressa pelo ideal fraterno da comunhão; e da *societas*, onde a regra básica de funcionamento da sociedade estaria na distinção (STEIL, 2003, p.251; grifos do autor).

Por *communitas*, podemos entender como um tipo ideal de sociabilidade no qual há uma relação de horizontalidade entre os indivíduos, que abandonam

⁸ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

temporariamente suas hierarquias para compartilhar sentimentos como os de comunhão, igualdade e solidariedade. Nesse momento, são enfatizados “o caráter festivo, lúdico e transgressivo da peregrinação, que incorpora o divertimento, o sexo, o comércio, a dança, a diversidade religiosa como dimensões do culto.” (STEIL, 2003, p.252).

Dessa forma, o status que o indivíduo possui na modernidade de nada importa no contexto da peregrinação (ou romaria), pois nesse momento todos se põem como iguais, compartilhando alimentos, passando por situações de privação de qualquer tipo de conforto. Um entrevistado do autor chega até mesmo a falar que “o romeiro tem que ser pobre”, enfatizando o caráter comunitário e abstraído de qualquer tipo de status social.

Nesse sentido, podemos traçar um paralelo com a categoria dos romeiros que se diferenciam dos peregrinos no trabalho de Sanchis, pois na romaria são enfatizados elementos constituintes da *communitas*, enquanto a hierarquia imposta pelo clero nas peregrinações poderia, assim, ser aludida ao modelo de *societas*.

Em contraponto com os romeiros tradicionais, tem-se os romeiros-turistas, que se diferenciam pelo fato de se hospedarem em hotéis, usufruir de alguns tipos de conforto os quais os romeiros tradicionais abrem mão. Os romeiros-turistas vão ao campo turístico de Bom Jesus da Lapa, como mostra Steil, motivados não só pelo caráter religioso, mas também para observarem a “fé pura”, expressa pelos romeiros tradicionais. Assim, eles se colocam num ponto de observadores do fato, não como participantes ativos nele. Essa distanciação com os romeiros faz com que os turistas se aproximem do modelo da *societas*, pois eles enxergam uma hierarquia por detrás disso, se vendo num patamar “civilizado”, conseqüente do processo de racionalização do mundo moderno. Juntamente com os turistas romeiros, há também os moradores da cidade da Lapa, que afirmam sua fé de modo distinto dos romeiros tradicionais.

Os moradores procuram anular a narrativa tradicional sobre a romaria não apenas manifestando seu dissenso em relação aos sentidos construídos a partir da dimensão mítica do evento, mas, sobretudo, inserindo a romaria numa outra estrutura significativa que já possui um reconhecimento coletivo. Para isso, deslocam as categorias próprias do turismo para dentro do campo religioso, autorizando assim a negação da *communitas* como o sentido ideal da romaria. Ao apresentar a passagem da *communitas* para *societas* como um processo natural, os moradores da Lapa estão, na verdade, autorizando-se a transformar a romaria num grande evento turístico (STEIL, 2003, p.257).

Outra visão importante a se considerar é a do clero, que vê o turismo como se sobrepondo à romaria, e tenta reformular o culto integrando os romeiros numa sociabilidade turística. Steil trabalha com a hipótese de que, ao se conformar a romaria ao turismo, o clero atualiza um modelo comportamental de afirmação do indivíduo, que se contrapõe com a sociabilidade num modelo comportamental coletivo. Segundo Steil,

a atitude do clero não apenas revela o conflito entre dois núcleos de significados que demarcam uma divisão central em relação aos sentidos da romaria, mas também aponta para uma situação paradoxal ou de “duplo constrangimento” (Bateson, 1972) que oscila entre a idealização e a reprovação dos romeiros e turistas. Ou seja, ao lado do ideal de uma religião esclarecida, racionalizada e teológica existe o ideal de uma “fé pura”, não contaminada pela modernidade, pela secularização e pelo racionalismo. Enquanto a peregrinação remete ao primeiro ideal, o turismo aponta para o segundo. Mais do que os moradores e, possivelmente, que os próprios romeiros-turistas, o clero se encontra dividido entre o ideal da *communitas* e o da *societas*. Movido pelo primeiro, é tomado por uma atitude de profunda admiração pelos romeiros. Já, movido pelo segundo, reprova a ignorância religiosa e o caráter supersticioso de suas práticas no santuário (2003, p.258).

O autor conclui que não se pode tomar a romaria como um evento turístico simplesmente como uma consequência natural do processo de racionalização, mas sim pelo fato das peregrinações, por sua estrutura, acomodarem diversos sentidos e práticas. Sobre a atuação do clero, Camurça (2014) diz que:

Nos séculos XIX e XX como adaptação do catolicismo tradicional ao processo de secularização e racionalismo provenientes da modernidade (opondo milagre x ciência, campo x cidade), a hierarquia da Igreja vai preocupar-se com os critérios de veracidade dos milagres, o que garante seu controle sobre a interpretação e o culto, instituindo centros de peregrinação como Lourdes, Fátima e La Salette (CAMURÇA, 2014, p.212).

Steil propõe que, ao invés de tomar o fato de romeiros e turistas coexistirem (uma espécie de união de opostos) como uma degradação, deve-se olhar o fenômeno como uma outra tradição, esta se constituindo pela lógica interna das práticas de peregrinação.

Sandra Carneiro de Sá também aborda a distinção entre peregrinos e turistas em sua tese de doutorado, na qual faz seu campo em Santiago de Compostela. Ela afirma que “turismo e peregrinação devem ser entendidos não apenas como experiências históricas de formas distintas de deslocamento espacial, mas também como categorias de análise e de compreensão da realidade que condensam significados que estão sendo atualizados e reavaliados permanentemente na prática social.” (CARNEIRO, 2003, pp.69). O principal objetivo de sua tese sobre Santiago

de Compostela constitui um importante aspecto da peregrinação, que são os sentidos e significados do caminho para os peregrinos brasileiros.

Carneiro discute a ideia do turista como aquele que possui certo status social, pois no contexto da vida moderna viajar é tão importante como ter um carro ou outro bem material. Assim, o turista, enquanto viajante, procura a autenticidade em outras culturas que não a dele. Nos termos de Urry (1996), o turista seria uma espécie de “peregrino contemporâneo”.

Se, por um lado, tanto o turismo como as peregrinações podem ser entendidas como exercendo um papel importante na construção social de tradições inventadas e de uma cultura de “preservação”, por outro, a viagem, como experiência para o turista, e a peregrinação, como experiência para o peregrino, podem resultar em instâncias de construção social da pessoa, de afirmação da individualidade e de socialização. Tanto uma como a outra experiência de viagem permitem experimentar, num dado período de tempo, uma condensação temporal dos momentos da vida inteira do ser social: expectativa de futuro, vivência do presente e balanço do passado (CARNEIRO, 2003, p.72).

A respeito da relação repleta de mal entendidos entre turismo e autenticidade, Rachid Amirou (2000) assinala que encontra-se em jogo o estabelecimento de um imaginário que contrasta dois universos antagônicos: a tradição e a modernidade. Conforme ele afirma:

A constituição de um “Nós” aparece como uma condição à “autenticidade”. Esta autenticidade gerada por esta fusão parcial das consciências em um “Nós”. (A gente reencontra em parte os argumentos de Gurvitch sobre as sociabilidades espontâneas). Dito de outro modo, é a adesão ao “Nós” que permite ao indivíduo escapar à massa, à diferenciação social, à inautenticidade da vida moderna (AMIROU, 2000, p.30. Tradução livre).

O que Amirou mostra com essa passagem é que os ocidentais que vivem neste mundo, dito “moderno”, buscam nestas relações, nestes momentos, escapar desta sociedade moderna em que se encontram, sociedade esta que funda o individualismo, a diferenciação social, a atomização social, para assim poderem se integrar em um “Nós”, em um coletivo. E aí está a riqueza do momento peregrino, a intenção e o sentido em se fundir e se integrar a esse “Nós”, a essa ideia de um “todo”.

Carneiro nos mostra que o avanço tecnológico foi um fator crucial para a revitalização da peregrinação, pois com a democratização dos meios de transporte há uma maior facilidade de acesso aos locais visitados pelos peregrinos sem que haja muito sacrifício envolvido no deslocamento. Contudo, em certos casos, há uma exigência física para se alcançar o objetivo, como o Caminho de Compostela. Mas, ainda assim, alguns peregrinos não abrem mão de se locomover pelo Caminho por

alguns meios mais confortáveis, começando o caminho de certo ponto até outro, embora o que seja valorizado seja a caminhada a pé. Carneiro então se pergunta qual a diferença básica entre turismo e peregrinação, e a resposta está no nível de envolvimento da prática de cada experiência, no tipo de olhar que se tem sobre cada uma dessas experiências. Segundo a autora: “Enquanto as peregrinações tendem a ser entendidas como processo que implica na imersão em um espaço sagrado, cuja centralidade está na própria experiência, o turismo caracteriza-se sobretudo pela externalidade do olhar, fundamental para que um evento possa ser considerado como turístico” (CARNEIRO, 2003, p.73).

Ainda como Carneiro nos mostra, há uma preocupação por parte dos religiosos espanhóis com a deturpação do real sentido da peregrinação. Tentam, assim, distinguir os “verdadeiros peregrinos” dos “falsos peregrinos”, embora saibam que essa distinção é uma tarefa difícil de ser realizada. Somado a isso se tem o fato de que a Catedral de Compostela e os eventos em torno desta fazem parte da agenda cultural da Espanha, e a popularidade que o Caminho ganhou no âmbito mundial, fazendo com que seja muito difícil identificar quem são os peregrinos e quem são os turistas. Segundo Carneiro, “o fato é que a peregrinação hoje se produz e reproduz dentro da lógica do mercado, carreando lucros e insumos para aqueles que investem em sua produção” (2003, p.79).

O clero, embora julgue que a transformação da fé como produto turístico deturpe o verdadeiro sentido religioso, também depende dessa imagem midiática para manter o fenômeno, tirando cada vez mais os sujeitos de sua rotina para inseri-los nesse contexto sacro. O que os desagrada, de fato, é não ter o total monopólio institucional da mediação com o sagrado. A esse respeito, comenta Camurça (2014):

Por outro lado, a articulação de “motivações religiosas, comércio, turismo e entretenimento vem [também] ganhando espaço na Igreja Católica”, segundo Souza (2005: 117-118). Particularmente o Santuário de Aparecida-SP, segundo este autor, vem aportando investimentos para atração de fiéis nessa nova modalidade, como o “Shopping dos Romeiros”, um complexo comercial com dezenas de lojas para os visitantes (2005:117). Também promoveram a instalação de um Parque Temático na entorno do Santuário e do Centro Comercial ao lado da Basílica com praça de alimentação, palco e telão, onde são exibidos vídeos, e com o estacionamento da Basílica, explorando comercialmente a exemplo dos shoppings centers brasileiros. Excursões ao local são organizadas pela RCC, que incluem hospedagem em hotéis e passeios a pontos turísticos da região (2005:118). No entender de Silveira, que também estudou o Santuário de Aparecida, para além da Igreja Católica trata-se de um complexo de atores sociais que circulam e competem em torno da “peregrinação, turismo e lazer”. E menos que

redução desse complexo a questões mercadológicas, há toda uma “eficácia simbólica” articulando esta teia de relações (CAMURÇA, 2014, pp.215-116).

Uma arena complexa onde disputas em torno do significado são tecidas sem que haja perda, ou ainda falsas ou verdadeiras experiências em torno do sagrado, eis o que nos assinala Camurça em seu pensamento.

Assim como Steil, Carneiro distingue duas categorias de significados e estruturas que englobam o campo da peregrinação e o campo do turismo. A autora afirma que as fronteiras entre estes dois campos são fluidas, se confundem e se imbricam em vários momentos, possibilitando várias combinações. “É neste contexto que vemos surgir no campo da religião uma estrutura turística de significados e valores, que muitas vezes engloba a tradição da peregrinação, produzindo aquilo que vem sendo denominado de turismo religioso” (CARNEIRO, 2003, p.83).

Carneiro corrobora a tese de Steil no que diz respeito à autenticidade do fenômeno da peregrinação separado do fenômeno turístico, e afirma que deve-se entender a união desses campos como uma outra dimensão do fenômeno, constituída por uma fusão de significados:

Mas, como proposto por Steil (1999), ao invés de focalizarmos o turismo como um elemento exterior ao campo religioso, deturpando por exemplo o sentido “original” da peregrinação, devemos entender a sua emergência como uma expressão moderna da peregrinação, que estaria exigindo, ela mesma, a inclusão de elementos profanos, provenientes do mundo do turismo, onde valores referidos a um sistema religioso tradicional se tornam particularmente vulneráveis pela ação da lógica econômica que preside os empreendimentos turísticos. É bom lembrar que o fato do turismo ser percebido como um novo aspecto que emerge do próprio campo religioso, não significa ausência de tensões a esta nova forma de sociabilidade (CARNEIRO, 2003, p.83-84).

Assim como na viagem turística, a peregrinação também envolve momentos de “afastamento”, de ruptura do sujeito com seu cotidiano, para ingressar num momento de liminaridade, onde ocorre o fenômeno propriamente dito, e por fim tem-se o retorno à rotina. O momento de liminaridade é constituído de inúmeras práticas que contrastam com as práticas cotidianas. Segundo Carneiro:

Os processos envolvidos são parcialmente aqueles consagrados na análise que Turner faz das peregrinações, que já tive a oportunidade de mencionar. A estrutura básica pode ser caracterizada a partir de três etapas: separação (afastamento social e espacial do lugar de residência e dos laços sociais convencionais); liminaridade, onde o indivíduo encontra-se em uma “antiestrutura”, fora do lugar e do tempo, em que os laços convencionais são suspensos, e é vivenciada a situação de “communitas”; o terceiro é a reintegração, em que o indivíduo é reintegrado ao grupo social anterior, normalmente em uma nova situação (2003, p.85).

Assim como o turista tem um “olhar” para com o fenômeno, também o peregrino compartilha deste “olhar”, embora de modo um pouco distinto. O que Carneiro se indaga é que, com a internacionalização do turismo, o que tem de genuíno neste olhar, o que busca o turista que é construído por ele próprio ou construído pela mídia internacional? Ao adentrar ao contexto da peregrinação, o turista (ou o peregrino) é cercado pela comercialização de objetos que remetem à lembrança da viagem, e a posse destes objetos não é para todos: há um problema social aqui, que traz aspectos da vida cotidiana e hierarquizada ao momento liminar o qual o sujeito se encontra: “Os turistas parecem encontrar-se a si mesmos em todo esse cenário mediado pelo marketing. Afinal, se é possível pensar neste fenômeno como uma experiência religiosa, é preciso ressaltar que é uma experiência restrita àqueles que têm condições financeiras de participar do evento” (CARNEIRO, 2003, p.87). Os próprios moradores criticam essa comercialização em torno da peregrinação, e o clero compartilha desta crítica, pois não possui o total controle institucional do fenômeno. De acordo com Camurça (2014), em consonância com Steil (1998),

a diversão, o consumo e o espetáculo podem ser tomados como a experiência religiosa desses indivíduos turistas através de uma religiosidade difusa e eclética, muito de acordo com a sensibilidade new age contemporânea. É uma experiência do Sagrado que se realiza no mercado (com todas as implicações de conteúdo de classe e exclusão social que ela possa significar) (CAMURÇA, 2014, p.215).

Ainda de acordo com a análise de Camurça:

Às romarias e peregrinações tradicionais sucedem-se então o “turismo religioso” e o que chamamos de “peregrinações do *self*”, cujo caso paradigmático é o “Caminho de Santiago de Compostela”. (...) Propomos que se pense “turismo religioso” como uma expressão contemporânea de uma experiência religiosa, quando a atividade do turismo é incorporada ao domínio do religioso, no entanto mediada por elementos mercadológicos e de consumo (CAMURÇA, 2014, p. 214).

O que se chama de turismo religioso é, então, a incorporação de elementos próprios do mundo moderno, principalmente relacionados ao universo do consumo e das mercadorias e que o turismo parece expressar significativamente.

Quanto à questão turística atrelada ao contexto peregrino, Carneiro conclui que:

o turismo pode ser entendido como uma mediação para o sagrado, que se torna acessível via mercado e que deve ser qualificado como um sagrado que está ancorado na religião do *self* (Heelas, 1996), nas formas destradicionalizadas, onde as mercadorias, o lazer, o espetáculo, se tornam os instrumentos indispensáveis para produzir significados espirituais e morais (2003, p.87).

Segundo o ponto de vista enfatizado por Carneiro, o turismo passa a ser no atual contexto também uma das condições de acesso ao sagrado. Trata-se menos de um fenômeno que corrompe ou aliena a experiência com o sagrado do que fator central ao encontro com o sagrado.

Em “Religião, Patrimônio Histórico e Turismo na Semana Santa em Tiradentes (MG)” (2003), Camurça e Giovanni Jr. abordam os temas “patrimônio histórico”, “produção de sentido”, “religião” e “turismo” no contexto da Semana Santa na cidade mineira de Tiradentes e analisam como as concepções de *religião* católica tradicional, de *patrimônio* histórico e cultural e de *turismo* atribuem diferentes sentidos a mesmos fenômenos e objetos. Os autores procuram observar como se dão as interações entre estas três dimensões e seus desdobramentos, suas reinterpretações, negociações e competições.

Os autores utilizam a categoria levistraussiana de *estruturas de significados* como instrumento de articulação para trabalhar com os atores sociais que compõem o cenário no período da Semana Santa na cidade, a saber: “moradores da cidade católicos tradicionais, técnicos e turistas, em torno de suas instituições sociais: Igreja Católica, irmandades, IPHAN, grande imprensa e agências de turismo” (CAMURÇA e GIOVANNI JR., 2003, p.226). Segundo ambos:

Tomamos estruturas de significado enquanto elaborações lógicas construídas histórica e socialmente, mais ou menos cristalizadas em pessoas e instituições, mas que são manipuladas de diferentes formas diante de demandas e experiências concretas. Portanto, essas estruturas, de um lado, determinam os discursos dos agentes e atores sociais, circunscrevendo dentro de um sistema de significações os bens imóveis (igrejas, peças sacras, etc.) e os eventos realizados a partir deles (procissões, devoções, concertos musicais, visitas turísticas e explicações didáticas); de outro lado, elas estão sendo constantemente ativadas pelos agentes e atores sociais em jogo, para dar sentido a objetos e rituais, em função de seus interesses e posição dentro do sistema social. Embora esteja claro para nós que essas estruturas não são excludentes nem impermeáveis, mas se dão em um “gradiente de circulação” (Sanchis, 1983), possibilitando combinações diversas, tanto no plano dos significados quanto no das ações concretas. (CAMURÇA; GIOVANNI JR, 2003, p.226).

Ao analisar o discurso clérigo sobre as categorias que envolvem o sagrado e o profano, Camurça e Giovanni expõem o discurso da autoridade eclesial representada pela figura do padre sobre a necessidade de garantir o sentido sagrado ante o profano. Mas, como mostram os autores, “em meio a uma Igreja

hesitante, através de seus quadros locais (párocos, padres), porque comprometida com as injunções da modernidade, vem dos católicos tradicionais o impulso para a manutenção de um sagrado totalizador e intransigente quanto ao uso de objetos que, de tão longa data, já são do domínio das “coisas santas”. Surgem assim, algumas questões que os autores colocam em cena:

Por que o povo católico tradicional do lugar, que se indispõe com a iniciativa das exposições de arte e concertos musicais dentro das igrejas, nas suas procissões da Semana Santa, não se esquia de compatibilizar arte e música com religião? Nesse caso as procissões funcionam como grandes encenações, cercadas de bandas de música e coral entoando música barroca. Será porque no caso dos concertos e exposições dentro das igrejas, o centro é o evento turístico, e não o religioso? Será porque é cobrado ingresso? Pensamos que a dificuldade de aceitação, reside no caráter exterior que assumem as manifestações artísticas e culturais em relação ao caldo de cultura religioso primevo da tradição colonial onde arte, mito e sociabilidade se encontravam imbricados e faziam sentido sob a égide do sagrado (CAMURÇA; GIOVANNI JR, 2003, p.230).

Os autores mostram que os turistas vivenciam “o contato com uma tradição religiosa – tanto na realização de uma experiência mística ou na falta desta – mas quase sempre incorporando a noção de história e cultura, expressas na ideia de “identidade nacional”. Mesmo os mais fervorosos sempre consideram a dimensão histórica incrustada nas igrejas e rituais” (CAMURÇA; GIOVANNI JR, 2003, p.239).

Ainda de acordo com ambos os autores:

Aqui se pode constatar entre os turistas, num primeiro plano, um reconhecimento da singularidade desses templos enquanto de caráter estritamente religioso; todavia, num segundo plano, acrescentam-lhes um caráter universal e cosmopolita que ultrapassa essa concretude local, através de uma experiência estética e cultural. Por outro lado, assiste-se entre os turistas uma compatibilização entre a esfera local e suas expectativas universalistas, quando encaram a religiosidade tradicional do lugar como fonte de autenticidade, espaço telúrico, de “raiz” da cultura nacional. Na fala de um turista: “A tradição é algo fundamental para se evitar a decadência de uma sociedade”. Se esta categoria, “memória nacional”, já foi criticada na literatura antropológica como algo “fabricado” a posteriori para dar a impressão de unidade de uma totalidade, que na verdade é diversificada (Gonçalves, 1996; Ortiz, 1980a, p. 61), porém, o que para nós parece interessante, no caso, é que é através da ressignificação da chamada tradição popular dos nativos que a experiência do turista, indivíduo cosmopolita, ganha densidade e sentido. A ideia de “cultura popular”, projetada como expressão nacional, nos interessa aqui apenas enquanto um significante, ao qual são acrescentados, pelos turistas, significados relacionados às suas expectativas subjetivas, intelectuais e estéticas (CAMURÇA; GIOVANNI JR, 2003, pp.240-241).

Dessa forma, o turista parte para Tiradentes imbuído de uma expectativa em visualizar a fé do nativo em sua forma “mais pura”, adornada de todos os objetos rituais que compõem o cenário católico da cidade histórica. Mas ele mesmo, o

turista, distancia-se desta fé pura nativa no sentido de apreciá-la enquanto espectador/consumidor:

A fé do nativo da localidade se transforma em produto típico, que dentro de um ambiente turístico é objeto de consumo, fazendo também o visitante entrar em contato com uma concepção de sagrado singular e própria de culturas diferentes da sua. Uma das características desse discurso proveniente de instâncias ligadas à imprensa e ao turismo é a não separação das dimensões da história, religiosidade, estética e lazer, articulados em uma totalidade que garante a eficácia desse discurso. O turista tem a garantia de comprar um pacote completo, viaja de trem ao passado, se emociona com as cerimônias, se encanta com a beleza estética das igrejas e ainda pode ir a um bom restaurante degustar um bom vinho, com direito à escolha de uma culinária mineira, italiana, francesa ou chinesa. Os jornais “vendem” ao turista o projeto de consumir a cidade de Tiradentes como conjunto, com a possibilidade de estabelecer uma composição de estruturas de significado do mito, da história, da cultura, da estética e do lazer, com o privilégio de estar tendo essa experiência em uma “roça globalizada”. (...) Através do turismo, o indivíduo pode exercitar um olhar que, ao se identificar com a cultura e religião do outro, no mesmo movimento se diferencia dele, reforçando seu próprio locus identitário. Pelo seu caráter de consumo, o turismo proporciona uma experiência única, onde o sujeito pode compor vários sentidos, religiosos, históricos, culturais, resignificando-os em busca de uma satisfação pessoal (CAMURÇA; GIOVANNI JR, 2003, pp.242-245).

Assim, os autores analisam o jogo dialético de sentidos que envolvem o indivíduo no momento que está entre a saída de seu lugar de origem e o seu retorno. Intuito religioso, turismo, lazer, patrimônio, história, sociabilidade, cultura e consumo se misturam num emaranhado de sentidos e significados que, como nos mostra Camurça e Giovanni Jr, permitem proporcionar ao sujeito uma experiência única em busca de sua satisfação pessoal. Os autores concluem afirmando que

Aqui poderíamos fazer, então, de uma forma mais benevolente – conquanto não reduzida apenas a consumo e lazer e tratamento do outro como exótico – uma associação das motivações do turista com aquelas do próprio antropólogo, que na sua busca, um tanto árdua e peregrínica, por conhecer uma alteridade tão distante de si mesmo, a pretexto de querer refletir sobre este outro longínquo, termina por reunir elementos e sabedorias para pensar, a partir deles, sobre nós mesmos e sobre nossa cultura (CAMURÇA; GIOVANNI JR, 2003, p.246).

Após a abordagem dos autores citados, é possível compreender como a peregrinação vem sendo apontada e abordada dentro do contexto antropológico e também no interior dos estudos sobre turismo. Os posicionamentos de Steil, Carneiro, Camurça e Sanchis são fundamentais para trabalhar com o objeto de pesquisa proposto, o corpo e as emoções do peregrino no contexto ritual.

2.2 Cenário religioso católico no contexto local

Busco, neste tópico, fazer uma introdução ao leitor sobre o contexto em que se deu a minha pesquisa. Apresentarei a cidade de Cataguases do ponto de vista históricos, cidade a qual os romeiros saem em partida à Piacatuba, um pequeno distrito do município de Leopoldina, na Zona da Mata de Minas Gerais. Buscarei também mostrar do que se trata o Movimento de Cursilho, importante movimento dentro da Igreja Católica. Entendê-lo faz todo o sentido quando vamos estudar o “Caminhos da Piedade”, pois muito de seus peregrinos são pertencentes à este movimento, ou tem algum tipo de relação com ele.

Além disso, farei também uma breve exposição sobre o distrito de Piacatuba, local que é o objetivo dos romeiros da Caminhada. Um mito muito importante permeia este local, que é a história da “Cruz Queimada” que será abordada a seguir.

2.2.1 A cidade de Cataguases

Cataguases é um município localizado na Zona da Mata do estado de Minas Gerais, localizado a 320 quilômetros da capital mineira, Belo Horizonte. A cidade tem um importante papel na segunda geração do movimento modernista, da década de 40, e também na história do cinema brasileiro. A cidade também é conhecida pelo seu pólo industrial e pela histórica Companhia de Luz e Força Cataguases-Leopoldina, atualmente Grupo Energisa. Cataguases se destacou nas artes pela presença marcante da arquitetura modernista e pelo cinema. Segundo Luiz Doria (2014), além de Eva Nil, temos os cineastas Humberto Mauro e Pedro Comello, que foram os pioneiros do Cinema Brasileiro:

O Cine-Teatro Edgard substituiu o Cine-Teatro Recreio, que inspirou Humberto Mauro e Pedro Comello a caminharem e escreverem os seus nomes na história do cinema. O Recreio, construído em 1896, é de estilo eclético. O prédio atual – de 1946 – chama a atenção pelas suas curvas em concreto armado do salão de festas, a fachada com parede inclinada, o mosaico em ladrilhos hidráulicos, os pilares da fachada, as escadarias curvas, o mezanino e o grande vão da platéia mostrando o avanço tecnológico da época. Obra tombada pelo IPHAN em 1994 e projeto de Aldary Henriques Toledo e Carlos Azevedo Leão.

Para além do cinema, Cataguases tem grande relevância no cenário arquitetônico, e sua Igreja Matriz, o Santuário de Santa Rita de Cássia é exemplo disso. A pequena paróquia de Santa Rita do Meia Pataca passou por sucessivas reformas e ampliações. Ela foi inicialmente projetada em estilo neogótico por Agostinho Horta Barbosa em 1893, mas foi profundamente remodelada no período de 1907 a 1909. Em 1942, devido aos abalos apresentados na estrutura, um novo templo fora construído. E em 1944 foi lançada a pedra fundamental da nova Igreja Matriz de Santa Rita de Cássia: a construção da atual igreja iniciou-se em 1948 e foi concluída em 1968. O projeto do atual templo, assinado pelo arquiteto Edgar Guimarães do Vale, é contemporâneo à II Guerra Mundial. Seguindo o estilo moderno, o arquiteto deu ao templo a forma de um avião⁹ que, bombardeado, tivesse perdido uma asa. A nave assemelha-se ao bojo de um avião, envolvida por uma abóbada que se afunila da fachada em direção ao presbitério, no qual se encontra o altar-mor de mármore sob um baldaquino revestido de granito. O templo apresenta uma única torre, a qual possui 30 metros de altura, construída em formato ogival, à semelhança de um torpedo. A fachada¹⁰ é decorada com um painel em azulejos intitulado "A vida de Santa Rita", da pintora Djanira. Em 1995, a pintora Nanzita recriou os passos da Via Crucis no interior do templo, em uma obra de estilo expressionista¹¹. Em 1996, a igreja foi elevada à condição de santuário, em solenidade presidida pelo então bispo da Diocese de Leopoldina, Dom Ricardo Pedro Chaves Pinto Filho

A Igreja de Santa Rita está localizada na Praça Rui Barbosa. A praça possui rampas, desenhos no piso em ladrilhos hidráulicos e pedras portuguesas, extensos bancos curvos e sem encostos em pastilhas. Tudo isso chama a atenção da praça, que foi construída em 1957 e tem a assinatura de Luzimar Goes Teles. A Concha Acústica é de autoria de Francisco Bolonha.

De acordo com Mattos¹²,

Cataguases entrou no séc XX sendo considerada, juntamente com a cidade de Belo Horizonte e de São Paulo, um dos centros culturais de referência da vanguarda nacional. Paralelamente a realização da semana de arte

⁹ Como é possível ver nas figuras 2, 3 e 4, do anexo 1.

¹⁰ Como é possível ver na figura 1, do anexo 1.

¹¹ As imagens da "Via Crucis" podem ser observadas nas figuras 5 e 6, do anexo 1.

¹² MATTOS, Ricardo Quinteiro. **História de Cataguases**. Disponível em:

<<http://www.cidadeshistoricasdeminas.com.br/cidade/cataguases/historia/>>. Acesso em: 01/07/2015.

moderna, em 1922, o modernismo invadia Cataguases, inicialmente com a literatura e cinema. Na segunda onda do modernismo vieram a arquitetura, a escultura, a pintura e a música. No final da década de 40, foi introduzido em nosso espaço urbano, um dos primeiros projetos residenciais elaborado por Oscar Niemeyer. Pela cidade espalharam-se painéis, jardins e monumentos assinados por artistas consagrados como Cândido Portinari, Burle Marx, Jan Zach, Djanira e Bologna, dentre outros. Esse conjunto de obras está bem conservado e pode ser apreciado por quem visita a cidade. Apesar de toda a inovação do séc XXI que está sendo introduzida em nosso Município, conservamos bem o nosso patrimônio.

A decadência do ouro na região mineradora ao redor de Vila Rica levou os mineiros a procurarem novas jazidas. Atraídos pelas histórias de faiscadores, muitos aventureiros chegaram pela cabeceira do Rio Pomba e ribeirão Meia Pataca a este promissor vale da Zona da Mata. Por volta de 1809, na margem esquerda do Rio Pomba, próximo ao ribeirão do Meio Pataca, foi instalado um aquartelamento com o nome de Porto dos Diamantes, que tinha como objetivo, evitar o contrabando de ouro e pedras preciosas.

Assim, a cidade de Cataguases foi fundada como um arraial pelo coronel francês Guido Tomaz Marlière, militar que tinha a responsabilidade de civilizar os índios e criar novos povoados por no Brasil. Ele chegou no país em 1811 e foi preso, acusado de estar a serviço de Napoleão Bonaparte. Depois de ser inocentado pela acusação de espionagem a favor dos franceses, Guido pediu para ser enviado para um lugar longe da civilização com o intuito de trabalhar pela civilização dos indígenas.

Em 1813, o pedido de Guido Marlière fora atendido, e ele chega à região, que hoje é o município de Rio Pomba, com o intuito de civilizar os índios daquela localidade. Em 1826, o então Tenente-Coronel das Divisões do Rio Doce, Guido Marlière, funda o povoado de Meia Pataca. Em 1841, é elevado à categoria de curato. Mais tarde passou a distrito e foi denominado de Santa Rita de Meia Pataca, em 1851. Em 25 de novembro de 1875 a Assembleia Provincial criou o Município de Cataguases, com território desmembrado dos de Leopoldina, Muriaé (ex-São Paulo do Muriaé) e Ubá.

Hoje em dia, Cataguases leva o seu nome para o mundo por meio de sua indústria e de sua forte ligação com as artes. Na parte da indústria destacamos a Companhia Industrial Cataguases, considerada uma das mais importantes empresas de tecelagem do Brasil: a Cia. Cataguazes de Papel, pela sua importante atuação na

área de reciclagem de papéis e a Companhia Manufatora, que fabrica e exporta algodão hidrófilo da melhor qualidade para todas as partes do mundo.

2.2.2 O Movimento de Cursilho

O Movimento de Cursilhos, conhecido também como “A Obra dos Cursilhos” começou na Espanha entre as décadas de 1930-1940. A iniciativa se deu através da Juventude da Ação Católica Espanhola (JACE) da Diocese de Palma de Maiorca, que teve todo o suporte e apoio dos assistentes eclesiais e do Bispo D. Juan Hervás.

Em agosto de 1948, através da participação em peregrinações promovidas pela JACE a destacados Santuários nacionais e, especialmente da preparação e realização da grande peregrinação à Santiago de Compostela, institucionaram aos jovens peregrinos a “Obra dos Cursilhos”. Aqueles “cursillos”, que significava “pequenos cursos”, preparatórios à peregrinação, ministrados a milhares de jovens por toda a Espanha durante vários anos, teve sua continuidade e se desenvolveu com outro direcionamento. Marcado por essa origem “peregrina”, o MCC guarda, ainda hoje, algumas expressões típicas, como “Ultreya” (ir mais adiante, caminhar mais além com entusiasmo) e “Guia do Peregrino” (pequeno livro de orações), num processo de manter a cultura da origem do Movimento. No Brasil, adotaram-se os termos “assembleia mensal” ao invés de “ultreya” e “Peregrinando com Cristo” que substituiu o “Guia do Peregrino”. Segundo o site oficial¹³ do MCC no Brasil,

Um eixo doutrinário específico, constituído pelo anúncio jubiloso do Evangelho, através de um método próprio - o querigmático-vivencial - facilitaram a conversão entusiasmada de muitos jovens e sua inscrição nas fileiras da JACE. A conquista do mundo para Cristo era sua bandeira. Esse foi o objetivo específico daqueles primeiros cursilhos denominados: “Cursilho de Formação e Apostolado” o primeiro, em janeiro de 1949; “Cursilhos de Juventude” alguns outros, e “Cursilhos de Conquista”, em 1952-53.

Assim, alguns jovens sacerdotes da Diocese de Palma de Maiorca que trabalhavam com a Ação Católica e com a JACE, foram influenciados pelas

¹³ CURSILHOS, Movimento de. **Os Cursilhos nas origens**. Disponível em < <http://www.cursilho.org.br/index.php/historia.html> > . Acesso em 07/07/2015.

Encíclicas “Mystici Corporis” (1943) e “Mediator Dei” (1947), do Papa Pio XII. O método característico do Movimento surgiu do seu cunho vivencial, testemunhal, simples, honesto e transparente, ainda que o entusiasmo daí resultante pudesse tocar, de preferência, na emotividade das pessoas, o que não deixava de ser sumamente oportuno.

A “Obra dos Cursilhos” expandiu-se por quase todas as dioceses da Espanha como um projeto e uma iniciativa da JACE. Havia também muitos adversários tanto da própria Ação Católica como até da hierarquia. Diante de Roma e dos demais Bispos da Espanha, D. Juan Hervás assumiu pessoalmente a responsabilidade pela obra, dando a ela apoio efetivo, orientação pastoral e defendendo-a das acusações de que era vítima. Isso lhe valeu a transferência da Diocese de Maiorca para a de Ciudad Real. Em Maiorca, os Cursilhos, postos sob suspeita, foram praticamente suspensos pelo sucessor de D. Hervás, Mons. Enciso Viana, enquanto alguns dos iniciadores eram reduzidos ao silêncio. A suspensão provisória durou até fins de 1957. Em 1958 os Cursilhos voltaram a ser ali reorganizados.

No Brasil, sua estrutura se divide em 4 grandes grupos, organizados hierarquicamente: (1) Macro – Macro regiões; (2) GER – Grupo Executivo Regional; (3) GED – Grupo Executivo Diocesano; e (4) Grupos e Núcleos Ambientais.

No nosso contexto, Cataguases faz parte do GED de Leopoldina, que é coordenado por José Gabriel Vilela. E em Cataguases, há um setor ligado à diocese de Leopoldina, sendo coordenado pela minha informante-chave nesta pesquisa, Cláudia Cristina da Silva¹⁴.

Em suma, de acordo com site¹⁵ do MCC de Leopoldina, o Movimento de Cursilhos de Cristandade (MCC) “é um Movimento eclesial católico, cujo carisma consiste no anúncio da mensagem cristã às pessoas que participam do Cursilho, para torná-las aptas a anunciar a Boa Nova, levando-as a um encontro consigo mesmas, com Jesus Cristo e com as realidades do mundo nas quais estão imersas”.

¹⁴ Ela permitiu que eu usasse seu nome verdadeiro.

¹⁵ CURSILHOS, Movimento de. **Nos Caminhos da Evangelização**. Disponível em: <<http://gedleopoldina.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 07/07/2015.

2.2.3 Piacatuba e o mito da “Cruz Queimada”

Piacatuba é um distrito pertencente ao município de Leopoldina, em Minas Gerais. Anteriormente chamado de Curato de Nossa Senhora da Piedade, suas origens remontam às primeiras décadas do século XIX e coincidem com o início do povoamento desta parte da Zona da Mata mineira. Piacatuba está localizada entre Leopoldina e Cataguases.

Uma importante lenda permeia as origens da cidade, que é o mito da “Cruz Queimada”: Em 1844, o Capitão Domingos de Oliveira Alves doou uma porção de terras onde deveria ser instalada uma povoação que receberia o nome da padroeira a qual ele estava cumprindo uma promessa, a Nossa Senhora da Piedade. Para demarcar a área ele mandou erguer uma cruz de madeira. Porém, outro fazendeiro reivindicava a posse daquela terra. Segundo a história oral popular, a cruz do Capitão Domingos havia sido profanada a mando do outro fazendeiro. Mas a cruz teria resistido às escavações, aos machados e ao fogo. E assim vem sendo cultuada através das gerações. Segundo Alvim (2014),

A luta pela posse de terras virgens na bacia do rio Pardo, entre duas famílias, foi um dos fatores do surgimento de Piacatuba, outrora chamada Piedade de Leopoldina, na primeira metade do século XIX. Uma gleba de terras foi doada, no dia 23 de agosto de 1844, pelo Capitão Domingos de Oliveira Alves, onde deveria ser instalada uma povoação, cuja padroeira seria Nossa Senhora da Piedade. Uma tosca cruz, com cinco ou seis metros de altura, foi colocada como demarcação da área doada. Para facilitar o trabalho a cruz foi fincada em terreno bastante arenoso. Entretanto, um outro fazendeiro reivindicava a posse daquelas terras e, inconformado com a demarcação, ordenou que a cruz fosse derrubada. Ele mandou que seus escravos escavassem ao pé da cruz, mas ela não se desprendia da terra. Irritado, o homem mandou que a cortassem em pedaços, mas os machados manejados pelos escravos, habituados com esse labor, nada conseguiram. O fazendeiro desconfiou de que estava acontecendo alguma coisa inexplicável e mandou que fosse feita uma grande fogueira, em torno da cruz. Os escravos juntaram lenha e gravetos e atearam fogo para queimá-la. Satisfeito, o senhor reuniu os cativos e regressou à sua fazenda. Durante toda a noite, o fogo ardeu sem parar. Na manhã seguinte, um dos escravos notou que esquecera a foice onde fizeram a fogueira e foi buscá-la. Ao se aproximar, a cruz continuava em pé, somente chamuscada, mas imponente. Diz-se, no lugar, que todos os homens que tentaram destruir a cruz foram castigados – doenças terríveis os acometeram e alguns tiveram morte trágica. Por esse motivo, o nome Santa Cruz Queimada transformou-se em símbolo religioso e local de peregrinação. É raro o habitante da Zona da Mata mineira que não tenha ouvido falar da principal atração do distrito de Piacatuba, em Leopoldina. Muitos devotos saem de longe, levando suas dádivas, em cumprimento a promessas atendidas.

O acontecimento da Cruz Queimada de Nossa Senhora da Piedade é tão marcante na história de Piacatuba, por representar a própria origem do lugar, que, em 1910, o Coronel Joaquim Fajardo de Mello Campos, importante produtor rural e chefe político na região, resolveu reunir fundos para erguer uma Capela para abrigar a Cruz. A obra da torre¹⁶ da Cruz Queimada, de acordo com Alvim (2014), foi feita em estilo “ecclético, tendendo ao neoclássico, com três pavimentos e cerca de 12 metros de altura, e foi projetada e dirigida pelo Pároco Pe. Raymundo Nonato F. de Araújo”.

Atualmente, Piacatuba tem se tornado uma atração turística local, devido aos seus restaurantes, à sua beleza rústica, à sua bela natureza encantadora e à sua história preservada através de suas casas e ruas. Em julho acontece no lugarejo, anualmente, um festival gastronômico que reúne grandes nomes da música brasileira, como Alceu Valença, Sérgio Reis, Almir Satter, Pena Branca, Pereira da Viola, dentre outros, e que atrai cada vez mais turistas em busca de um clima aconchegante.

2.3 Os primeiros passos – preparativos para a Grande Caminhada

Nesse tópico busca apresentar o contexto mais geral de minha entrada em campo. No dia 06 de setembro de 2014, às 5h da manhã dávamos início ao que seria uma espécie de “caminhada-teste” para o tão aguardado “Caminhos da Piedade”, que viria a ocorrer no final de semana posterior. Eu, padre José, o organizador do evento Rafael, meu companheiro Daniel e Cláudia - minha informante-chave - nos encontramos ao alvorecer da matina na praça principal da cidade de Cataguases, praça Rui Barbosa, na qual se encontra o maior símbolo católico do município: sua igreja matriz, o Santuário de Santa Rita de Cássia.

Devidamente apresentados, iniciamos nossa caminhada rumo a Piacatuba, enquanto Cláudia seguia com seu fusca 1978 carregado de suprimentos para nos abastecer ao longo da estrada, tais como café recém-passado, água, frutas frescas e biscoitos.

¹⁶ Como é possível observar na figura 11 do anexo 2.

Contei um pouco sobre minha pesquisa para o padre José e Rafael, e logo iniciei uma conversa informal na qual consegui obter algumas informações acerca da caminhada através de uma entrevista aberta. Gravei tudo enquanto caminhávamos. O método de inserção do pesquisador em campo denominado “observação participante” é um instrumento fundamental para o pesquisador que procura entender os mecanismos de determinada sociedade ou grupo. Ao me inserir no campo, me lembrei de Howard S. Becker (1994), que diz que, ao utilizar a observação participante, deve-se tomar cuidado com os problemas de evidência, pois o observador pode seguir pistas falsas para constatar suas hipóteses provisórias. Para amenizar esse problema, o autor sugere seguir três testes, como forma de substituir a ausência de uma definição de leis aplicadas aos itens individuais de evidência: o primeiro teste é “a credibilidade do informante”, em que o “observador pode utilizar a declaração como evidência do acontecimento. (...) Teria o informante razões para mentir ou esconder uma parte do que considera como sendo a verdade?” (BECKER, 1994, p.52. Grifo do autor). O segundo são as “declarações dirigidas ou espontâneas”, em que se verifica “até que ponto a declaração do informante seria a mesma na ausência do observador, seja ela feita espontaneamente ou em resposta a uma pergunta” (p.53). E por último, o teste da “equação grupo-informante-observador”, em que o observador deve levar em conta que o informante pode fazer declarações distintas, uma estando ele sozinho com o pesquisador, e outra estando na presença de outros membros do grupo.

Por um lado, um informante pode, enquanto está sozinho com o observador, dizer ou fazer coisas que reflitam com exatidão sua perspectiva, mas que seriam inibidas pela presença do grupo. Por outro lado, a presença de outros pode estimular comportamentos que revelam mais exatamente a perspectiva da pessoa, mas que não seriam verificados exclusivamente na presença do observador (BECKER, 1994, p.54).

O autor afirma também que devemos levar em consideração a função do pesquisador no grupo estudado, qual papel ele exerce naquele contexto. Tal fato define como ele é visto pelos sujeitos estudados, podendo ser o observador visto como um alguém “de fora”, ou como sendo um membro totalmente integrado ao grupo, dele assim participando.

Pude notar que o padre, embora já considerado um “senhor”, era um senhor muito bem preparado fisicamente, e ele acabou nos confidenciando que vai à academia de ginástica todos os dias. Indaguei se, assim como ele, as outras

peessoas que iriam à caminhada procuravam de alguma forma preparar seus corpos para o evento. Eles me disseram que muitas pessoas preparam seu corpo fisicamente, e Rafael me disse que:

muita gente já vai fazendo umas caminhadas antes. Porque a Caminhada em si é uma celebração, então as pessoas participam e iniciam essa caminhada como uma missa normal, e aí no ato penitencial a gente propõe a caminhada como uma penitência, como um propósito.

Rafael nos contou que ano passado ele era considerado um “gordinho”, e que, graças à caminhada, ele começou a se exercitar periodicamente, inclusive participando de maratonas de corrida. Segundo ele: “ano passado, eu comecei uma atividade física pesada na caminhada, e quatro meses depois da caminhada eu já estava correndo maratona. Eu animei na caminhada, eu falei ‘não é possível, eu cheguei lá esgotado no primeiro dia!’”. O padre brinca com o produtor: “Mas está foi sua proposta, você criou um pensamento: ‘a partir daqui eu deixo para trás’, ai o que você deixou para trás foi a gordura e a sua preguiça”. Rafael se empolga com a chegada de evento, e enfatiza que

esse ano vou começar de novo na caminhada. Eu dei uma parada em janeiro e fevereiro por conta do trabalho, muito trabalho. E eu casei também, e depois que você casa, até acertar tudo demora muito, e aí fiquei sem ter tempo para muita coisa. Mas agora, de novo na Caminhada, eu vou começar.

Assim, pude perceber que a caminhada opera como um estímulo para exercitar o corpo e “manter a forma”, tanto antes dela quanto depois. Seria uma espécie de “legado” da caminhada.

Indaguei aos dois como surgiu a ideia da caminhada, e Rafael prontamente já me informa que:

José tinha uma caminhada muito grande em Leopoldina, onde ele estava morando. E o padre Joaquim, o outro padre, sempre quis fazer essa caminhada para Piacatuba. Aí um dia, a gente conversando e: “ah vamos montar essa caminhada?”, “Vamos!”. E começamos a conversar sobre a parte técnica da dificuldade que teria, mas nem sabia o caminho que daria para Piacatuba. Tem um outro amigo nosso que trabalha nessa zona rural lá e conhece muito daquela zona rural ali. Ai fui com ele umas duas vezes e fui marcando vários caminhos, teve um que deu 29 quilometros, e falamos “esse é muito grande”. Aí o outro deu menos, deu 16, “era curto”. E aí conseguimos achar esse caminho que daria 21 quilometros.

Perguntei, então, como era essa caminhada de Leopoldina, e o padre José me contou que

a “Caminhada da Misericórdia” é uma caminhada penitencial, surgiu pra isto. O Morro do Cruzeiro era um símbolo de Leopoldina, de turismo, onde

havia a prática de parapente, e na antiguidade era visto como um símbolo de defesa da vida em questão do cruzeiro, a passagem de um século. Foi criado no século não passado, mas retrasado, na passagem de 1800 para 1900. No Brasil inteiro foram colocados os cruzeiros para celebrar assim a passagem do século, porque as pessoas temiam muito isto. As pessoas que temiam a passagem de um século não precisavam ter medo, então fincou-se o Cruzeiro. Lá teve em média, em média não, um total de cerca de uns 8 ou 10 suicídios, e isso começou a preocupar a cidade. O cruzeiro sempre foi visto como um espaço religioso, foi criado justamente para isto, e com esses casos de suicídio, um grupo teve a ideia de rezar um terço lá, fazendo assim um ato religioso. Só que isto cresceu e fizemos um caminhada saindo da Igreja do Rosário e indo até o cruzeiro. Chegando lá em cima celebrávamos a missa. Juntamos, unimos três paróquias e fizemos o movimento. Começou assim. Pensávamos que ia dar um grupinho de umas 50 ou 60 pessoas, só que logo no primeiro ano foi uma multidão, e depois foi crescendo cada vez mais e hoje está enorme, com muita participação popular. Essa já vai ser a décima, e ela continuou, não faltou nenhum ano. Foi assim que nasceu essa Caminhada da Misericórdia, caminhada penitencial, e hoje vai duas ou três mil na caminhada e lá é um trajeto mais curto, de cerca de oito quilômetros, nem deve chegar a oito, porém tem muito morro.

José disse ainda que vinha muita gente de fora para a Caminhada da Misericórdia, de Muriaé, Cataguases, Juiz de Fora e outras da região. Ele me contou que, ao ter essa experiência da Caminhada da Misericórdia e junto com o desejo do padre Joaquim em fazer uma Caminhada em Cataguases, resolveram criar o “Caminhos da Piedade”. Segundo ele,

Joaquim já fez outras caminhadas em Além Paraíba, e ele tinha uma caminhada lá em Ancustura, era outra proposta. Depois viemos criar aqui, começou o ano passado e esse ano vai ser o segundo ano, se emplacar esse ano vai continuar. O povo aqui em Cataguases tem muito esse costume de fazer esses caminhos alternativos, caminhadas ecológicas.

Perguntei ao padre se ele já havia feito uma peregrinação, uma caminhada grande como as de Santiago de Compostela e outras, e ele me disse que não, que

nunca participei não, nem de Compostela, nem de Anchieta, nem nada. As caminhadas que eu participei eram de onde eu estava mesmo, e a gente que promovia né, e eu sempre gostei dessas questões de caminhada. As nossas cidades mineiras, todas elas, sempre tem morro, e o morro do Cruzeiro, que sempre atraiu grupos de peregrinos, e então é uma peregrinação. Tem toda essa mística em Minas né, aí já é de toda uma religiosidade popular. Eu lembro que tinha também uma caminhada que a gente fazia – e não foi eu que criei, foi outro padre - sempre no Domingo de Ramos. E tem em outros lugares em Minas tem a da... esqueci, aqui perto, subindo ali em Caratinga, Pico da Bandeira, e as pessoas que fazem essas escaladas e subidas de montanhas.

Rafael afirmou que “depois que a gente fez a primeira, proliferou de caminhadas depois na região, foram muitas”. Ao que o padre completou: “Caminhada Paracati, Caminhada da Glória, Caminhada para Vista Alegre... vários grupos começaram a organizar caminhadas, o que é bom né, questão da saúde”.

Ao tocar no assunto da saúde, Rafael logo disse que o propósito inicial da Caminhada era justamente esse: “A nossa intenção no início era isto né, movimentar, fazer um tipo de movimento, a questão da saúde... pois ficava tudo muito parado”. Indaguei então se não era só por conta da devoção à Nossa Senhora da Piedade, se haviam outras questões envolvidas também. E José me respondeu que

na origem era a devoção da piedade, da Nossa Senhora da Piedade, que essa data é a exaltação da santa cruz, sempre celebrava por esses dias. Piacatuba é um distrito de Leopoldina que conseguiu sobreviver. Muitas coisas históricas, como por exemplo a igreja, que é bem preservada, bem conservada, tem lá a história da Cruz Queimada que é uma devoção muito interessante, uma história muito interessante para Piacatuba. Tem também a rua das pedras. Então é uma cidade que manteve bem sua tradição, é um distrito que se tornou um ponto turístico, e nós unimos essas idéias, turismo, ecologia, saúde, e a devoção.

Percebi neste momento os vários discursos que permeavam o Caminhos da Piedade, um misto de turismo, de ecologia, de saúde, de bem-estar, de fé, de devoção, de comunidade. E o discurso que o padre acabara de me dar constituía, então, o discurso oficial do clero. Rafael complementa esse discurso oficial, que envolve as categorias de devoção e fé, ao dizer que o interessante dessa segunda Caminhada é o fato das pessoas irem agradecer a “graça alcançada” na primeira (Caminhada). O padre relata que “na missa já deve vários testemunhos, em questão de enfermidade. Na caminhada, tem muitas histórias bonitas, você conversa com as pessoas e pode até noticiar que você está presente e vai ter histórias muito interessantes”.

Levantei a questão de quando uma pessoa já não está aguentando mais andar, e se eles achavam que a fé dava um certo impulso a mais para o caminhante. José me diz que dá sim um impulso, e muito. E que eles até pedem pras pessoas não insistirem demais, com receio de que passem mal. Rafael comenta que “tem pessoas que passamos por elas e falamos assim: “você não quer parar não? Não quer ir no carro? E elas não vão nada!”. Na semana seguinte eu me veria exatamente nesta situação, entre a tentação de seguir no carro e o desejo de concluir a caminhada, ainda que no final das minhas forças. Não em nome da fé, mas talvez pelo meu desejo – enquanto pesquisadora - de vivenciar e sentir o que aqueles peregrinos passam em toda a sua jornada, quais seus anseios e desejos, quais suas fraquezas e forças.

Perguntei então se a maioria das pessoas que se propõem ir até o final conseguem de fato chegarem a pé, e Rafael me disse que “a maioria consegue, a maioria faz o impossível pra ir. Você precisa ver a entrada da cidade, o pessoal chegando, você vai ver que conseguiram. O ano passado foi um cara descalço, quando ele chegou lá, o pé dele estava em carne viva. Mas foi, chegou”. Na semana que viria, eu teria a grande oportunidade de entrevistar esse “tal cara” que foi descalço, mas naquele momento eu ainda não sabia disso.

Rafael explicou que, para aqueles que não conseguem chegar até o final a pé, “tem um micro-ônibus que vai no final da caminhada pegando essas pessoas que não conseguem. Tem ambulância, tem socorrista, tem tudo. Tem uns carros pequenos (particulares) que vão atrás também”. Mais tarde também eu descobriria que toda essa estrutura não funcionava tão bem assim para todos, embora, sem dúvida, demonstrasse uma avançada organização para uma peregrinação surgida há tão pouco tempo. Padre José fala que “como a cidade é pequena e muitas pessoas se conhecem, então dá esse suporte. A gente sempre pede no início: “fiquem atentos a quem está do seu lado, se tem alguém passando mal, se tem alguém precisando de alguma coisa...””.

Na saída da cidade, o sol praticamente já raiava no céu. Ainda faltavam 21km a percorrer. Só nesse percurso da praça até a saída da cidade já estava sentindo um pouco de fadiga e os pés querendo começar a dar bolhas. Já previa que não seria dessa vez que eu concluiria todo o percurso. “Melhor resguardar os pés para a caminhada oficial da semana que vem”, pensei.

O produtor de eventos me conta que no ano passado

teve gente que saiu (à pé) às 4h da manhã (de Cataguases) e 8h30 já estava lá dentro de Piacatuba, e o último a chegar, chegou às 3h da tarde. Esses que insistem em chegar, não desistem. Porque nós temos uma turma que vem atrás da caminhada, que é a turma que vem finalizando ela, e enquanto aquela turma não chegar a gente sabe que tem gente na estrada. A missa a gente marca para 10h da manhã. que é um horário que é entre aquela turma que chegou 8h30 e 9h e a turma que ta chegando às 10h. A gente calcula o nosso tempo, para não ter aquela coisa que o cara que chegou 8h30 vai ficar esperando um tempão para a missa.

Os sujeitos mais bem preparados e os atletas realizavam, quase que sem se dar muito conta disso, uma espécie de competição pra chegar mais rápido, e, como diria o padre, seriam os “apressadinhos”. Mas, ele deixou claro, esse não era o intuito da caminhada. A compreensão do padre acerca do sentido da caminhada não era o mesmo para todos os praticantes, o que nos remete novamente ao debate

teórico acerca da peregrinação, da romaria e do turismo como elemento que media a relação com o sagrado. Segundo o religioso:

Eu não sei se tem o caráter de competição. Às vezes acontece algo como: “ah vocês estão muito moles, eu não consigo caminhar devagar” - porque a pessoa que é atleta já tem o costume e ela quer ser rápida, e faz até sem notar. Mas eu acredito que a gente tem tanta marca de competição que possa existir, e não registramos isto não, mas tem alguns que chegam com quase duas horas de antecedência, são os “apressadinhos”, e são pessoas que não tem muita paciência. E este é um ponto, pois queremos mostrar que na caminhada a gente quer enfatizar a paciência com o outro, não fazer as coisas tão apressadas, mas como tem pessoas que são atletas mesmo e que caminham e chegam antes e mesmo as que querem chegar antes, para poder visitar Piacatuba, olhar, vê algum amigo né.

Nesse momento refleti sobre o fato de começarem a missa às 10h da manhã com o intuito dessas pessoas que chegaram antes não ficassem esperando por tanto tempo. Mas quanto aos outros que chegariam à tarde, em sua maioria, idosos? Não teriam a oportunidade de também assistirem a missa? Este é um dos pontos em que se pode questionar se haveria então uma espécie de *societas*, que distância aqueles que chegam num tempo previsto daqueles que chegam depois. Haveria então uma distinção hierárquica quanto ao preparo e condicionamento físico e se sim, ela seria importante em alguma medida?

Me lembrei também do sentido do autoflagelo e das pessoas que se submetiam a um esforço físico imenso e um desgaste corporal, como abordado por Sanchis (2006) em “Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso”, no qual o clero não via com bons olhos esse tipo de sacrifício, de performance e de exagero. Perguntei ao padre sobre esta questão, e ele me disse que:

na nossa aqui ainda não tem não. O que acontece geralmente, não só o fato do clero e dos padres, mas qualquer pessoa não ia concordar com certos radicalismos e expressões de sofrimento de penitência parecendo quase um masoquismo. Não, isto é claramente inaceitável, isto não é o querer de Deus, Deus não quer isto. Então o que a gente propõe sempre na Caminhada é sair dessa perspectiva de dor, de sofrimento, de querer dizer assim: “Deus pode me castigar pelas coisas que eu faço”, dessas visões negativas. A nossa proposta é sempre, de modo especial, propor um pouco da esperança, uma caminhada para dizer: “olha nosso caminho, a vida é um caminhar, vale a pena o caminho, e caminhar com Deus é bom demais, caminhar com as pessoas é muito bom”. Só essa perspectiva de esperança e de alegria, a caminhada é como festa também, não é carnaval, mas é festa. É mesmo pela saúde, não é nenhuma caminhada tipo atleta de alto nível não, mas uma caminhada simples do dia-a-dia que é possível fazer. Mas realmente se a gente perceber nessa caminhada de passos da piedade algum tipo de perspectiva dessas de “ah tenho que ir lá senão Deus vai castigar”, esse medo de Deus a gente corta ou pelo menos tenta ajudar as pessoas a não ter essa perspectiva, e é bom ficar atento que alguém pode querer cair nesta, cair nesse estilo de caminhada que não é interessante, e não é nossa proposta.

A fala do padre nos remete mais uma vez ao debate em torno da romaria associada a uma expressão popular e tradicional que contaria com a estrutura da Igreja e o apoio do clero, como assinalou Camurça. De fato, a caminhada contava com o apoio da Igreja e do clero. Contudo, diferente do que nos relata Steil, para o caso de Bom Jesus da Lapa, não observei nenhuma demonstração que se aproximasse da estrutura assinalada pelo autor.

Na semana seguinte eu me depararia com o caso de Nico¹⁷ e sua penitência dos pés descalços... Mas na perspectiva dele, era a forma que ele tinha de se penitenciar perante Deus e de pedir que sua graça fosse atendida. Pela sua convicção na execução da penitência no ano anterior, eu achara difícil alguém convencê-lo do contrário, até mesmo o padre. E eis aí a dissonância entre o discurso do clero e o discurso de um certo tipo de romeiro que vê no sacrifício a sua forma de se relacionar com o divino.

Voltei a indagar sobre a estrutura e todo o aparato e suporte que permeia o evento, condição assinalada por Camurça como definindo os contornos mais gerais da romaria, e Rafael me conta que

tem os batedores de moto, pois tem que ter alguém na frente da caminhada pela estrada de chão fina, trânsito, curvas que não tem visão do outro lado, uma moto mais distante. A polícia militar e a polícia rodoviária também dão um apoio muito legal, muito importante, senão não tem condições. A gente vai pegar um rodovia ali, agora que você vai ver, é complicada a rodovia, perigoso. Então vem polícia, ambulância, micro-ônibus pra carregar essas pessoas que não tem condições de continuar, carro atrás, vão muitos carro, dos próprios familiares de quem está caminhando, todos dão suporte. O pessoal de Piacatuba quando a gente chega fazem uma recepção muito legal, é inexplicável. As casas, todo mundo põe pano branco na frente das casas, é muito legal, muito bonito. Toda casa tem café, tem água, tem suco, banheiros, abrem as casas, os moradores liberam as casa para poderem usar banheiro ou fazer qualquer outra necessidade. A comunidade em si ajuda lá.

Enquanto caminhávamos, Rafael e o padre José tiveram a ideia de colocar cartazes ao longo do caminho, cartazes esses que conteriam mensagens¹⁸ religiosas e de reflexão, com o intuito de que o foco religioso não fosse perdido ao passar das horas de caminhada. Afinal, as pessoas poderiam ficar dispersas no entendimento de Rafael e do padre José. Entendo que o uso de mensagens ao

¹⁷ Nome fictício

¹⁸ Como é possível ver nos anexo 7. No total foram colocadas 26 placas contendo mensagens. As mensagens variavam de conteúdo, que ia desde frases de Buda, de Augusto Cury, de Pablo Neruda, de Cora Coralina, de Santo Agostinho a algumas passagens bíblicas, provérbios chineses, campanhas da fraternidade e sugestões de oração. Não coloquei todas as fotos das mensagens nos anexos, uma vez que poderia ficar excessivo no trabalho.

longo do caminho opera como um poderoso reforço dos sentidos que estão sendo negociados ao longo da caminhada. Eles parecem agir como um chamamento à ordem instaurada pelo sentido que a caminhada empresta a seus membros e que consiste a buscar no sagrado forças dentro de si própria para completar o percurso.

Não pude deixar de notar o enorme entusiasmo do padre e do produtor de eventos para a realização da caminhada, e enquanto percorríamos o caminho, Rafael postava fotos nossas e do trajeto em sua rede social, que rapidamente já se enchiam de “curtidas” e “comentários” amistosos em relação ao nosso trabalho daquele momento. As pessoas se sentiam representadas e se mostravam animadas a participar da caminhada que se seguiria na próxima semana.

O uso das redes sociais, notadamente o Facebook, me chamou a atenção também à forma como a tecnologia da informação, um elemento do universo moderno, também é agenciado à construção da busca pelo sagrado durante a caminhada. Em outras palavras, essas ações e comportamentos como estar conectado às redes, longe de colocarem em risco o sentido de uma caminhada religiosa ou o significado tradicional de relação com o sagrado, situam-se, como Steil, Carneiro e Camurça, em modos de se alcançar o sagrado.

De volta a meu relato, o padre José me contou que um fato interessante que ocorreu foi “que veio um carro atrás com algumas pessoas que veio catando tudo que era lixo, plástico, infelizmente quando envolve multidão você tem produção de lixo, fruta, casca de banana, pisoteando”. Rafael ainda disse que “a casca da banana e o resto de maçã não tem problema, que é orgânico, acaba sendo carregado por formiga e outras coisas, mas o plástico, copinho de água, ano passado teve barra de cereal, todo o lixo dá estrada também a gente tira”. O padre se explicou: “A gente previne para não jogar na estrada, mas sempre vai ter, acontece”. O que podemos apreender com essa situação? Ainda que seja o sentido de encontro com o sagrado o centro da caminhada outras estruturas de significado apresentam-se também como importantes, como é o caso da preocupação em não degradar o meio ambiente e de preservá-lo. Esse é um assunto contemporâneo que revela mais uma vez como o universo do sagrado é penetrado ou mesmo reclama outras estruturas de significado tipicamente modernas, como o discurso ambientalista.

Ao falar de objetos, perguntei então sobre o uso do cajado, que grande parte dos peregrinos, sem combinar previamente, levou consigo na caminhada anterior. O

cajado aparecia como um tipo de emblema ou signo impresso nos cartazes de divulgação do Caminhos da Piedade, isto pode ter sugerido aos peregrinos à levarem o cajado para o evento. A esse respeito Rafael comentou que:

na verdade, para montar a arte da caminhada, a gente se espelha nas outras caminhadas, de Santiago de Compostela por exemplo que é a maior caminhada, e lá você recebe um cajado quando você conclui ela. São as coisas do caminheiro, do peregrino. É até interessante que fizemos umas duas vezes o caminho (da Piedade), para abrir o caminho, para pode fazer, e uma das vezes eu levei, achei um cabo de vassoura na estrada e levei, é interessante que só de estar com ele na mão e bate ele no chão, ele te dar um certo apoio. Aí muita gente levou e leva algum tipo de apoio.

O uso do cajado se apóia em um caminho que é sucesso de marketing turístico: o caminho de Santiago de Compostela e insinua também a força com que imagens e imaginários desse caminho possuem junto ao público cristão. O turismo se imiscui através da propaganda também ajudando a tecer significados ambíguos porque situado nas fronteiras de mundos opostos.

Depois de caminhar e conversar era chegado o momento de pararmos. Primeira parada, comemos e tomamos nosso café e nossa água. Padre José colhia frutas no meio do caminho e nos dava em um belo gesto de solidariedade. Uma das vantagens em realizar esse tipo de pesquisa é, sem dúvida, o contato direto que ela nos proporciona com a natureza, o ar puro que inspiramos, as lindas paisagens que eu fotografava maravilhada com as cores que aquela manhã nos concedia. Mas ainda assim hesitei em continuar o trajeto a pé ou entrar no carro. Resolvi continuar a pé, pelo menos por mais um pedaço.

A contemplação da natureza ou da paisagem natural também surge como algo importante para os participantes da caminhada. Ela é parte da experiência do lazer senão mesmo a turística. A pausa abriu espaço para que outros significados pudessem emergir lado a lado do significado religioso. Estamos, para todos os efeitos, situados no interior de estruturas de significado que articulam passado e presente, tradição e modernidade, contrição e prazer, etc. Mais uma vez eu era remetida aos ensinamentos de Steil, Camurça e Carneiro.

Após esse momento de deleite, estava novamente de volta ao campo. Agora a pesquisadora assumia as rédeas deixando a turista em segundo plano. Perguntei para o padre e o produtor o que significava, para eles no sentido pessoal, realizar a Caminhada. Rafael me respondeu então que:

a nossa intenção era de movimentar a fé católica. Todos os dias várias religiões, igrejas fazem grandes movimentos, e isto chama a atenção dá

população sim. As pessoas falam “a minha igreja, religião está meio parada, não faz uma atividade para testar a fé”, e assim a fé tem que ser testada a todo momento, não tem jeito. A nossa história é essa mesmo, de dar uma movimentada na questão espiritual e de estar fazendo um propósito também difícil, para a pessoa provar que é dela e somos movidos a desafios. Quando você desafia o corpo, ele vai mesmo. A Nossa Senhora da Piedade não era tão venerada na região, era mais venerada em Piacatuba, por ser padroeira de lá, e então lançamos o desafio aqui hoje e está fazendo um movimento maior dentro da igreja, as pessoas estão visando mais um pouquinho, depois vamos ver os seus limites.

Movimentar a fé católica, eis uma categoria que reiteradamente foi mencionado ao longo de meu campo. Acredito que ela representa algo de especial para os organizadores do evento. Movimentar ganha centralidade a partir da oposição à estar parado ou a não se movimentar, que pode significar metaforicamente falando, o sentimento que se tem de algumas comunidades religiosas e mesmo de uma suposta crise pela qual passa a fé.

O discurso de Rafael me pareceu misturar questões da fé católica, do lado espiritual, e testar a fé no sentido de por à prova, sempre num sentido coletivo. Devemos reparar que é a fé católica que deve ser movimentada e não o crente: movimentando a fé o crente seria também movimentado por algum tipo de contágio mágico. Ele não falava muito de si, mas sempre no plural. Padre José, por sua vez, me disse que a Caminhada representa para ele:

uma questão pessoal que está vinculada com a questão pessoal de todas as pessoas. Particularmente, é um teste da minha capacidade física, mas também de estar junto com as pessoas e também para deixar para trás umas questões minhas. Eu sou padre, sou humano né, e quero penitenciar sobre algumas coisas. Mas eu proponho como questão pessoal minha, e como padre o fato de estar junto das pessoas da paróquia e das outras paróquias é muito importante. Eu creio que o fato de ser padre não fica muito longe das questões dos outros, se identifica muito né... deixar para trás também, as tristezas, as angústias, deixar para trás as desconfianças, as descrenças e tocar pra frente a esperança, a confiança, que você é capaz de caminhar. A Caminhada tem seu aspecto penitencial, que é muito comum dentro da igreja, pois todos nós somos chamados para fazer nossas penitências, não no sentido de sofrimento, mas no sentido de se identificar, de estar junto, e de purificação é claro. Os caminhos da piedade são caminhos de misericórdia e de penitências, é um teste: “eu sou capaz, eu consigo”.

O discurso do padre, centrado na categoria do “Eu”, assinala uma reflexão de que sua questão pessoal vincula-se com o social, mas tem um significado de preparação corporal, e um certo tipo de penitência espiritual ao deixar para trás todas as angústias, tristezas, desconfianças e descrenças.

O padre se junta ao grupo, à comunidade de crentes também como pessoa, como sujeito capaz de errar e pecar. Há, em certo sentido, um nivelamento que se

contrapõe à autoridade da qual o padre está investido. Insisti com ele sobre o aspecto comunitário do evento, perguntando se era importante todos participarem em prol de um objetivo comum, e se ele ficou sabendo se houve alguém que tentou fazer por conta próprio, que não pode ir e tentou fazer depois sozinho a caminhada. Conforme suas palavras:

Aqui tem várias pessoas que fazem esses caminhos assim. São pessoas que gostam de caminhar, mas eu não tive notícias de que outras pessoas tenham feito o mesmo trajeto da Piedade por causa de caminhada, até mesmo porque é um trajeto que não é muito conhecido, tem outros mais conhecido do que este. Nós tentamos fazer a média da distância evitando alguns morros e evitando um percurso maior. Então é uma caminhada com trecho bom, e eu não tenho notícias que alguém tenha feito individualmente. A gente sabe que os ciclistas ficam por aí desbravando as estradas, porém não tenho notícias. O sentido comunitário é uma questão que a gente insiste muito também na Caminhada, pra ninguém sair muito à frente, e ninguém ficar muito pra trás. Só que infelizmente acontece, tem os “apressadinhos” e tem os mais “molengas” né. Mas a ideia é justamente essa, a de fazer juntos, falar “vamos caminhar juntos”. Só que infelizmente quando envolve muita gente não tem jeito. Quando é um grupo pequeno igual o nosso aqui hoje é fácil, pois tá todo mundo pertinho, tem até interesse em ficar perto, e no grupo grande não, pois tem pessoas muito jovens, tem pessoas mais atletas, tem pessoas também mais idosas, e tem pessoas que não são atletas.

Para o padre, o caminhar junto adquire um significado especial. Ao mesmo tempo ele elabora uma crítica daqueles que ou caminham depressa demais ou lentamente demais. Não é a mesma coisa. Os que caminham apressadamente quebram a unidade do grupo, enquanto os que ficam para trás enfrentam problemas e dificuldades. De qualquer forma o padre coloca em evidência o quanto é complexo que todos caminhem no mesmo passo.

Perguntei se havia pessoas de Piacatuba que vinham pra Cataguases fazerem a Caminha pra lá também, e o padre me contou que:

esse ano eu sei que vem. Mas eu não to sabendo se ano passado teve não, era mais o pessoal daqui mesmo. Foi a primeira né, então a divulgação nossa o ano passado foi só nas missas, jornalzinho da paróquia e na internet... Então de Piacatuba deve ter alguns participando, eles até falaram que iam fazer um de lá para cá (risos).

Saindo do asfalto, outra parada. Iríamos pegar a estrada de terra. Concluídos meus 6Km de caminhada, decidi prosseguir o resto do caminho com Cláudia, afinal, uma bolha já havia estourado no meu pé e pressentia que aquilo não seria nada bom para a caminhada do dia 14. Eu deveria ter escolhido melhor os meu tênis. Não pude deixar de ficar um pouco frustrada por não ter concluído toda a caminhada-teste, mas sabia que isso poderia acontecer e que fazia parte do processo de reconhecimento do campo.

Padre José, Rafael e Daniel caminharam ainda um bom pedaço, enquanto eu ia de “apoio” com a Cláudia no carro. No entanto, uma chuva inesperada começou a cair. Todos entraram no carro e seguimos assim o trajeto até o final. Chegando a Piacatuba, fomos direto pra Igreja Matriz da pequena vila e nos encontramos com o padre Pedro¹⁹. Padre José e Rafael conversaram com ele, acertando os últimos preparativos para o tão esperado evento da próxima semana. Aproveitei o momento para fotografar o local, conhecer a casa dos padres, anexo à igreja, e observar a cidade. Na volta, fiquei sabendo da famosa história da “Cruz Queimada”, que se encontra dentro de uma capela situada na praça principal de Piacatuba. Praça esta, inclusive, onde resolveram realizar a missa final da caminhada, devido ao grande número de romeiros que, obviamente, não caberiam todos na igreja. Ficou decidido que só iriam subir à igreja ao final da missa, pra receber a imagem da Nossa Senhora da Piedade, contando com um número limitado de fiéis no interior do santuário.

Quando estávamos voltando, me lembrei sobre a vinda do cantor e ator Gustavo²⁰ para Cataguases (ele estava fazendo um trabalho em conjunto com os produtores de eventos Rafael e Bruno) e a participação deste no Caminhos da Piedade, pois ele era muito devoto de Nossa Senhora. Indaguei ao padre se sua presença poderia representar algum tipo de atração a ponto das pessoas irem só por conta da figura do artista, ou se não. O padre então me respondeu que:

É, a gente tem visto que tem atraído, mas não é nosso interesse em atrair pessoas públicas e notáveis e artistas não. Aconteceu devido ao contato com os organizadores da Caminhada e que também são organizadores de shows e, conversando com ele, ele como uma pessoa muito religiosa, fez muitas caminhadas em Portugal, e é devoto de Nossa Senhora de Fátima - ele contou pra mim - o atraiu, o que é interessante claro, pois uma pessoa como ele pode dar visibilidade a um evento simples e pequeno como o nosso. Agora, a Caminhada em si, a sua propaganda do ano passado, o seu acontecimento e a sua realização, trouxe uma propaganda muito grande nas cidades vizinhas, isto sim tem interesse. A nossa proposta é para a cidade de Cataguases, nós não temos nenhum sonho de virar Compostela não, o nosso sonho é atingir o povo simples de Cataguases, das quatro paróquias que temos aqui. Agora a gente sabe que vem gente das cidades vizinhas, lá de Leopoldina - onde eu trabalhei doze anos - veio vários amigos que estarão presentes nessa Caminhada. Tem gente que vem de Visconde de Rio Branco, e entre nós mesmos com amigos a gente faz a propaganda. A influência do Gustavo é possível. Seria um dó se acontecer, mas é possível, é possível sim. Realmente a presença dele que eu acho muito bonita, pode influenciar. Ontem, por exemplo, eu estava

¹⁹ Nome fictício

²⁰ Nome fictício

celebrando a missa e ele chegou, participou da missa como uma pessoa simples como realmente ele é, uma pessoa bem simples e muito religiosa, pelo menos deu a transparecer isto pra mim. Agora a vinda dele, quer queira ou não, claro, é uma pessoa conhecida, e então se fala mais, mas eu tenho esperança que ninguém veio por causa dele, das pessoas não estarem vindo por causa dele, então espero que as pessoas não venham por causa dele, mas venham por causa do sentido da piedade, da misericórdia, da penitência, do amor de Deus, da vida em comunidade. Mas ele, como toda pessoa pública como ele é, dá uma visibilidade maior a toda e qualquer coisa simples.

A presença de uma celebridade não pareceu ser algo que afetasse o planejamento da caminhada. Na verdade, nessa situação, em que o sagrado ocupa o centro do universo, a presença do artista não parece representar uma ameaça a hegemonia do pólo do sagrado. Tudo preparado e combinado para a próxima semana, retornamos à Cataguases (de carro) às 9h da manhã. Voltei pra Juiz de Fora ao final do domingo. Meu corpo dava sinais claros de que ele não estava preparado para percorrer tamanha distância. Outro detalhe importante que me lembrei foi que a escolha dos objetos que auxiliam o peregrino, como o tênis, fazem alguma diferença em sua performance.

Retornamos à Cataguases no dia 12 de setembro já à noite para a preparação da caminhada no domingo dia 14. Nos hospedamos na casa de Cláudia. No sábado, durante a tarde, fomos com o carro do meu pai – que resolveu nos acompanhar nessa empreitada devido a uma promessa que ele havia feito – e também com meu carro pessoal à Piacatuba. Essa ida um dia antes tem uma explicação: iríamos deixar um dos carros lá para que após a chegada da caminhada, no domingo, voltaríamos com o carro, pois não tínhamos certeza de como funcionaria o sistema de transporte para a volta das pessoas. Mais tarde descobriríamos que seriam ofertados ônibus para os peregrinos. Junto conosco, um romeiro, vamos chamá-lo aqui de Nicolas²¹ que, aos 47 anos, me concedeu uma entrevista através de uma conversa informal feita na mesa de uma singela pensão-restaurantes em Piacatuba.

Gilberto Velho (1978) já apontara a dificuldade em estudar a própria sociedade, enfim, do que nos é familiar, pois carregamos conosco alguns pré-conceitos e alguns aspectos como já dados a priori, e tal fato pode comprometer a análise do pesquisador. Conforme argumenta o autor: “O meu conhecimento pode estar seriamente comprometido pela rotina, hábitos, estereótipos. Logo, posso ter

²¹ Nome fictício

um mapa, mas não compreendo necessariamente os princípios e mecanismos que organizam. O processo de descoberta e análise do que é familiar pode, sem dúvida, envolver dificuldades do que em relação ao que é exótico” (VELHO, 1978, p.41).

Conhecer o familiar mais do que o exótico, eis o desafio proposto por Velho em contraposição ao desafio lançado por DaMatta (1978) de transformar o familiar em exótico. Para Velho, o familiar representa o desafio de conhecer aquilo que se encontra ao nosso lado e, por isso, conhecido. Por isso a insistência em estranhar o familiar, condição fundamental para se fazer antropologia em sua própria sociedade.

À primeira vista, Nicolas - que prefere ser chamado sempre pelo seu apelido, e vamos então chamá-lo de “Nico” - nos parece um pai de família excêntrico, sempre com um sorriso no rosto fazendo piada dos fatos cotidianos e nos contando estórias engraçadas ocorridas em suas vivências. Segundo suas próprias palavras: “eu sou meio doidão, o jeito de eu falar, de fazer as coisas. Você não liga não, porque eu sou meio atirado pra falar (risos). É porque eu não gosto de falsidade. Eu posso ser o cara melhor do mundo, mas não é que eu sou santo também... Mas se falar uma mentira aqui eu já sei, pois eu sou um cara sensitivo”. Mais tarde veria que sua excentricidade misturava-se com os relatos que me contou, emocionado, sobre o que o levava a fazer esse tipo de promessa.

Nico, que faz parte da pastoral católica, me contou que o ano passado (na primeira edição do evento) ele foi o único a concluir a caminhada com os pés descalços. Perguntei o que simbolizava os pés descalços, e ele me disse que:

significa fazer a penitência e, assim, eu vou me sacrificar. Na bíblia fala que vale o sacrifício da sua fé, e pra eu conseguir, tanto que eu já não aguentava mais. E eu consegui. Mas pisar eu já não aguentava mais, pisar daqui ali pra chegar na igreja, eu quase pedi alguém pra me levar. Eu cheguei no altar, orei, e saí de lá andando normal sem dor e sem nada nos pés.

Obviamente que, devido ao seu imenso esforço, ele acabou ficando pra trás, juntamente com alguns idosos cuja caminhada tornara-se extremamente penosa. Mas foi justamente uma dessas idosos que o motivou a concluir sua promessa, pois, segundo ele, “um dava forças ao outro”. Nico me relatou que saíram as 4h30 da manhã de Cataguases e chegaram a Piacatuba somente às 15h do mesmo dia. Ele me contou também que:

no meio da caminhada, porque tinha que tomar conta das pessoas pra não ficarem pra trás, eu e meu irmão, ficamos com uma senhorinha de 65 anos. Ela já não estava aguentando mais andar, o (meu) pé já estava em calos de sangue, eu querendo desistir pra ela montar na Kombi também, porque se ela desistisse eu também vinha na Kombi. Mas ela aumentou a minha fé pra

eu poder acompanhar ela. Ela disse: “você pode ir, porque eu vou andando até chegar lá”. Como minha obrigação era acompanhá-la, eu vim com ela até chegar aqui. Eu fui a última pessoa a chegar.

Esse relato de Nico me fez lembrar do sujeito chamado de Chico, ou simplesmente FCF (as iniciais de seu nome completo) por Rubem César Fernandes, em seu trabalho “O Peso da Cruz – Manhas, Mazelas e Triunfos de um Sacerdote Particular” que faz uma promessa de levar um cruz de 130 quilos até Bom Jesus da Pirapora, nos arredores da Grande São Paulo. Num primeiro momento, como nos mostra o autor, dá a entender que “o principal da promessa é que seja cumprida” (FERNANDES, 1990, p.98). Acontece que, ao dar partida na romaria, FCF faz um esquema que muda o escrito da data de partida na cruz, “truque curioso, como se quisesse tapear o Santo” (p.101). Ao que o romeiro se explica, dizendo que não importa muito a data de partida, pois “o importante é chegar lá na sexta-feira. É a data de chegada que não pode falhar” (p.101). A explicação não convenceu muito Fernandes, que concluiu então que:

a tapeação, no caso, não prejudicaria o relacionamento do Chico com o Bom Jesus, desde que a cruz fosse entregue na sexta, conforme o prometido. A mentira fora reduzida a uma alteração no modo de fazer o que devia ser feito, uma variação ritual que não abalava a validade do rito. A chegada, sim, era sagrada, mas a saída ficava por conta do próprio Chico, que tinha as suas razões para mexer com ela, razões que, importando a ele, não importavam ao Santo. (FERNANDES, 1990, p.101)

Todo essa “tapeação” faria sentido para o autor dias depois, pois no meio do caminho, o pé de FCF inchou, e ele teve que voltar (de ônibus) pra casa. Ficou em casa sob os cuidados de sua mulher durante um período, e retornou ao caminho onde deixara a cruz pra retomar sua jornada. Fernandes refletiu então sobre a interrupção da viagem:

associei-a à “queda” de Cristo no ritual da Via Crucis, cujo mistério aproxima a potência divina da fragilidade humana (...) FCF incorporou o momento da queda em sua peregrinação. Era este, afinal, o segredo que explicava a manipulação com os dias da viagem. Por isto encobriu com um plástico a data de saída pintada na cruz: sabia de antemão que levaria apenas três dias de caminhada (...), mas também que fraquejaria no meio do caminho. Precisava, portanto, sair mais cedo, para se dar o tempo da queda. (FERNANDES, 1990, p.108).

Pensei no caso de Nico fazendo uma analogia com este personagem de Fernandes pelo fato de que Nico hesitou em fazer uma “quebra” em sua promessa com o pretexto de que iria acompanhar a idosa. Porém, como a idosa não quis continuar seu caminho na Kombi, Nico se viu “obrigado” a continuar acompanhando-a. No entanto, mesmo que ambos tivessem prosseguido no carro, a promessa de Nico não estaria “quebrada”, pois o importante era ele chegar a Piacatuba

acompanhado de seus “protegidos” idosos, que ficaram sob sua responsabilidade, ainda que não concluísse todo o caminho com os pés descalços. Mas para sua alegria, ele conseguiu a proeza.

Em meio a tantas penalidades rituais, outros problemas permearam a organização do evento e atingiram diretamente Nico e o grupo de idosos que o seguia. O problema que me foi relatado é que a missa não esperou os idosos retardatários que chegaram às 3h da tarde, e tampouco havia algum carro de apoio esperando este mesmo grupo. Nico, que ostentava em sua camisa o escrito “apoio”, viu-se sozinho sem este mesmo apoio para o grupo em que ele ajudava, e sem apoio para si próprio. Vejamos seu relato:

Eu tive que dar um jeito dos ônibus voltarem, porque eles não queriam voltar. Tinham mais de 200 pessoas comigo aqui. Aí os ônibus foram e voltaram, coloquei mais um bocado de gente e ele foi e voltou. Fui chegar em casa eram 5h da tarde. Ele (o Rafael) é o organizador, ele tinha que ficar aqui e organizar tudo, chegar na praça e dizer que está tudo certinho pras pessoas voltarem. Mas ele não deu satisfação, e por isso que eu zanguei com ele. Outro dia nós discutimos lá dentro da igreja na frente do coral. Ele perguntou “você vai?” e eu disse “se vocês fizerem o que vocês fizeram comigo, vocês tem que estar presentes pras pessoas verem que a organização está aqui. Não sou só eu. Não sou só eu que organizo, é todo mundo.” Se ficar gente pra trás, eu vou estar com o carro. Se ele montar no carro e for embora, eu estou indo atrás. Se nós somos um grupo e pra tudo dar certo, tem que chegar todo mundo ali. Aí se ele me perguntar “posso ir Nico?” e se tiver tranquilo eu vou falar que pode ir já que está todo mundo aqui, e já conversou, porque de papo ele é bom... Tem que explicar pras pessoas, pra elas não ficarem revoltadas.

Perguntei se Nico fazia algum tipo de preparação física para a caminhada, se preparava o corpo de alguma forma. Ele me disse que não, que só se preparava espiritualmente: “vou me preparando todo dia, vou orando e preparando. Tenho que chegar aqui, mesmo que eu esteja cansado e não aguentando, eu vou caminhando assim mesmo”. Porém, no final da conversa insisti e toquei de novo nesse ponto, ao que ele me respondeu que jogava futebol, com muita empolgação em seu discurso. Aí perguntei se ele praticava então o esporte regularmente, ao passo que ele me respondeu que não, mas que a profissão dele na lida já lhe dava certo condicionamento:

lh, agora eu estou parado. Tem muito tempo, às vezes pratico o futebol. Só que o serviço que eu faço já é um preparo, já tenho um condicionamento. Eu jogava umas peladinhos com o Rafael também, mas como ele mexe com muitos eventos e shows, agora está mais difícil. Mas muitas pessoas depois do Caminhos da Piedade começaram a praticar a caminhada no seu dia-a-dia. Muita gente falava “ah eu não vou conseguir, “ah eu não vou aguentar”, “ah é muito difícil”... Bom, se você não tentar você não sabe. Mas tem pessoas que tentam uma vez e não querem tentar a segunda mais não. Mas como diz o ditado, você tem três chances na vida,

se você fizer as três e deu certo, você continua. Se você não fizer, você continua também. Uma hora você consegue. Se você desistir você anda pra trás. Eu sou persistente. Eu vou levando até onde não aguentar mais.

Para este ano, me contava Nico, o intuito da romaria seria outro: agradecer a graça concedida pela caminhada do ano passado. Desta vez, ele não viria com os pés descalços, mas traria junto toda a família, e até mesmo sua cadelinha. Ele disse que não pagaria nenhuma penitência esse ano, e quando perguntei o que representa pra ele essa Caminhada, ele me disse que “A fé é grande e a raça vem no caminho e a gente faz pra gente conseguir o que a gente quer. Eu penso: Ela (Nossa Senhora) faz pra mim e eu faço o pedido pra Ela... Ela tem piedade de mim e cumpriu”. Perguntei se ele era devoto de Nossa Senhora da Piedade, e ele me disse que não: “Eu sou devoto de Santa Rita, mas como é Nossa Senhora da Piedade e como Padre Joaquim fez em prol da recuperação da igreja e nos convidou, a gente até entende que todas as Nossas Senhoras são Mãe de Deus. Então agrupei tudo e um juntei a um pedido, fiz um ‘pacote’ só de fé e vim fazer a caminhada”.

Ao citar o nome do padre Joaquim, aproveitei a “deixa” e indaguei se ele achava que a figura dos padres influenciava na ida das pessoas na Caminhada, e Nico me disse que de certa forma sim, que as pessoas se espelham nisso: “Não era nem pra vir esse tanto de gente. Era pra vir trinta pessoas de cada paróquia só pra gente fazer uma experiência, mas deu certo.”

Perguntei também o que não poderia faltar na Caminhada, o que era imprescindível, e Nico falou que era

a fé, a vontade e a união de todos e de quem organizou e animou muitos cristãos a vir e a chegar aqui. Deu certo e estamos fazendo de novo e buscamos mais pessoas que estão fora de Deus, buscando através da fé e de seus pedidos, e dessas pessoas que estão fraquejando durante as coisas da vida que acontecem todos os dias. As pessoas precisam de incentivo, estando as pessoas fracas com a fé, então a gente, com a fé da gente, anima um, anima o outro, e vai chegando todo mundo. Era pra serem 200 pessoas, e vieram 1.200. Então um irmão anima o outro.

Neste momento, questionei se pra ele o caráter comunitário era importante, se servia de incentivo. E se ele faria o caminho sozinho, ao passo que ele respondeu que incentivava sim a vinda de cada vez mais pessoas, mas que também faria a Caminhada sozinho, “se for minha penitência do que eu pedi. Porque eu não faço depois que eu ganho, eu faço primeiro.” Neste momento me lembrei novamente do FCF de Rubem César Fernandes, que cumpria suas promessas antes de alcançar a graça almejada: “A promessa primeira que eu paguei foi pro meu filho

(que morreu, Deus não quis...). A segunda foi pra minha mãe, sete cruzeiros. Levei pra essa menina. Levei outra de agradecimento, para completar a décima (FCF)” (FERNANDES, 1990, p.98). Nota-se que FCF cumpria suas promessas antes mesmo de ter a graça alcançada, ainda que às vezes não recebesse, como o caso de seu filho que faleceu.

Voltando ao nosso caso, encerrei minha conversa com Nico e voltamos para Cataguases ao entardecer, todos no meu carro e, durante os 21 quilômetros de volta, nos divertíamos com as histórias contadas por Nico.

3 Segundo capítulo – Peregrinação e Ritual

3.1 “Fé em Deus e pé na tábuas”: Pés na estrada!

O “Caminhos da Piedade” havia sido marcado para as 4h na manhã do dia 14 de setembro de 2014. Na noite anterior deveríamos ter descansado o suficiente para aguentar a empreitada deste árduo dia que viria.

Devidamente trajados com nossas roupas para caminhada, blusa oficial do evento e desta vez com os tênis apropriados para caminhar, demos partida rumo ao ponto de encontro, na praça Rui Barbosa. No caminho, vimos outros grupos de pessoas seguindo para lá também, a maioria em família, pais, mães, filhos e filhas, tios e tias, primos e primas, e, claro, avôs e avós. Grupos de jovens amigos também foram observados.

Mas, ao chegar na praça, a nossa surpresa: o povo já havia partido. “Será que estamos tão atrasados assim? Não é possível que já tenha dado o tempo de terem feito os alongamentos e ritos iniciais, tais como fora combinado...” Pensei comigo mesma. Demos então continuidade à nossa caminhada junto com outros grupos que seguiam para a saída da cidade.

Ao passar pela ponte velha e depois pela outra igreja da cidade, a Paróquia São José Operário, que é comandada pelo padre Joaquim²² - outro dos padres responsáveis pela caminhada - nos deparamos então com o grande grupo de peregrinos, e que eles seguiam para a saída da cidade: seria feitos ali os alongamentos e preces de iniciação da caminhada, e não na praça, como havíamos sido informados. Confesso que esta informação me deixou aliviada, pois afinal eu não poderia perder este momento tão importante do ritual peregrino.

Alguns metros adiante, encontramos com Rafael, padre José e Bruno²³ (que, junto com Rafael, organiza os eventos da cidade, e também o próprio “Caminhos da Piedade”). Junto deles seguia o ator e cantor Gustavo²⁴ e sua esposa. Há alguns meses antes, quando soube que ele iria estar no evento, imaginei o alvoroço que a

²² Nome fictício

²³ Nome fictício

²⁴ Nome fictício

presença de uma celebridade poderia causar na caminhada. Mas, para a minha surpresa, as pessoas não estavam muito preocupadas com a presença dele. É claro que notei os risinhos e comentários de algumas jovens ao redor ao perceberem a presença do ator no meio da multidão, mas nada que dispersasse a atenção das pessoas para com o intuito religioso da romaria. Eu não poderia deixar de entrevistá-lo, ainda mais pelo fato de que, devido a íntima relação do artista com os organizadores de evento Rafael e Bruno, foi mais fácil a minha comunicação com Gustavo. Ao entrevistá-lo, o ator, que também mostrou-se um exímio peregrino e grande devoto de Nossa Senhora, me relatou que é

devoto de Nossa Senhora de Fátima, mas Nossa Senhora é uma só né, e aí... se eu for contar pra você toda história minha com Nossa Senhora é longa, então a gente pode aproveitar uma outra oportunidade pra que isso seja feito. Mas a princípio, acho importante é você saber que o meu motivo maior é por Nossa Senhora, e poder nessa caminhada retirar toda a negatividade que existe no mundo, que a gente às vezes, não por nossa própria vontade, mas sim justamente pelo mundo que a gente vive, com a violência, as invejas, enfim, as reações que não são positivas. E nessa caminhada poder transformar a grande provação de você poder ter essa relação maior com ela (Nossa Senhora), e acima de tudo alimentar a fé, acho que é o mais importante independente de religião, embora eu seja católico, mas acho que o mais importante é a fé, e isso redobra os votos da fé. Eu nunca fiz uma caminhada como essa, então acho que é uma grande oportunidade, é um encontro num momento agora da minha vida, profissionalmente falando, muito importante, uma grande virada profissional e acredito que uma caminhada como essa vai ajudar, primeiro pela experiência de realizá-la, pois eu nunca fiz. Já cumpri promessa pra Nossa Senhora, recebi o milagre e em minha relação com ela, paguei de joelhos em Fátima em Portugal, e a história falei e repito, é longa... Mas pela primeira vez estou fazendo uma caminhada e é diferente né, é novo, e já to muito feliz em estar aqui, agora falta concluir uma longa caminhada aí (risos).

Notei pelo discurso do ator, ele tem profunda relação de fé com a santa, que o fez até subir de joelhos uma escadaria. Seu relato está permeado da capacidade de transformar uma grande provação numa maior relação com Nossa Senhora e, dessa forma, alimentar a fé. Perguntei se Gustavo havia realizado algum tipo de preparação para a Caminhada, e se ele pratica algum exercício regularmente, e ele me disse que não havia se preparado especificamente para a caminhada: “eu vou deixar fluir assim mesmo, fluir pela fé”. Mas que ele pratica exercício físico de modo regular:

eu na verdade sou um cara que pratico esporte. Minha vida inteira pratico esporte e to sempre fazendo atividade física, eu gosto muito e me sinto muito bem, então não sou um sedentário isso já facilita a caminhada aí os outros 50% vai na fé, aí ela me ajuda, ela me leva.

Perguntei se ele achava que o caráter comunitário da caminhada era importante, se os padres influenciavam nesse sentido, e se ele faria a caminhada sozinho. O ator me disse que

Faria sim sozinho. Eu acho que o propósito familiar ou de amizade dentro da sociabilidade de você estar em grupo ou acompanhado é importante, mas mesmo acompanhado a caminhada sempre será só, ela é particular e interna de cada um. Eu posso estar num grupo, mas cada indivíduo deste grupo está tendo sua meta, seu objetivo, os seus quereres, e isso é indubitável. Eu conheci os padres e eles influenciam bastante sim a galera, eles são bem engajados! O padre José transmite uma paz muito boa, e é importante isso, ter um líder espiritual. Acho que ele representa essa liderança espiritual de forma bem qualificada.

Agradei a Gustavo pela sua boa vontade em me conceder a entrevista e continuei a minha caminhada observando quem eu poderia abordar para mais uma conversa informal. Me fora relatado que, no ano anterior, tiveram 600 pessoas inscritas no evento, e que totalizara-se cerca de mil pessoas seguindo com a caminhada. Este ano, foram contabilizados 1300 inscritos, e que havia uma estimativa de 1400 fiéis no total. Não pude deixar de me surpreender ao avistar aquela onda vermelha composta pelos fiéis que vestiram, literalmente, a camisa do evento. A camisa, como pode ser vista na figura 14 do anexo 3, é uma camisa vermelha com o desenho de um peregrino com um cajado nas mãos. A minha surpresa foi pelo fato de que as pessoas, ao invés de deixarem de pagar a taxa simbólica de 20 reais para o feitiço da camisa e ajuda nos alimentos e bebidas que foram ofertados pelos carros de apoio, fizeram questão de pagar e vestir o uniforme, representação viva do momento de *communitas* nos ritos de passagem. Eu imaginava que muitas das pessoas, pelo menos essas 600 que foram inscritas no ano passado, iriam se utilizar da mesma camisa para dar continuidade ao produto adquirido no outro ano. Mas não foi isso que aconteceu. Só avistei uma única família com as camisas brancas da edição passada, e uma ou outra pessoa que não estava vestida com a camisa símbolo do evento.

Reencontrei com Bruno, o outro produtor do evento, no meio da multidão e comecei a entrevistá-lo através de uma conversa informal também. Pedi pra ele me contar um pouquinho sobre como surgiu a ideia do evento, como que aconteceu, e ele me contou que

A ideia surgiu junto com o padre Jorge, pois ele fazia isto em Leopoldina e saía da paróquia Nossa Senhora do Rosário e ia até o morro do Cruzeiro. Então ele saiu da paróquia de lá e veio pra Cataguases e, chegando aqui, nos conheceu e aí ele nos falou dessa ideia que ele tinha lá em Leopoldina, e a gente prontamente nos empolgamos “poxa vamos fazer daqui a Piacatuba, os “caminhos da Piedade”, da Nossa Senhora da Piedade, que é o final dessa caminhada. Ano passado a gente fez a primeiro e foi lindo,

esse ano já tem o dobro de pessoas e a gente está muito feliz mesmo com essa multidão que está aqui. É simplesmente pelo desejo da fé e o amor em Deus e o desejo de chegar em algum lugar que ninguém sabe ainda o que vai vir, e a fé faz isto com a gente.

Aproveitei esse discurso que ele trouxe sobre a fé, e indaguei sobre o que representava para ele, no sentido pessoal, o “Caminhos da Piedade”, e Bruno me respondeu que

pra mim, e é o sentido da caminhada Caminhos da Piedade... Daqui a um quilometro e meio, daqui onde a gente está agora, a gente vai pegar estrada de chão e lá tem uma placa “Caminhos da Piedade: deixe tudo para trás”²⁵, que é o grande segredo, um grande amor, o grande carisma dessa caminhada e a gente deixa tudo aquilo de angústia. Ou você ta agradecendo algo que você já conquistou também... Então as pessoas tem esse intuito de deixar tudo para trás, ou algo que incomode ou agradecimento a Deus por bênçãos recebidas. A caminhada é nesse sentido, pode ter certeza que todo mundo que está aqui tem algo dentro do seu coração e é Deus, o que a pessoa quer ou o que ela deseja agradecer, então ela vem e faz esse trajeto de praticamente vinte e dois quilômetros.

Me lembrei do relato de Rafael, dizendo que ele e Bruno estavam “gordinhos” antes de iniciarem a Caminhada no ano anterior, e perguntei sobre isso à Bruno:

a vida estava um sedentarismo puro, então após a caminhada eu me vi forçado a fazer algo e estamos no segundo ano de caminhada, então posso dizer que tenho um ano de academia. Eu tenho fotos do ano passado e vejo esse ano e não acredito, emagreci bem. Tenho um alto astral na minha vida muito melhor, então a caminhada me influenciou nisso, me despertou. Além de aguçar a fé, vi que eu também devia deixar o sedentarismo de lado e fazer coisas desse tipo. Depois daqui desta Caminhada de fé, eu fui para o Rio de Janeiro em uma corrida de 10 km. Então é pra gente, tenho buscado isto pra gente e não só pra mim, mas acredito que influenciou várias pessoas, várias, várias.

Ao tocar nesse ponto da atividade física competitiva, de maratona, indaguei a ele sobre os tais “apressadinhos” que o padre havia comentado, se acontecia isso mesmo de um caráter competitivo:

não acredito nisso não. Tem realmente a turma que vai mais na frente, mas por conta da passada mesmo, a gente tem até uma turminha que vai na frente no ritmo mais forte para poder ir vendo se já está tudo ok pelo caminho. Então não acredito que tem alguém que venha para a caminhada às quatro da manhã num domingo com intuito de competição não, aqui é tudo no amor, uma coisa livre. Mas é mais mesmo pela passada, tem gente que tem um ritmo de andar e outros tem outro, então a gente respeita, não tem essa competição não.

Nessa mesma ideia indaguei então pelos idosos, se eles conseguem chegar até o final andando também, e Bruno me disse que

Com certeza, o pessoal da “melhor idade”, como o pessoal costuma falar, ano passado eu não me lembro de ter nenhuma desistência, todo mundo chegou. Se eu não me engano, a última turma que chegou, beirando a

²⁵ A placa pode ser observada na figura 13 do anexo 3.

depois do meio dia... para você ter ideia, para chegar lá andando numa caminhada normal numa velocidade de 4.5, 5.5, nós vamos chegar lá 8h30 da manhã, e então você pode ver que a última turma chegou lá depois do meio dia. Então foi algo pesado realmente, mas as pessoas não queriam (desistir). A gente tem o ônibus de apoio, tem carro, e elas “não, não! Eu quero chegar, quero chegar”. Então tem a turma do fundão que vem fazendo este tipo de acompanhamento. Mas é fantástico, essa alegria que você está vendo aqui, todo mundo caminhando, uma alegria fantástica.

Pelo relato de Bruno, percebi que ele, no auge de seus 32 anos, ostentava um discurso apaixonado, muito animado e eufórico. Demonstra grande alegria com o evento e com sua organização.

Agradei a ele pelo tempo que me foi concedido, e continuei minha jornada em busca de mais pessoas para entrevistar. Quase chegando na saída da cidade, Cláudia, minha informante, me apresentou o padre Joaquim, e aproveitei para entrevistá-lo. Não pude obter muitas informações pois ele estava com pressa para começar os alongamentos do grupo, afinal, ele é um dos líderes religiosos. Perguntei a ele como havia surgido a ideia do evento, e ele me disse que “fazia um tempo que a gente tinha essa ideia da peregrinação né, e aí o ano passado com a chegada do Padre José, que também gosta de caminhada, nós resolvemos fazer o Caminhos da Piedade”. Perguntei à ele qual seria o sentido pessoal daquela Caminhada:

É uma piedade, um ato de piedade realmente. E buscando-a, a gente escolheu Piacatuba, por causa de Nossa Senhora da Piedade, que é a padroeira do estado e a padroeira local de Piacatuba. Pessoalmente falando, é uma busca, um encontro com Deus. É uma maneira da gente estar em encontro com Deus, uma maneira de estar com Deus, é uma maneira de buscar a Deus, e uma maneira diferente da gente, ao mesmo tempo como eu disse, caminhar, buscar. Representa uma busca.

A Busca é outra categoria importante nos discursos sobre os Caminhos da Piedade. Busca com Deus; encontro com o sagrado através do caminhar; deslocamento ou ainda aproximação lenta e gradual que une profano e sagrado. Perguntei também se ele achava que, com a Caminhada, houve uma mudança dos hábitos de saúde das pessoas, no sentido da prática de exercícios físicos, e Joaquim me afirmou que sim, que “teve muita gente que procurou e muita gente que está incentivando a participar de alguma coisa exatamente pra estar presente em outras caminhadas também”. Como já estavam chamando o padre pra dar início aos ritos, o “liberei” pra seguir suas obrigações e não ser inconveniente, terminando por aqui nossa rápida conversa.

Fizemos os alongamentos em grupo logo na saída da cidade, como é possível visualizar nas imagens do anexo 4. Os padres dizem algumas palavras, como se fosse uma espécie de missa ao ar livre, e demos início à nossa jornada para fora da cidade. Um carro de som tocando músicas de glória nos acompanha nesse momento. Todos estão bem engajados e empolgados. Ainda está escuro quando adentramos o asfalto, e muitas pessoas levam lanterna. Ocupamos metade da pista do lado direito, e ficam pessoas de apoio que impedem que as pessoas caminhem para além da faixa amarela central da pista, no sentido contra-mão, pois carros ainda passam daquele lado. Inclusive aconteceu de uns 3 ou 4 carros passarem em alta velocidade do outro lado, colocando em risco a vida de todos. Na frente e atrás, vão pessoas de moto e a polícia, para impedir que os carros passem no local onde estão os peregrinos.

Entrevistei uma maratonista que me fez ficar muito surpreendida ao me dizer sua idade de 60 anos, pois ela aparentava ter bem menos que isso, talvez uns 40. Infelizmente neste momento as pilhas do meu gravador acabaram e só fui perceber momentos depois que eu acabei a entrevista, e infelizmente perdi seu relato na íntegra. Descartei esta entrevista na análise final (por não ter esse material em mãos), mas achei importante inserir aqui nesse espaço algumas coisas que ela disse, que achei relevantes. Eu estava convencida, pelos relatos que eu ouvira anteriormente, de que a Caminhada seria uma indutora da prática de exercícios físicos, mas a entrevistada me fez dar um “nó” nas minhas ideias previamente concebidas: ela achava que não, que o Caminhos da Piedade não influenciava ninguém a fazer exercícios físicos posteriormente a ele. Como era um dia só, as pessoas só faziam aquele dia e pronto. Não continuavam depois disso. Confesso que aquilo me fez perder a esperança de que minha hipótese fosse verdadeira, a hipótese de que o corpo do peregrino sofria uma transformação após o momento liminar. Bom, mais tarde eu veria que o discurso da maratonista não era tão descabido assim, pois os relatos das pessoas no “pós-evento” iriam trazer esses dados. No entanto, eu veria também que isso não aconteceria com todas elas. Mas deixemos isto para depois, para a análise que farei posteriormente. Voltemos à nossa jornada.

Com novas pilhas no gravador, avistei uma senhorinha de 72 anos, me contou ela, e que havia ido no ano anterior e concluído todo o caminho a pé. A

chamei aqui de Janaína²⁶. Perguntei o que representava essa caminhada na vida da senhora, o significado dela, o sentido de fazê-la, e Janaína me disse que “pra mim é uma vitória conseguir fazer essa caminhada. A primeira vez que eu fui eu consegui e com certeza hoje vou conseguir de novo. A gente chega assim... mais vitoriosa!”. Perguntei como ela ficou sabendo da Caminhada e ela me disse que foi através do padre Joaquim. Indaguei então se ela achava que os padres influenciavam na vinda das pessoas na Caminhada, e ela me respondeu que

Padre Joaquim é fora de série. Agora mesmo eu estava comentando ali com a colega “padre Joaquim tem um coração assim... (fez um gesto com os braços dizendo que o padre tinha um grande coração). Eles animam muito as pessoas a virem.

Perguntei então se ela faria a Caminhada sozinha, e ela me disse veementemente: “Sozinha? Negativo!”. Nós rimos e perguntei o que havia mudado depois que ela fez essa Caminhada, o que mudou na vida dela em relação à atividade física e à qualidade de vida. Janaína, muito contente, me contou que “depois que comecei a fazer essa Caminhada eu me senti mais forte nas caminhadas do dia-a-dia. Antes eu fazia três caminhadas por semana, e agora eu faço todos os dias”. Agradei a ela pela conversa e retomei à minha própria caminhada.

No relato da senhorinha, caminhar em grupo, junto aos demais, jamais só, ganha destaque em seu discurso. Ao mesmo tempo, encontramos a presença da Igreja e de seus padres. Enfrentar um desafio e se sair vitorioso; experimentar quebrar barreiras que a idade impõe e que a fé ajuda a remover, eis significados assinalados por Janaína. Ainda que a caminhada não represente a entrada de Janaina em uma academia de ginástica, ela de alguma forma colocou em prática a realização de exercícios rotineiros como caminhar todos os dias. Talvez essa caminhada a mantenha conectado com a lembrança de sua experiência, talvez seja uma forma de melhorar sua qualidade de vida. Contudo, parece certo de que algo mudou em sua vida depois de participar da experiência de forma decisiva.

Mais para frente, ainda no asfalto, minha informante me apresentou sua colega Magali²⁷, de 37 anos de idade. Perguntei a ela como ficou sabendo da

²⁶ Nome fictício

²⁷ Nome fictício

Caminhada, e ela me disse que “nós participamos da Igreja São José Operário²⁸, somos catequistas lá, eu sou catequista lá. Então a gente está envolvido com o movimento da igreja e a gente fica sabendo”. Perguntei qual o sentido, para ela, de fazer essa caminhada e o que mudou depois que ela fez a primeira. Magali me respondeu que

A gente tem um tempo bem grande pra gente estar refletindo, e a gente sempre chega melhor. Às vezes bate um cansaço e a gente confia que o objetivo é chegar lá, e então a gente consegue superar o cansaço. Mas com certeza a gente muda sim, a fé que a gente vem buscar, o fortalecimento na verdade, não a fé... então a gente chega diferente, acredito que a gente vai conseguir um objetivo e alcançar a chegada lá.

Indaguei se ela faria a Caminhada sozinha, e Magali me disse que “nesse caminho não. Faria um outro caminho, mas sozinha não é a mesma coisa”. Questionei então se o caráter comunitário e a sociabilidade eram importantes, e ela me respondeu que “essa confraternização é importante. É o segundo ano que a gente está indo, é o segundo ano de caminhada. Então tem fé também, mas esse momento de estar com pessoas que a gente gosta, esse momento de reunir todo mundo é importante”. Quanto sua preparação física para a Caminhada, Magali disse que não se preparou para a Caminhada em si: “No dia a dia a gente já caminha bastante, mas algo específico pra caminhada, não”. Insisti nesta questão e perguntei se depois da primeira caminhada houve alguma motivação a mais pra ela caminhar mais do que anteriormente... Magali afirmou que

em relação à saúde, a gente muda mesmo um pouquinho essa intenção. A gente vê que é saudável, a gente vê que o corpo reage bem, então a gente acaba trazendo isso pro dia-a-dia e percebendo a necessidade da gente fazer alguma atividade física mesmo.

Indaguei também se ela achava que os padres influenciavam e engajavam as pessoas a virem na Caminhada: “Com certeza motiva. Poxa eles estão indo, então a gente vai também né. Tanto eles pra nos fortalecer, quanto os fiéis, pra fortalecer a igreja também”. Agradei a atenção de Magali, e continuei na minha observação participante.

Logo na entrada do caminho de terra, avistei uma mulher de meia idade tirando uma foto da primeira mensagem colocada no caminho²⁹. Achei aquela

²⁸ É na Igreja de São José Operário onde acontecem as reuniões do Movimento de Cursilho, no qual minha informante-chave está inserida.

²⁹ As mensagens foram colocadas somente no caminho de terra, pois ali haviam árvores e cercas onde era possível a fixação das “placas”.

imagem interessante e tirei uma foto da cena, como vista na figura 24 do anexo 5. Me apresentei e perguntei se eu poderia lhe fazer algumas perguntas, ao que ela concordou. Vou chamá-la aqui de Miriam³⁰. Perguntei como ela havia ficado sabendo do Caminhos da Piedade, e ela me disse que já havia ido na primeira edição do evento, e que frequentava a igreja de São José Operário: “o padre Joaquim que falou dessa caminhada, aí desde o ano passado que eu frequento”. Indaguei então se ela achava que a figura dos padres influenciava na vinda das pessoas, e ela me relatou que influencia “bastante, e aí um passo para o outro, que passa para o outro... e o padre Joaquim é muito comunicativo, é o jeito dele, brincalhão, que cativa todo mundo. Então influência bastante, e o padre José também. Eles são ótimos!”.

Perguntei a Miriam o que a Caminhada representava pra vida dela, qual o sentido em fazer o caminho:

Eu acho que é uma provação. Ano passado foi o primeiro e esse é o segundo, e sempre a gente coloca alguma coisa em questão, quer dizer, faz um pedido, um agradecimento, e uns objetivos que você tem e aqui você deixa tudo. As conversas, a natureza, a conversa com Deus são uma experiência mesmo e também um agradecimento das coisas, você deixa pra trás o ruim e caminha para o seu objetivo positivo.

Perguntei se ela faria a Caminhada sozinha com esse mesmo intuito que ela me relatara, e ela me disse que não, que “sozinha não. Eu acho bacana todo mundo junto, sabe... Essa caminhada é uma caminhada para fazer pelo menos a dois. Eu acho que a dois eu faria, mas sozinha não. Assim é mais legal”. Perguntei à Miriam se ela havia preparado seu corpo para vir e se ela já fazia algum tipo de exercício físico regularmente, ela me explicou que “eu faço caminhadas matinais, quase todos os dias, quatro vezes por semana... então a gente já tem um preparozinho né. E depois da Caminhada do ano passado, eu tive mais esse impulso pra atividade física, pra caminhada”.

Pude perceber, pelos relatos que escutei depois que entrevistei a maratonista, que algumas foram impulsionadas sim, de certa forma, a levarem a atividade física para seu âmbito cotidiano após a ida ao Caminhos da Piedade.

Continuando pela estrada de chão, logo avistei um casal de senhores que seguiam com uma certa dificuldade no andar, principalmente o homem. Eu me

³⁰ Nome fictício

apresentei e perguntei seus nomes; falemos aqui de senhor Luciano³¹ e senhora Adriana³². Perguntei ao senhor como ele havia ficado sabendo da Caminhada e se ele havia vindo na anterior, e Luciano me disse que era a primeira vez que ele vinha e que fazia parte do Terço dos Homens do Santíssimo, e lá o convidaram e pediram a ele que viesse. Perguntei o que a Caminhada representava para ele, e Luciano me disse que “ela representa a reintegração geral da parte dos católicos, não só dos católicos, tem gente que não é católico. Mas o católico é mais integrado”. Nesse sentido de integração, perguntei então se ele faria esta caminhada sozinho: “Faria, sem dúvida. Estava falando ali com minha mulher que eu venho de Leopoldina a pé, minha cidade. Estou com 67 anos, mas é o que eu falo com ela, ela fala ‘não, vamos de ônibus’. Dá para ir daqui a Leopoldina tranquilo, é muito bom a gente andar.” Nessa hora eu me perguntei se ele realmente estava com dificuldades de andar, pois motivação ele tinha... Às vezes as aparências nos enganam.

Continuando minha conversa com Luciano, perguntei se ele havia se preparado para a Caminhada, e se ele fazia algum tipo de exercício físico: “A gente milita o dia-a-dia, então estamos mais ou menos preparado para isto. Mas às vezes a gente não prepara, mas no momento a gente anda. Como eu ando muito no dia-a-dia eu já sei que tenho condição de andar”. Perguntei então sobre a figura dos padres, se ele influenciam na vinda das pessoas, e Luciano me disse que sim, que “pelo trabalho que eles fazem e estão fazendo, chamando peregrino. O padre faz pela gente em prol da igreja, e a gente vê tudo. O padre tá fazendo o que é certo, procurando reintegrar as pessoas que são adeptas ao catolicismo para a igreja católica”.

Me dirigi então à companheira de Luciano, Adriana, de 63 anos. Adriana me contou que a Caminhada representava para ela muita coisa: “pra mim o ano passado não conseguir vir foi muito ruim, e esse ano graças a Deus eu consegui vir. Pra mim ela representa muita coisa. Perguntei se havia então algo no sentido de penitência, ou de pagar alguma promessa ou atingir algum objetivo, e ela me disse que era “mais uma promessa, e junto com algum objetivo”. Perguntei se ela havia feito algum preparo e se ela fazia algum tipo de exercício físico de modo regular, e Adriana me disse que “sim, eu faço em casa um exercício, um alongamento, todos

³¹ Nome fictício

³² Nome fictício

os dias eu faço, mas essa semana eu me preparei mais para aguentar”. Questionei se a Caminhada iria influenciar depois na vida dela a prática de exercícios: “Vai sim, é muito importante né... caminhar, fazer um exercício. A gente se sente muito bem, às vezes a gente não acorda bem e aí faz um exercício, e quando você termina de fazer você está outra pessoa, já melhorou, já está com mais disposição”. Perguntei então se ela faria essa caminhada sozinha, e ela me disse que faria sim. “Em nome da fé?” – perguntei. “Sem dúvida nenhuma, em nome dá fé, eu faria”, ela me respondeu. Perguntei ainda se os padres influenciavam tanto assim na vinda das pessoas e tinham um papel importante na motivação destas, e Adriana me disse que achava que “influencia bastante. Eles tem um papel muito importante de divulgação durante as missas. E essa caminhada pra mim é uma coisa muito boa, ótima”. Percebi que os discursos do casal eram voltados muito para o lado da reintegração católica e para a dimensão da fé.

Andando mais um pouco, avistei outro casal de senhores, e fui logo entrevistá-los, o senhor Ricardo³³ e a senhora Vera³⁴. Perguntei a Vera como ela havia ficado sabendo desta Caminhada, e ela me contou que “ano passado nós viemos também né. E nós vamos sempre à missa, aí ouvimos o padre falando também, e estamos aí”. Perguntei então se os padres, nas missas, influenciavam e motivavam as pessoas a virem, e ela me disse que “eles sempre avisam e explicam direitinho sobre a caminhada”.

Perguntei a Vera, no auge de seus 58 anos, se ela havia feito algum preparo e se ela fazia algum tipo de exercício físico de modo regular, e ela me contou que não se preparou exclusivamente para o evento, e que também não pratica nada regularmente, porém “eu sempre vou para o serviço e volto a pé”. Para concluir minha conversa com Vera, indaguei o que representava pra ela aquela Caminhada, e ela relatou que: “Graças a Deus, ele (o marido) ano passado fez transplante, e nós fizemos a Caminhada, e graças a Deus fez dois anos que ele fez transplante e estamos aí”. Aqui eu notei um discurso que envolvia uma graça atendida, uma graça relativa à saúde.

³³ Nome fictício

³⁴ Nome fictício

Me dirigi então ao marido da senhora Vera, o senhor Ricardo, e perguntei se ele ficou sabendo do Caminhos da Piedade através das missas também, e ele me relatou que ficou, que

ano passado, em 17 de agosto, havia feito um ano que eu tinha operado. Então foi uma benção muito grande que eu recebi, e aí eu estava em pé na igreja, quando eles (os padres) falaram dessa Caminhada. Então eu peguei e vim: uma pelo milagre que eu recebi e outra por estar agradecendo a Deus por eu ter recebido um rim e estar aí vivo.

Nesse sentido, perguntei então o que representava para o senhor aquela Caminhada, e Ricardo me disse que “representa um milagre muito grande para todos. Peço a Deus que continue esse milagre e que continue para nós todos”. Perguntei também sobre a questão da atividade física e se a Caminhada influenciava na prática desta, e Ricardo, de 61 anos, me disse que ajuda sim e que fazia caminhada todos os dias.

Me despedi do casal e continuei na minha própria peregrinação. Alguns quilômetros depois houve a segunda parada (a primeira foi no asfalto, mas ocorreu bem breve pois era um local perigoso por conta dos carros) para a distribuição de água, frutas, sucos e idas nos banheiros químicos colocados na estrada de chão³⁵.

Os momentos de pausas são importantes para que os participantes possam se recuperar momentaneamente assim como tirar fotografias, conversar e trocar experiências pelo simples fato de se observarem mutuamente ou de estarem juntos. Para todos os efeitos vejo que há comunicação na maneira como as pessoas se olhavam mutuamente. Aqui me lembrei de Mauss quando esse, no texto sobre as Técnicas corporais (inserir ano), fala sobre a imitação prestigiosa. Imitar o gesto ou o movimento que deu certo ou que obtém sucesso também é uma forma de aprendizado e de transmissão das técnicas corporais.

Minha informante me apresentou uma mulher de 49 anos, de nome Sofia³⁶. Ela estava meio apressada, e então nossa conversa foi rápida. Ela era de fora, do Rio de Janeiro. Perguntei a ela como ficou sabendo do evento, e ela disse que foi através do sobrinho, que mora na cidade e frequenta a comunidade católica. Indaguei o que significava na vida dela fazer aquela caminhada, e ela disse que “é a fé pra eu conseguir o que eu estou pedindo em relação à minha mãe, que é saúde”. Perguntei se tinha então algo a ver com um pedido ou pagamento de promessa, e

³⁵ Imagens desta parada podem ser vistas no anexo 6.

³⁶ Nome fictício

ela me disse que “não estou pagando uma promessa, estou fazendo um pedido mesmo”. Perguntei se ela havia preparado o corpo para a Caminhada e se ela fazia algum tipo de exercício de modo regular: “Não, não fiz nada, só vim mesmo na cara e coragem. Mas eu caminho regularmente”. Perguntei se ela acredita que a Caminhada tinha a capacidade de influenciar na vida da pessoa em relação à atividade física depois que a pessoa vem e faz o caminho, se pode ser um estímulo pra ela. Sofia acredita que sim, que “influencia com certeza”.

Apesar de minha pergunta sugerir à entrevistada o que pretendo saber, o fato de caminha regularmente já é significativo acerca da importância da atividade física a uma vida saudável. Percebi que muitos dos entrevistados, ainda que alegassem não ir à academia ou praticar alguma atividade física regular, eram portadores de técnicas corporais aprendidas em diferentes contextos, situações e momentos da vida, mas que nem por isso deixavam de ser atualizadas no momento da caminhada. Em outras palavras, técnicas corporais aprendidas em diferentes fases da vida e com objetivos os mais distintos faziam parte de um patrimônio corporal ou um haver, no sentido de Bourdieu (2002). Unificadas sob a noção de Habitus, percebi que cada sujeito presente na Caminhada carregava princípios que, mediante a criatividade do sujeito, permitiam que cada um desse o seu jeito para superar as dificuldades que surgiam ao longo do caminho.

Nesse momento demos partida novamente, agradei e me despedi de Sofia e voltei para a fase mais liminar da peregrinação, pelo menos para mim. Um pouco mais adiante, avistamos o carro da ambulância³⁷ parado no meio do caminho. O motorista reclamava com alguns peregrinos que pararam para ver o que estava acontecendo, dizendo que a ambulância não era pra carregar quem não estava aguentando andar, e sim pra pegar as pessoas que passassem mal e levar direto pro hospital. Me aproximei e vi que no seu lado, no banco da frente, estava deitado um cachorrinho. Nesse momento, duas jovens saem da parte de trás da ambulância, uma passando mal, quase desmaiando. Assim que elas saíram, o motorista foi embora. A menina que estava se sentindo mal sentou na beira da estrada e começou a chorar. Ela disse que não queria continuar na parte de trás da ambulância pois ela sentiu claustrofobia, e que não estava aguentando andar mais e que o motorista não quis levá-la no banco da frente. Vi a situação ganhar ares

³⁷ Figura 32 do anexo 6.

dramáticos, afinal, quem estava no banco da frente era um cachorro e o motorista havia deixado a menina passando mal na beira da estrada, “que levasse ela para o hospital então”, pensei. Pouco tempo depois, as jovens conseguiram seguir viagem num carro de apoio. Fiquei refletindo se os organizadores do evento iriam tomar conhecimento deste fato. Esses momentos são importantes por expor os limites do fenômeno social da Caminhada. Apesar do planejamento da Igreja e de tudo o que pode ser pensado, há sempre imponderáveis que emergem submetendo a forma em questão a tensões cujos desdobramentos são ignorados.

Nos quilômetros que se seguiram, eu beirava a exaustão e pensei seriamente em desistir. Dei mais algumas paradinhas para tomar o café quentinho que a mãe da minha informante havia preparado – ela (a mãe) e seu marido iam com seu carro particular como carro de apoio ao evento, acompanhando os peregrinos do lado. Por algumas vezes eles me ofereceram para entrar no carro, mas aí eu é que já não queria. Naquele momento, depois de tanto ter andando, já era uma questão de honra continuar até o fim. Não que a minha desistência fosse influenciar na qualidade da minha pesquisa, mas estes são aqueles momentos em que deixamos as hierarquias suspensas e nos integramos de corpo e alma ao momento de *communitas*: eu havia suspenso meu papel hierárquico de pesquisadora, de observante, que vê acima e para além das pessoas, para viver na pele o que aqueles peregrinos estavam sentindo nos seus corpos e nos seus estados emocionais. Me vi no meio do que DaMatta (1978) observa como *Anthropological Blues*³⁸. Segundo o autor, trata-se de incorporar no campo mesmo das rotinas oficiais, já legitimadas como parte do treinamento do antropólogo, aqueles aspectos *extraordinários*, sempre prontos a emergir em todo o relacionamento humano (DA MATTA, 1978, p.29. Grifos do autor).

Ao retornarmos para a parte de asfalto, eu achei que estava concluindo a Caminhada. Ledo engano, pois ainda faltavam alguns quilômetros nessa jornada.

³⁸ O *Anthropological Blues* pode ser entendido como a retomada de um sentimento de saudade, de nostalgia, que acompanha o etnólogo durante muito tempo. “Numa palavra, é um modo de não assumir o ofício de etnólogo integralmente, é o modo de sentir o que a Dra. Jean Carter Lave denominou, com rara felicidade, numa carta de campo, o *anthropological blues*”. Por *anthropological blues* se quer cobrir e descobrir, de um modo mais sistemático, os aspectos interpretativos do ofício de etnólogo” (DA MATTA, 1978, p.29. Grifos do autor).

Foi aí que, ao avistar os peregrinos com seus cajados, decidi pegar algo também para me apoiar nesse momento. Para minha surpresa, o “cajado” era de fato muito eficaz e aliviou muito a carga que meus pés - que já se enchiam de bolhas mesmo eu usando os tênis apropriados – levavam sozinhos. Neste momento, a Antropologia dos Objetos pode nos ajudar a compreender que de fato aquilo implicava em algo para além da eficácia simbólica: ele ajudava na compreensão do corpo como algo que é uma “extensão do corpo”. Tim Ingold diz que a “forma é morte; dar forma é vida. Em poucas palavras, meu objetivo é restaurar a vida num mundo que tem sido efetivamente morto” (INGOLD, 2012, p.26). O objetivo de Ingold é mostrar que o mundo é constituído não por *objetos*, mas sim por *coisas*. Para isso, ele distingue objetos de coisas, afirmando que o objeto é aquilo que se coloca como um fato consumado, friamente pronto. Já a coisa é algo como um “acontecer”, onde vários “aconteceres” se entrelaçam, vazando para além de sua própria superfície: “a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem neles contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós” (INGOLD, 2012, p.29). Segundo Ingold, “as coisas se movem e crescem porque elas estão vivas, não porque elas têm agência. (...) Tomar a vida de coisas pela agência de objetos é realizar uma dupla redução: de coisas a objetos, e de vida a agência” (2012, p.34).

Diferentemente de Ingold, que considera o processo contínuo do “acontecer” das coisas³⁹, para Gell “os objetos não são agentes autosuficientes, mas apenas agentes secundários em conjunto com determinadas associações (humanas) específicas” (1998, p.17). Embora Gell admita que objetos possam ser agentes em determinados contextos, há certo receio por parte dele, que acaba por tomar a ideia como errônea. “Coisas como bonecas e carros podem aparecer como agentes, em situações sociais específicas” (1998, p.18). Ele usa como exemplo o seu próprio carro, que quebra no meio da noite: o fato do carro quebrar não quer dizer que ele (o carro) o esteja fazendo com alguma intenção. Contudo, relata Gell, não posso deixar de atribuir ao meu carro uma personalidade, mas isso é uma forma de crença religiosa, um animismo veicular. Para Ingold, em “Repensando o animado,

³⁹ Para Ingold, as coisas não tem apenas agência, elas estão vivas, e o processo de “acontecer” é a própria vida: é o vento que sopra e o rio que corre. O clima e o tempo meteorológico são tomados como parte da vida, e não vistos de forma isolada. “Dentro do universo anímico, no entanto, o céu não é uma superfície, real ou imaginária, mas um meio. Além disso, esse meio, como vimos, é habitado por uma variedade de seres, incluindo o sol e a lua, os ventos, os trovões, os pássaros, e assim por diante” (INGOLD, 2013, p.21).

reanimando o pensamento” (2013), “na ontologia anímica, os seres não ocupam simplesmente o mundo, eles o *habitam* e, ao fazê-lo (...), eles contribuem para manter a trama sempre em evolução” (p.16. Grifo do autor).

E assim, mesmo com a ajuda do cajado como uma forma de apoio, muito hesitei em desistir. Mas, enfim, avistamos a entrada da cidade de Piacatuba. Foi muito interessante a forma como os moradores da cidade nos recepcionaram. Logo na entrada da cidade há uma pequena ponte, e logo depois desta ponte, uma fila de pessoas com balões em punhos batiam palmas para cada pessoa ou grupo de pessoas que adentrava a cidade, fazendo uma espécie de “festinha de boas-vindas”. Uma verdadeira recepção calorosa! Na verdade, o momento em que fomos recepcionados sinalizava para isso que Durkheim chama de efervescência e cujos desdobramentos produzem sobre os sujeitos sociais sentimentos percebidos como sobrenaturais ou inexplicáveis. Apesar das críticas dirigidas a Durkheim de favorecer a estrutura em detrimento do sujeito, as noções de festa e de efervescência ajudam a dar sentido ao que pude observar quando de nossa entrada na cidade.

Logo em seguida, avistei as casas enfeitadas com panos brancos, flores e balões. Entramos numa casa para ir ao banheiro, e eles colocaram à disposição uma mesa de café com biscoitinhos na calçada de frente pra esta casa. Mais a frente avistei uma outra casa preparando sanduíches para os peregrinos, tudo distribuído gratuitamente. As imagens dessa recepção podem ser vistas no anexo 8. “Que belos anfitriões eles são”, pensei. E não foi de modo irônico esse pensamento, eles eram belos anfitriões mesmo: acolhedores, receptivos e muito simpáticos.

Tomamos um café ofertado pelos nossos anfitriões, e demos partida novamente, em direção à praça principal onde seria celebrada a missa – pois não haveria espaço para todas as pessoas dentro da igreja. Chegamos por volta de 9h da manhã, e sentamos na praça para descansar e também para escutar o início da missa, claro. O padre José, sempre brincalhão, perguntou se alguém rezou a “Ave-Maria” e o “Pai-Nosso” quando apareceram nas plaquinhas no caminho, e todos riram dando a entender que não. Ele brincou mais ainda, falando: “quem veio o ano passado levanta a mão. Quem virá ano que vem levanta as duas mãos. E quem não virá ano que vem, levanta as duas mãos e os dois pés”. Todos riram muito.

Lá pro final da missa, resolvi tirar meus tênis pra ver se “aliviava” a dor das bolhas. Conclusão: meu pé inchou assim que eu tirei os tênis e eu mal conseguia pisar no chão. Fiquei profundamente triste com isso, pois não consegui subir até a

igreja no final da missa para ver a recepção da imagem da Nossa Senhora da Piedade. Mas pedi que minha informante tirasse fotos para mim da imagem. Com esse empecilho, só consegui registrar na minha câmera a imagem das pessoas descendo da igreja, ao final. Tive que ser praticamente transportada até o carro, devido às bolhas no pé.

E assim voltamos à Cataguases. No carro, ainda tive a oportunidade de entrevistar Cláudio⁴⁰, um amigo da minha informante que voltou com a gente, Cláudio havia feito uma promessa pela saúde de sua mulher que sofria de câncer, me confidenciou minha informante. Ele não tocou nesse assunto na conversa, fiquei sabendo depois e entendi porque seus olhos marejavam d'água quando perguntei o que significava realizar a Caminhada para ele. Ele mal conseguia falar quando eu fiz essa pergunta, só me dizendo que significava “uma mudança... uma proposta de mudança interior. Como o padre falou, “você deixa tudo para trás”. Representa uma proposta de mudança mesmo”. Na hora eu não entendi muito a sua comoção, só depois que fui saber da história de sua mulher. Perguntei a ele também como ele havia ficado sabendo do Caminhos da Piedade e ele me disse que foi “pelas missas mesmo, os padres foram avisando pelas missas. Pela igreja mesmo”. Questionei se ele faria a Caminhada sozinho, e ele me respondeu que “não, não faria não”. Indaguei então se o sentido comunitário era importante, e ele me disse “é sim, mas eu não sou muito chegado à multidão, e é até uma barreira a mais que a gente tem que vencer e entrar assim em um grupo grande. Tenho que vencer até umas barreiras pessoais mesmo, porque eu não gosto de multidão e aglomerado”. Perguntei também sobre sua preparação física, se ele praticava algum esporte, e ele me respondeu que

Eu faço sim, eu gosto. Eu ando muito a pé e gosto de andar a pé. E eu nado também, mas com está no inverno agora eu ando meio parado, tem dois meses que eu to parado, e pela água tá muito fria, não estou fazendo. Mas eu gosto. Mas não me preparei especificamente para esta Caminhada, e eu senti nos últimos quilômetros um cansaço nas pernas muito grande, muscular mesmo. Eu senti que pra quem não tem o hábito de fazer nada é complicado.

Concluída minha conversa com Cláudio, fiquei pensando na imensa dor e exaustão, estresse e nervoso que eu passara no final do Caminho, mas que tudo havia valido à pena, afinal, muitas coisas ficaram realmente para trás, e outras melhores ainda estariam por vir.

⁴⁰ Nome fictício

3.2 Ritual, Liminalidade e *Communitas*

Os fenômenos religiosos, para Émile Durkheim (1912), se classificam em duas categorias fundamentais: crenças (como estados da opinião, representações) e ritos (como os modos de ação). Além desse fato, há outro elemento presente universalmente nas religiões, que é a divisão entre coisas sagradas e profanas. Tais categorias são mais do que radicalmente opostas, são de gêneros distintos:

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem. (DURKHEIM, 2000, p.19)

Faz-se ainda necessário para a sociologia de Durkheim distinguir duas categorias que aparentemente podem se confundir por possuírem alguns elementos comuns, tais como crenças e ritos: trata-se da magia e da religião. Durkheim os diferencia por um simples fato: a ausência da coletividade na magia e a presença desta na religião, e esta coletividade é expressa pelo que ele chama de igreja: “Uma igreja não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é a comunidade moral formada por todos os crentes de uma mesma fé, tantos os fiéis como os sacerdotes. Uma sociedade deste gênero normalmente não se verifica na magia”. (DURKHEIM, 1912, p.30).

No entanto, a noção de igreja não exclui o individualismo na religião, mas, ao mesmo tempo, Durkheim defende que não existe uma religião essencialmente individualista. O que acontece é que a religião tende a se individualizar nos sujeitos (ex: devoção a um determinado santo) depois de ter “nascido” no coletivo. Assim, ao encarnar nos indivíduos, os ideais coletivos tendem a se individualizar. “A existência de cultos individuais não implica, portanto, nada que contradiga ou que obstrua uma explicação sociológica da religião, pois as forças religiosas às quais eles se dirigem não são mais que formas individualizadas de forças coletivas.” (DURKHEIM, 1912, pp.469-470). Concluindo a ideia de que a religião é eminentemente coletiva e essencialmente social, Durkheim dá sua definição, digamos, “oficial”, de religião: “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma

comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem”. (1912, p.32).

Pode-se dizer, portanto, que os três elementos que caracterizam a religião seriam (1) a distinção entre sagrado e profano, (2) a coerência entre crenças e ritos e (3) a presença de uma igreja. Durkheim, considerado um coletivista metodológico, demonstra que as categorias não provêm nem das sensações, nem de uma capacidade inata do homem, mas sim das vivências sociais. Conclui, então, que a religião é um fenômeno que provém essencialmente da sociedade, criada a partir da síntese de representações particulares. A religião, assim, nada mais é que a sociedade transfigurada, um tipo ideal concebida no mundo real.

Já Arnold Van Gennep (1873-1957) é considerado um dos primeiros autores a deixar de lado a ênfase no estudo da religião, e se dedicar à análise do ritual, este como um objeto de estudo relevante para a antropologia social. Para Da Matta⁴¹ (2011), Van Gennep foi (senão o primeiro) um dos primeiros a ver o rito em si mesmo.

O livro de Van Gennep (...) introduz, *certamente pela primeira vez* no campo da Antropologia Social (...), o ritual e seus mecanismos básicos como um tópico de estudo relevante. (...) é básico salientar que *Van Gennep foi provavelmente o primeiro* a tomar o rito como um fenômeno a ser estudado como possuindo um espaço independente, isto é, como um objeto dotado de uma autonomia relativa em termos de outros domínios do mundo social, e não mais como um dado secundário, uma espécie de apêndice ou agente específico e nobre dos atos classificados como mágicos pelos estudiosos (DA MATTA, p.10, 2011, grifos meus).

De acordo com Mariza Peirano (2003), ele examinou, em detalhes, as partes que constituem o ritual, além de propor uma classificação dos rituais de acordo com seu papel social. Isto num contexto em que o estudo do “ritual” estava eclipsado pelo estudo da “magia”.

Em seu mais famoso livro, “Os Ritos de Passagem” (2011), tema pelo qual se dedicou Van Gennep, ele descreve tais ritos de passagem como aqueles que se referem aos momentos de transição, de mudança, tanto de indivíduos como de grupos sociais. Para ele, todos esses ritos partilham de uma determinada ordem, na qual ele separou em três fases: (1) separação; (2) liminaridade⁴²; e (3) reintegração. A fase liminar era, segundo Peirano (2003), a que causava mais fascínio em Van Gennep: “quando indivíduos ou grupos entram em um estado social de *suspensão*, separados da vida cotidiana, porém ainda não incorporados a um novo estado.

⁴¹ Roberto Da Matta foi muito influenciado pelos ritos de passagem e por Van Gennep em suas obras.

⁴² A fase liminar foi amplamente estudada por Victor Turner, o qual será abordado mais adiante neste ensaio.

Nesse momento, indivíduos são ‘perigosos’, tanto pra si próprios quanto para o grupo a que pertencem” (2003, pp.22-23, grifo meu). Este fase liminar é de extrema importância, pois ela visa reduzir as tensões e os efeitos que causam a mudança.

Van Gennep se afasta das abordagens evolucionistas de Frazer e Tylor pois, enquanto estes se preocupavam em estudar a sociedade em forma de estágios de desenvolvimento, Van Gennep se interessava mais pela dinâmica da mudança favorecida pelo ritual. Além disso, o autor acreditava que o estudo dos rituais, e de seus padrões, deveria ser feito com base na totalidade, ao invés da ênfase à psicologia individual dada pelos evolucionistas: assim, enquanto Frazer e Tylor tratavam do pensamento nativo como uma lógica errônea, Van Gennep concebia os rituais como parte da sociedade, e não como formas de concepção intelectual do nativo; ele estava preocupado com a comparação dos padrões mais pela sua estrutura e menos pelo seu conteúdo. Van Gennep confronta assim o método comparativo e a psicologia conceptual.

Van Gennep tem uma certa afinidade com a Escola Sociológica Francesa, dialoga com Durkheim à sua própria maneira, mas não se incorpora. Segundo Da Matta, Van Gennep está entre a visão durkheimiana e a visão vitoriana (evolucionista): “diferentemente de uns e outros, concebe o sistema social como estando compartimentalizado, como uma casa (...) com os rituais sempre ajudando e demarcando esses quartos e salas, esses corredores e varandas, por onde circulam as pessoas e os grupos na sua trajetória social” (2011, p.15). Assim como Durkheim, Van Gennep postula que o social se explica pelo social, enquanto totalidade; rompe também com a ênfase individualista do evolucionismo: Van Gennep faz um retorno ao social. Como demonstrado por Da Matta, Van Gennep tem uma ideia de sociedade que está entre a abordagem de Durkheim e entre a abordagem evolucionista, ele vê um sistema social compartimentado (ideia da casa); assim, Van Gennep concebe a sociedade como uma totalidade dividida internamente.

Aqui não se toma mais o rito como um apêndice do mundo mágico ou religioso, mas como algo em si mesmo. Como um fenômeno dotado de certos mecanismos recorrentes (no tempo e no espaço), e também de certo conjunto de significados, o principal deles sendo realizar uma espécie de costura entre posições e domínios, pois a sociedade é concebida pelo nosso autor como uma totalidade dividida internamente (DA MATTA, 2011, p.15).

Mas é em relação à questão do sagrado e do profano que Van Gennep se distingue de Durkheim. Enquanto este último tomava o sagrado e o profano como polos totalmente opostos e de naturezas distintas, Van Gennep os relativizava, “pois

sempre haverá um lado mais sagrado dentro da própria esfera tomada como sagrada, até que um novo contraste possa ser estabelecido e assim faça nascer algo mais ou menos sagrado ainda, num movimento complexo de interdições de interdições” (DA MATTA, 2011, p.16). Assim, o sentido está não no sagrado ou no profano em sua essência, e sim na posição relativa dentro de um contexto de relações. De acordo com Durkheim (1912), a passagem entre profano e sagrado se dá através de uma metamorfose, que pode ser muito bem observada nos ritos de iniciação, em que o indivíduo morre (em sua vida profana) e renasce (em sua vida sagrada) sob uma nova forma, tornando-se assim um indivíduo religioso. Um primeiro critério das crenças surge desta noção, o qual Durkheim expõe:

As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas. Quando um certo número de coisas sagradas mantêm entre si relações de coordenação e subordinação, de maneira a formar um sistema dotado de uma certa unidade, mas que não participa ele próprio de nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião. (1912, p.24)

A sequencialidade do rito é de extrema importância, como demonstrada por Van Gennep em sua obra. É a ideia de que todos os ritos seguem padrões, e seus elementos constitutivos seguem uma sequência. Como expõe Da Matta, Van Gennep

não estava tomando os ritos como um objeto reificado, como era comum fazer no início do século, mas procurando discernir seus mecanismos básicos, isto é, seus *elementos constitutivos*. Em seguida, Van Gennep revela como era possível dar sentido a um conjunto enorme de materiais etnográficos relativos a várias áreas culturais do globo e, ainda, de civilizações do passado e do presente, tomando os rituais numa *sequência*. (...) A interpretação de uma fase é sempre parcial e, por vezes, enganadora, mas o estudo do momento anterior e do momento posterior é fundamental para o entendimento do ritual (2011, p.17, grifos meus).

Assim, Da Matta mostra que é de vital importância estudar, além do rito em si, as fases preparatórias e as sequências finais deste. Para Da Matta, todos os ritos são de reforço, eles reforçam a inversão, a ordem, e também a liminaridade. Em sociedade holistas, talvez o rito venha para relativizar, como se o rito marcasse momentos mais particulares. Em sociedades individualistas, ao contrário, os ritos servem justamente para mostrar uma noção coletiva. Os ritos são uma formalização das relações sociais, e a sociedade os executa (os ritos) para marcar sua organização. Falar em vida social é falar em ritualização. Toda sociedade passa por

um período especial, é quando ela se ritualiza, quando ela encena pra si mesma um teatro de si própria: é a passagem da rotina para o ritual.

Em “A passagem material”, segundo capítulo de “Os Ritos de Passagem”, Van Gennep aborda os seguintes itens em sua pesquisa: as fronteiras e marcos; os tabus de passagem; as zonas sagradas; a porta, a soleira, o pórtico; as divindades da passagem; os ritos de entrada; os sacrifícios de fundação; os ritos de saída. Vamos a eles:

O autor inicia seu capítulo pensando sobre os diversos tipos de fronteiras que nos cercam, fronteiras físicas, geopolíticas, e as fronteiras mágico-religiosas, nas quais os seguidores de determinadas religiões estão proibidos de penetrar em certos territórios. É justamente neste tipo de fronteira, mágico-religiosa, que Van Gennep se detém. O elemento mágico-religioso está imbricado no território leigo. Os habitantes deste território sabem exatamente até onde seus direitos prevalecem. Porém, como explica o autor, pode acontecer de o marco natural deste limite ser “um rochedo ou uma árvore, um rio ou um lago sagrados, que é proibido atravessar sob pena de sanções sobrenaturais. (...) Frequentemente o limite é marcado por um objeto, poste, pórtico, uma pedra em pé (marco, termo, etc.), que foi colocado nesse lugar com acompanhamentos de ritos de consagração” (VAN GENNEP, 2011, p.33). A proibição que permeia a passagem pode ter sido protegida ritualmente pela mediação das divindades das fronteiras.

A proibição de penetrar num território desta espécie tem, portanto, o caráter de interdição propriamente mágico religiosa, interdição expressa por meio de marcos, muros, estátuas no mundo clássico, e por meios mais simples entre os semicivilizados. Não é preciso dizer que estes sinais não são mais colocados em toda a linha fronteira, assim como também entre nós não são os postes, mas somente nos lugares de passagem, nos caminhos ou nas encruzilhadas (VAN GENNEP, 2011, p.34).

Nos tempos antigos, os países não se tocavam, ao contrário do que ocorre hoje, em que estão “colados” uns nos outros, só sendo divididos por uma única fronteira. Assim, no tempo em que os países eram mais distantes, existia entre eles a zona neutra, que era o lugar de passagem de um território para o outro. Tais zonas neutras desempenhavam um papel importante, elas eram o lugar onde os combates ocorriam, eram o lugar do mercado. Desta forma, a pessoa que se encontrava neste lugar neutro estava numa situação liminar, de margem. Como explica Van Gennep:

Admitindo-se que a rotatividade da noção de sagrado, os dois territórios apropriados são sagrados para quem se encontra na zona, mas a zona é sagrada para os habitantes dos dois territórios. Qualquer pessoa que passe de um para o

outro acha-se assim, material e mágico-religiosamente, durante um tempo mais ou menos longo em uma situação especial, uma vez que flutua entre dois mundos. É esta situação que designo pelo nome *margem*, e um dos objetivos do presente livro consiste em demonstrar que esta margem, simultaneamente ideal e material, encontra-se mais ou menos pronunciada, em todas as cerimônias que acompanham a passagem de uma situação mágico-religiosa ou social para outra (2011, p.35, grifo do autor).

Assim, o individuo que se encontra no lugar neutro, que não é o seu familiar, e nem o familiar do outro, que é a “margem”, o “limiar”, representa dois estados, duas condições.

A zona neutra pode diminuir de proporção de acordo com o contexto, pois podemos estar falando de um país, de uma cidade, de um bairro, até mesmo de uma casa. Nesta última, o “pórtico-tabu-de-passagem” (2011, p.36), é a própria porta da casa. O pórtico, a soleira da porta, representa a zona neutra, são assim os ritos de passagem. É nesta linha de pensamento que Van Gennep concebe as fases rituais (separação/limiar/reintegração): “Proponho, por conseguinte, denominar *ritos preliminares* os ritos de separação do mundo anterior, *ritos liminares*, os ritos executados durante o estágio de margem e *ritos pós-liminares* os ritos de agregação ao novo mundo” (2011, p.37, grifos do autor). Assim, os ritos da soleira são “ritos de margem. Como rito de separação do meio anterior há ritos de ‘purificação’ (a pessoa se lava, se limpa, etc.), em seguida ritos de agregação (apresentação do sal, refeição em comum, etc.). Os ritos da soleira não são, por conseguinte, ritos ‘de aliança’ propriamente ditos, mas ritos de preparação para a margem” (VAN GENNEP, 2011, p.37).

Em alguns casos, os ritos da soleira não são relegados somente a esta em si, mas às divindades que a protegem. O rito de passagem que antes era material, torna-se um rito de passagem espiritual. “Não é mais o ato de passar que constitui a passagem, e sim uma potência individualizada que assegura imaterialmente esta passagem” (2011, p.38). Passagem material e passagem imaterial, ou espiritual, geralmente se encontram imbricadas. Existem também os ritos de entrada e de saída da casa, nos quais há uma série de elementos mágico-religiosos que garantem a limpeza espiritual da casa e que mantêm as más energias longe dali. Todos estes ritos são chamados por Van Gennep de ritos de passagem.

Na esteira de Van Gennep, Victor Turner (1920-1983) toma o ritual como seu objeto de estudo, e vai além, criando uma espécie de mini teoria da religião: ele associa as características liminares à vida religiosa. Como mostra Peirano (2003),

Turner, que foi aluno de Gluckman, segue as ideias deste ao contestar os sistemas sociais baseados em modelos estáticos.

Ao contrário de Lévi-Strauss, que tratava o rito como um subproduto do mito, Victor Turner defende que o estudo do ritual era fundamental para a explicação das ambiguidades da estrutura social. Ele considera a investigação dos ritos superior, uma vez que estes eram fixos, rotinizados e de grande importância para os nativos. Parafrazeando Lévi-Strauss, que dizia que os mitos são “bons para pensar”, pode-se dizer que os ritos são “bons para viver”. Lévi-Strauss tomava os ritos como simples execuções de gestos e de manipulações de objetos, e defendia que era através do mito que se podia acessar a estrutura da mente. Pois bem, para Turner, a estrutura que o rito poderia acessar não era a da mente, mas sim a da sociedade. Criara-se assim, uma dicotomia entre rito e mito, de um lado, Lévi-Strauss defendendo o estudo do mito como forma de se estudar o pensamento humano, e de outro, Victor Turner, que defendia o estudo do rito como um meio de se entender a vida social. Assim, Turner dialoga com o estruturalismo de Lévi-Strauss e mostra que não é a classificação, mas o ritual quem dá os meios para a sociedade se organizar (PEIRANO, 2003).

A estrutura social, tal como entendida pela escola britânica de antropologia⁴³, ganha em Victor Turner novos contornos: ele produz um desvio metodológico dentro da antropologia britânica, pois postula que para se chegar ao entendimento da estrutura social, deve-se provocar um desvio, pois é preciso buscar um lugar onde os elementos não óbvios das relações sociais são possíveis de ser detectados. Isso porque é justamente quando a sociedade passa por momentos extraordinários, de maior intensidade, que as estruturas sociais se revelam, e elas se revelam como manifestações de “anti-estrutura”, isto é, momentos de “*communitas*” (DAWSEY, 2005).

É Turner quem recupera e produz algo além da noção de “liminaridade” de Van Gennep. Ele toma a noção de “estado” como algo que transcende a concepção de “status” e “posição social”, pois a noção de estado abrange também os estados mentais, sentimentais e afetivos, além daqueles que são estados de ser criados culturalmente (PEIRANO, 2003). Segundo o próprio Turner, “estado, em suma, é um conceito mais abrangente do que *status* ou cargo, e se refere a qualquer tipo de

⁴³ “Conjuntos de relações sociais empiricamente observáveis” (DAWSEY, 2005, p.165).

condição estável ou recorrente culturalmente reconhecida” (2005, p.137). Ele fala de um “estado de transição”, e diferencia “estado” de “transição”, sendo a “transição” como um processo, um devir pelo qual o sujeito passa nos ritos de passagem.

Através da concepção de Van Gennep sobre as três fases dos ritos de passagem, Turner toma tais fases como base e elabora seu próprio modelo, o modelo do “drama social”, que se desdobra em quatro: há, em primeiro lugar uma (1) ruptura; seguida de (2) uma crise e intensificação da crise; posteriormente tem-se uma (3) ação reparadora; que enfim é finalizada com um (4) desfecho. Tal desfecho pode levar a sociedade à harmonia, ou à cisão social (DAWSEY, 2005). Deste modo, pode-se dizer que Turner é mais dual que Van Gennep, pois fala de um “antes” e um “depois”, dá ênfase à liminaridade, enquanto Van Gennep é mais tria: fala em separação, margem e agregação.

Em “Liminaridade e ‘Communitas’”, capítulo de “O Processo Ritual” (1974), Turner disserta sobre os ritos de passagem de Van Gennep, e em seguida aborda a liminaridade, afirmando que os atributos desta são necessariamente ambíguos. Isso porque as entidades liminares não estão “nem aqui”, e “nem lá”, estão situadas no meio, no limiar. Tais entidades liminares estão associadas à invisibilidade, à escuridão, à morte, ao estar no útero (TURNER, 1976). Os neófitos - ou noviços, sujeitos rituais nos ritos de iniciação, são apresentados como aqueles que não possuem status, na verdade, nesta condição, eles nada possuem. Turner analisa a liminaridade em seu trabalho etnográfico “Floresta de Símbolos”, no capítulo “Betwixt and Between: o período liminar nos ‘ritos de passagem’”, no qual pesquisa os rituais entre os Ndembu, analisando os momentos pelos quais passa o neófito, esse ser transicional, a persona liminar, o iniciado que não é isso e nem aquilo. A tradução do próprio título já exprime essa ideia, de “Betwixt and Between” como “nem lá nem cá”, transmite a noção de estado (condição estável da sociedade) de transição o qual vive o noviço. Se por um lado os indivíduos são os desagregados, por essa experiência esta sendo formada uma outra coisa, através deste processo gestacional está sendo criado algo novo. Na liminaridade, os neófitos são como uma “tabula rasa”, na qual é possível inscrever o conhecimento e a sabedoria do grupo, pertinentes ao novo status que ele irá possuir dali em diante. “Os neófitos tendem a criar entre si uma intensa camaradagem e igualitarismo. As distinções seculares de classe e posição desaparecem, ou são homogeneizadas” (TURNER, 1974, p.118).

Deste desaparecimento de posições sociais, desta homogeneização, surge um momento de “*communitas*”, que Turner define como

um “momento situado dentro e fora do tempo”, dentro e fora da estrutura social profana, que revela, embora efemeramente, certo reconhecimento (...) de um vínculo social generalizado que deixou de existir, e contudo simultaneamente tem de ser fragmentado em uma multiplicidade de laços estruturais. (...) É como se houvesse neste caso dois “modelos” principais de correlacionamento, justapostos e alternados. O primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado, diferenciado e frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas. (...) O segundo, que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como um “comitatus” não-estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais (1974, pp.118-119).

Assim, a *communitas* é um momento de suspensão das relações cotidianas, no qual é possível observar os laços que unem as pessoas de forma mais intensa. “Despojadas dos sinais diacríticos que as diferenciam e as contrapõem no tecido social, e sob os efeitos de choque que acompanham o curto-circuito desses sinais numa situação de liminaridade, pessoas podem ver-se frente a frente. Sem mediações” (DAWSEY, 2005, p.166). A ausência de um modelo estrutural faz com que os indivíduos reconheçam o laço humano que as liga, sem o qual a sociedade não existiria: “A liminaridade implica que o alto não poderia ser alto se o baixo não existisse, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar em baixo” (TURNER, 1974, p.119).

Assim, alternância do alto e baixo constitui, para Turner, um processo dialético. “A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de ‘status’” (TURNER, 1974, p.120). Existe uma dialética entre estrutura e *communitas* que regula toda a sociedade. Essa dialética é marcada pelos ritos de passagem, garantindo uma situação de equilíbrio: mantém-se assim a alternância entre os modelos de estrutura e de *communitas*. A vida social é dialética, e abrange a experiência sucessiva de estrutura e *communitas*. A sociedade, para ser sociedade e se firmar como tal, tem que alternar e justapor estes dois momentos. De acordo com Turner,

Existe, aqui, uma dialética, pois a imediatidade da “*communitas*” abre caminho para a mediação da estrutura, enquanto nos *rites de passage* os homens são libertados da estrutura e entram na “*communitas*” apenas para retornar à estrutura, revitalizados pela experiência da “*communitas*”. Certo é que nenhuma sociedade pode funcionar adequadamente sem esta dialética. O exagero da estrutura pode levar a manifestações patológicas da “*communitas*”, fora da “lei” ou contra ela. O exagero da “*communitas*”, em alguns movimentos políticos ou religiosos do tipo nivelador, pode rapidamente ser seguido pelo despotismo, o

excesso de burocratização ou outros modos de enrijecimento estrutural” (1974, p.157, grifos do autor).

Estrutura e *Communitas* constituem, desta forma, dois modelos de correlacionamento humano: são antagonistas, mas fazem parte da condição social. De um lado, tem-se a sociedade hierarquizada, um sistema estruturado, e do outro, um sistema comunitário e não estruturado: a *communitas* é um momento de suspensão dos papéis sociais, há um nivelamento. Assim, a “maximização da ‘*communitas*’ provoca a maximização da estrutura, a qual por sua vez produz esforços revolucionários pela renovação da ‘*communitas*’” (1974, p.157).

Turner acentua a existência da “fraqueza” e “passividade” na situação liminar. “As condições ‘liminares’ e ‘inferiores’ estão frequentemente associadas aos poderes rituais e a comunidade inteira, considerada como indiferenciada” (1974, p.123). O autor deixa claro que “a liminaridade não é a única manifestação cultural da *communitas*” (p.133), e através do que ele chama “o poder do fracos”, demonstra como a *communitas* pode estar presente na sociedade em momentos que não os liminares. Turner dá o exemplo do bobo da corte, que em sua maioria são “indivíduos estranhos” (p.134) e são de posição baixa na estrutura social. Ainda assim, possuem o poder de zombar dos monarcas devido à posição que ocupam: “Estas figuras, representando os pobres e os deformados, simbolizam os valores morais da ‘*communitas*’ contrapondo-se ao poder coercitivo dos dirigentes políticos supremos” (pp.134-135). Turner mostra que amiúde são os indivíduos marginais e inferiores que simbolizam “o sentimento em relação à humanidade” (p.135) nas sociedades estruturadas, e é este sentimento que se liga à *communitas*.

A *communitas* é frequentemente encontrada em movimentos religiosos, os movimentos milenaristas são um exemplo disto. Turner mostra que muitos destes movimentos precisam de um impulso inicial para surgirem, e que na prática “o ímpeto logo se exaure, e o próprio ‘movimento’ se torna uma instituição entre outras instituições, frequentemente mais fanático e militante que os restantes, por julgar-se o único possuidor das verdades humanas universais” (1974, p.137). O autor afirma que tais movimentos, muitas vezes, ocorrem em determinadas fases da história, pois sob muito aspectos “são homólogas a períodos liminares de importantes rituais em sociedades estáveis e rotineiras” (p.137). Em suma, tais movimentos ocorrem quando estas sociedades estão passando de um estado cultural para outro: “São essencialmente fenômenos de transição” (p.137). A *communitas* enfatiza assim o

lado mais religioso da sociedade. Nas sociedades complexas, determinadas instituições se regem pelo princípio de *communitas*, principalmente as religiosas. Exemplos são manicômios, mosteiros, penitenciárias, e reformatórios.

Turner expõe como exemplos de estrutura e *communitas* nas sociedades baseadas no parentesco o caso dos Talensis, dos Núeres, e dos Ashantis. Ele mostra que a *communitas* tem um caráter universal, afirmando que

A “*communitas*” pertence ao momento atual; a estrutura está enraizada no passado e se estende para o futuro pela linguagem, a lei e os costumes. Embora nosso interesse se centralize aqui nas sociedades pré-industriais tradicionais, torna-se claro que as dimensões coletivas, a “*communitas*” e a estrutura, devem encontrar-se com todos os estádios e níveis da cultura e da sociedade (TURNER, 1974, p.138)

Há uma universalização da dialética estrutura/*communitas*: todas as sociedades a possuem, pois estas duas facetas constituem uma necessidade social.

Turner constrói sua hipótese que procura explicar os atributos dos fenômenos relacionados à *communitas*. Para ele, os princípios que regem a *communitas* e as pessoas as quais dela participam, têm em comum: “(1) se situam nos interstícios da estrutura social, (2) estão à margem dela, ou (3) ocupam os degraus mais baixos” (TURNER, 1974, pp.152-153). Tais características levam ao problema da definição de estrutura social, e Turner mostra que esta definição, sob a formulação de Spencer e outros sociólogos, é

a combinação mais ou menos distintiva (...) de *instituições* especializadas e mutuamente dependentes (...) e as organizações institucionais de posições e de atores que implicam, todas originadas no curso natural dos acontecimentos, à medida que os grupos de seres humanos com determinadas necessidades e capacidades atuaram uns sobre os outros (...) e procuraram enfrentar o meio ambiente (EISTER, 1964, pp.668-669, grifo do autor, apud TURNER, 1974, p.153).

Nota-se que a noção de posições e situações sociais combinadas está na maioria destas definições de estrutura social. Turner mostra que todas estas definições de estrutura contêm a noção de uma combinação de posições ou de situações sociais. Todas implicam numa institucionalização e persistência de grupos e relações. Para Turner, a *communitas* surge onde não há estrutura social; ele cita Bubber, que afirma: “A comunidade não consiste em uma multidão de pessoas que não estão mais lado a lado (e, acrescente-se, acima e abaixo), mas umas *com* as outras” (1961, p.51, grifo do autor, apud TURNER, 1974, p.154).

A *communitas* é espontânea e imediata, enquanto que a estrutura é hierarquizada. A *communitas* está mais para a vivência do que para normas e

regras. A *communitas* é uma qualidade existencial enquanto a estrutura é mais cognitiva. Na *communitas*, a questão não é só classificar, mas sim potencializar símbolos, metáforas. Na *communitas*, há uma suspensão da situação normal (hierarquia) e há uma potencialização de alguns valores. Porém, a *communitas* só é apreendida em sua relação com a estrutura, é uma contraface desta, e ambas são faces da sociedade; segundo Turner: “a ‘*communitas*’ só se torna evidente ou acessível, por assim dizer, por sua justaposição a aspectos da estrutura social ou pela hibridização com estes” (1974, p.154). Sair do estado de *communitas* para a estrutura pode ser contaminante: ao passar de uma situação para outra, o indivíduo deve passar por uma transição para se despoluir, desintoxicar. A *communitas* existe por um breve espaço de tempo, é um respiro da sociedade, são momentos mais fugazes do que os momentos de estrutura; mas a forte impressão da estrutura permanece no indivíduo, que a guarda pra si ao retornar para a estrutura; na verdade, a *communitas* não é só um “respiro” da estrutura, é o outro lado dela. Turner finaliza este capítulo afirmando que tanto estrutura quanto *communitas* “constituem a ‘condição humana’, no que diz respeito às relações do homem com seus semelhantes” (p.159).

No quinto capítulo do mesmo livro, “Humildade e Hierarquia. A Liminaridade de Elevação e de Reversão de Status – Os rituais de elevação e de reversão de ‘status’”, Turner aborda dois tipos de rituais da liminaridade: os ritos de “elevação de status” e os de “reversão de status”. A “elevação de status” refere-se ao rito no qual o indivíduo se eleva, para se tornar, por exemplo, um rei, um líder. Implica em rebaixamento e humildade (até humilhação) na situação liminar. Outros exemplos são nascimento, puberdade, casamento – tidos como ritos de crise de vida. Constituem o ingresso num status mais alto. Os ritos de calendário são ritos de grupo, mudança coletiva de um estado para outro (ex: colheita). São ritos de crise de grupo. “A explicação destes ritos é que para um indivíduo subir na escada social, deve descer às posições mais baixas” (TURNER, 1974, p.205).

Já os ritos de “reversão (ou inversão) de status” se referem aos momentos onde há uma troca de posição, onde os indivíduos mais baixos socialmente assumem papéis de nobreza e vice-versa. Os fortes tornam-se fracos, e os fracos tornam-se fortes, numa fantasia, nessa condição de liminaridade. Reestabelecem a estrutura social e a *communitas*, são rituais que fazem a mediação entre as duas facetas da sociedade. “Os ritos de reversão de ‘status’ (...) mascaram os fracos com

a força e pedem aos fortes que sejam passivos e suportem pacientemente a agressão simbólica, ou mesmo real, praticada contra eles pelos estruturalmente inferiores” (TURNER, 1974, p.212).

Há um problema referente aos ritos de elevação e de reversão de status, o qual Turner questiona por que em determinados intervalos a sociedade tende a se comportar assim. Por que aceitam essa situação? Seria, indaga Turner, o tédio, os impulsos sexuais reprimidos? O autor responde, dizendo que tais ritos funcionam como uma espécie de libertação, para os que têm um papel muito hierárquico na estrutura. O fato de ter sempre que vestir uma “*persona*” é, de certa forma, uma carga.

Existe uma ambiguidade liminar: para os que passam pela elevação de status, há um momento de experiência limite. Do outro lado, os inferiores que nunca tiveram contato com um papel de relevância na estrutura, podem experimentar nos rituais de reversão de status. “A reversão das posições sociais não significa “anomia”, mas simplesmente uma nova perspectiva a partir da qual se pode observar a estrutura” (TURNER, 1974, p.242). Assim, a *communitas* não é só um momento reverso da sociedade, mas um momento de aprendizado. Os ritos são nada mais que um olhar da sociedade para ela mesma. Eles não são nada especiais. São do mesmo tecido que regem o cotidiano da estrutura. Turner conclui afirmando que: “Os indivíduos estruturalmente inferiores aspiram à superioridade simbólica estrutural no ritual; os estruturalmente superiores aspiram à ‘*communitas*’ simbólica e submetem-se a penitências para conquistá-la” (1974, p.245).

Edmund Ronald Leach (1910-1989), embora muito inspirado por Malinowski (que fora seu professor)⁴⁴, não se encaixa propriamente em nenhuma das escolas clássicas de antropologia: seu diálogo se dá com a própria história e trajetória antropológica (PEIRANO, 2014). As obras de Lévi-Strauss também foram fundamentais para Leach, e este recupera o que havia se perdido na ânsia estruturalista levi-straussiana: não somente pensamos do mesmo modo, como também vivemos do mesmo modo. Assim, a estrutura do pensamento humano que é

⁴⁴ “Em 1977 reconhece abertamente Malinowski como “o maior e mais original de todos os antropólogos sociais”, opinião confirmada em seu último artigo, em que o considera um de seus heróis. Em defesa de Malinowski, é de Leach o comentário ferino sobre a publicação dos diários de campo escritos durante a pesquisa entre os trobriandeses por sua segunda mulher, em 1967, na época uma divulgação bastante controversa.” (PEIRANO, 2014, p.05).

tida como universal por Lévi-Strauss, é combinada com o modo de viver, que Leach também toma como universal.

Já nos anos 1960, Leach incorpora mais abertamente a proposta do estruturalismo, em parte inserindo nuances nela, em parte dela divergindo. Leach vê como característica central do modelo de Lévi-Strauss o fato de ele ser ordenado logicamente; nele, as estruturas lógicas a serem encontradas não estão nos fatos empíricos, mas *por trás* dos fatos empíricos. Em uma analogia cada vez mais próxima com a linguagem, Lévi-Strauss se desloca do parentesco para a estrutura do mito, fase que mais deixa marcas na antropologia desenvolvida por Leach. Inovações na antropologia em geral resultam de combinações inesperadas que arejam e provocam deslocamentos na disciplina – Leach associou a disposição empírica do estilo inglês e sua predisposição para a lógica pela via do estruturalismo de Lévi-Strauss. E assim criou sua bricolagem própria (PEIRANO, 2014, p.06, grifos da autora).

Além de dar um passo além de Lévi-Strauss em relação ao pensamento, Leach nivela mito e rito, concebendo ambos como extremamente importantes para o entendimento do social. Segundo Peirano (2003), “para Leach mitos e ritos são fenômenos interligados e ambos precisam ser focalizados *em ação*” (p.37, grifos da autora). O ritual não foi o foco dos estudos de Leach, mas através dele o autor concebe sua teoria da linguagem e comunicação. Segundo Da Matta (1983), “o exercício de Leach situa um problema fundamental da análise estrutural, recolocando, nos seus próprios termos e com seu estilo singular, a questão da homologia entre o pensamento humano ‘em exercício’ (conforme diz Lévi-Strauss) e ‘o objeto humano ao qual se aplica’ (p.48).

Em “Ritualization in Man” (1979), capítulo de “Reader in Comparative Religion”, Leach mostra que todo ritual tem que ter uma estrutura. O ritual pode ser decomposto em partes. Há uma complexidade para se interpretar as mensagens para se conceituar esse processo ritual. Todo ritual tem uma repetição. Assim, o ritual é uma forma de comunicação através da repetição. Para Leach, o ritual é comunicação. O ritual é o processo comunicativo em si. Gestos e palavras são repetidos de forma a assegurar que a mensagem do emissor chegue ao receptor. O homem primitivo produz coisas abstratas, e a linguagem ritual é uma linguagem econômica e condensada. Leach

não distinguia comportamentos verbais de não verbais: cumprimentar com um aperto de mão e fazer um juramento por meio de palavras eram, os dois, rituais. Essa era uma grande inovação: o ritual era um complexo de palavras e ações e o enunciado de palavras já era considerado um ritual. Mais: o ritual tornava-se uma espécie de linguagem condensada e, portanto, econômica. Isso fazia do “primitivo” – por muito tempo qualificado como atrasado e irracional -, um ser humano, sagaz

e engenhoso, contrariando o sendo comum (PEIRANO, 2003, p.38, grifo da autora).

Assim, o ritual é concebido por Leach como um complexo de palavras e ações. É uma forma de linguagem que permite condensar a realidade experienciada. Segundo Leach,

the distinction between condensed, action-supported, ritual utterance and fully gramatical ordered utterance does not lie between primitive man and modern man but between the thought of non-literate, partially verbalized man. Both types occur in our own society. In the latter mode concepts are apprehended as *words* which exist as distinct abstract entities capable of manipulation by themselves irrespective of any particular referent; in the former mode concepts lie in the relations between things, and between persons, and between persons and things, so that words are a kind of amalgam linking up things and persons. In this mode of thought the name of thing or of an action is not separable from that to which it refers, and things and persons which belong to the same verbal category are thereby fused together in a manner which to us seems "mystical" or "non-logical". I do not rate this as *primitive* thinking but rather as *economical* thinking. In primitive society the whole of knowledge has to be encapsulated into a memorizable set of formalized actions and associated phrases: in such circumstances the use of a separate word for every imaginable category (which is the normal objective of literate people) would be a thoroughly wasteful procedure (LEACH, 1979, p.337, grifos do autor).

Desta forma, o autor não classifica este tipo de pensamento primitivo como atrasado, mas sim como econômico, pois todo o conhecimento é encapsulado num conjunto de ações formalizadas.

Peirano tece uma crítica à abordagem de Leach, dizendo que talvez ele tenha aproximado em demasia ritos e mitos, e nesta aproximação perdem-se em parte as características específicas de cada um, “assim como a combinação de pensar e viver que o próprio Leach havia estabelecido antes. Agora, o rito era principalmente bom para pensar (como o mito antes)” (PEIRANO, 2003, p.39).

Roberto Da Matta (1936) foi muito influenciado⁴⁵ por Van Gennep, Turner e Leach em seus estudos sobre o ritual. No ensaio “Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos” (1977), ele analisa ritos que permitem pensar a ordem social, e faz uma comparação de ritos que se contrastam: ritos de ordem (centralizados) e ritos de quebra de ordem (descentralizados).

Ele toma, então, para sua análise, o Carnaval e o Dia da Pátria (Dia da Independência do Brasil). Tais eventos são simétricos e inversos da sociedade brasileira, enquanto um representa a *communitas*, o outro representa a estrutura. Da

⁴⁵ “Eu tenho tentado ampliar os achados de Van Gennep, aprofundando-os, suponho, na direção de mostrar que falar em vida social é falar em ritualização, donde minhas preocupações com o fenômeno da transformação e passagem do gesto rotineiro ao ato ritual e, também, minhas reflexões sobre os movimentos sociais coletivos, quando todo o sistema passa por um período especial, invertendo, neutralizando ou reforçando a realidade cotidiana” (DA MATTA, 2011, p.10).

Matta mostra que o Carnaval e o Dia da Pátria são eventos que escapam da rotina, do dia-a-dia da vida do brasileiro, mas também não são eventos imprevistos, como os acidentes, tragédias e milagres. Segundo Da Matta, estes rituais

se constituem no que pode ser chamado de *extraordinário construído pela e para a sociedade*, em oposição aos acontecimentos que igualmente suspendem a rotina do cotidiano, mas que são marcados pela imprevisibilidade, ou seja, são acontecimentos não controlados pela sociedade. Podem por isso ser chamados de *extraordinários não previstos pelas normas sociais* e, por isso mesmo, sempre são referidos como eventos que *atingem* a sociedade, conforme torna claro as manchetes dos jornais ao anunciarem as catástrofes e tragédias (1977, p.05, grifos do autor).

Da Matta mostra que ambos os eventos constituem ritos de passagem numa sociedade complexa e industrializada. Enquanto o Carnaval é marcado pelo tempo cósmico e cíclico, por remeter os participantes do ritual para fora do contexto brasileiro, os colocando diretamente em contato com o mundo do sagrado e do sobrenatural, o tempo do Dia da Pátria é histórico, remete os participantes do ritual para dentro da história do Brasil: “Em termos de temporalidade, portanto, ambos os rituais são ritos de passagem (ou ritos de calendário), mas referem-se a calendários diversos e que muitos supõem ser mutuamente exclusivos, especialmente quando tais calendários estão em vigor” (DA MATTA, 1977, pp.08-09).

Carnaval e Dia da Pátria se contrastam, o primeiro representando a *communitas* e o segundo a estrutura. Da Matta afirma que:

Como o desfile carnavalesco reúne um pouco de tudo, a diversidade na uniformidade, a homogeneidade na diferença, o pecado no ciclo temporal cósmico e religioso, a aristocracia de costume com a pobreza real dos atores, ele remete a vários subuniversos simbólicos da sociedade brasileira, podendo ser chamado de um desfile polissêmico. O oposto é o que ocorre no desfile militar do Dia da Pátria, onde – embora exista obviamente uma reunião do povo com as autoridades – sua separação é patente e o foco dos símbolos, gestos e falas rituais é unívoco. O que caracteriza os dois rituais em termos dos grupos que os patrocinam é, então, a natureza destes grupos. Assim, diz-se que o Carnaval é uma *festa do povo*, ao passo que o Dia da Pátria é um ritual que focaliza muito mais (por uma organização interna e externa) as autoridades e os símbolos nacionais (1977, p.12, grifos do autor).

Ele mostra que as fardas e fantasias utilizadas pelos participantes rituais também se contrastam, enquanto “as fardas simbolizam identidades sociais concretas, reais e que operam em todos os níveis da vida social” (DA MATTA, 1977, p.13), as fantasias carnavalescas representam personagens que são figuras periféricas do mundo social: “Os reis, duques, príncipes e outros nobres; os fantasmas, caveiras, diabos, e outros personagens do mundo das sombras; os

gregos antigos, romanos, havaianos, escoceses, e chineses, os confins do mundo conhecidos; os ladrões, palhaços, prostitutas, marginais, malandros, presidiários, cow-boys e outras figuras liminais” (pp.13-14). Assim, o personagem carnavalesco “é, pois, o mundo da periferia, do passado e das fronteiras da sociedade brasileira. O seu foco é ilícito, o que está completamente fora do sistema, o que está nos interstícios deste sistema” (p.14).

Através da comparação entre estes dois eventos, Da Matta pretende demonstrar até que ponto a cerimônia do Dia da Pátria constitui o limite da formalidade, e a festa do Carnaval, o limite da informalidade. É nessa análise que Da Matta transcende o estudo do ritual de Turner, pois constata que há *communitas* na parada militar e há estrutura no carnaval. Ao mostrar que o Dia da Pátria, que representa a estrutura social, a hierarquia, também tem traços de *communitas*, e que o Carnaval, momento propício para o surgimento da *communitas*, igualmente possui aspectos estruturais, Da Matta vai além da teoria criada por Victor Turner acerca da dialética *Communitas/Estrutura*.

Nesta perspectiva, é preciso lembrar que o Carnaval termina na Quarta-feira de Cinzas, com o silêncio pesado de uma missa, e a Parada do Dia da Pátria tem o seu ponto terminal na dispersão informal, onde soldados, oficiais, povo e autoridades retomam seus lugares no universo do mundo diário. A dispersão dos participantes, ainda formalmente vestidos mas a caminho de suas residências e acompanhados de seus parentes e amigos em trajes comuns, faz com que se crie um clima semelhante ao do Carnaval, fundado num encontro das representações formais de posições sociais (expresso sobretudo nas fardas) com o conjunto dos outros papéis sociais, que foram segregados e inibidos durante a performance ritual (DA MATTA, 1977, p.15).

Assim, o Carnaval “é um momento de *communitas*, mas que serve – nas condições da organização social da sociedade brasileira, dividida em classes e segmentos – para manter a hierarquia e a posição das classes” (DA MATTA, 1977, p.16, grifo do autor). O Dia da Pátria, embora acentue “a estrutura no seu ponto central (durante o momento solene do desfile ou da parada), mas essa preferência marcada pelo formal não elimina a possibilidade da criação de um momento de *communitas*. Isso ocorre claramente no final do rito e talvez mesmo durante o seu desenrolar” (pp.15-16).

Da Matta expõe como os ritos são maneiras diferentes de dizer algo sobre a estrutura social sob um certo ponto de vista, de um modo particular. Ele não difere da estrutura social. O rito é um discurso, mas um discurso disjuntivo:

a vida ritual de uma dada sociedade não precisa ser necessariamente coerente ou funcional e que pode conter elementos competitivos ou concorrentes, expressivos

de modos diversos de perceber, interpretar e atualizar a estrutura social. Por outro lado, essa perspectiva permite verificar a importância básica da natureza combinatória da própria vida ritual. (...) o caso dos rituais nacionais brasileiros constitui um bom exemplo de três modos possíveis de *salientar* e *tornar manifesto*, por meio de um discurso simbólico específico, aqueles aspectos considerados como importantes da estrutura da sociedade brasileira (DA MATTA, 1977, p.17, grifos do autor).

Assim, o ritual ora acentua, ora inibe os aspectos da sociedade que estão implícitos. O ritual não é diferente da sociedade, é a própria sociedade num momento de destaque. O ritual é da mesma matéria-prima que a sociedade. O rito e o mito colocam em “close-up” as coisas do mundo social; a noção de “close-up” refere-se ao poder que a sociedade tem de marcar alguns momentos que ela quer mostrar: “Um dedo é apenas um dedo integrado numa mão e esta mão num braço e este braço num corpo. Mas no momento em que se coloca neste dedo um anel que marcará um *status* matrimonial de uma pessoa, este dedo muda de posição” (DA MATTA, 1977, p.25, grifo do autor).

Os rituais têm capacidade de separação, reforço e inversão: eles destacam um papel social enquanto inibem outros. Os rituais são as relações sociais, são mensagens sobre ela mesma: “Os rituais seriam, assim, instrumentos que permitiriam uma maior clareza das mensagens sociais. (...) eles também engendram cortes nas rotinas sociais” (DA MATTA, 1977, p.29). Da Matta conclui seu ensaio dizendo que não se deve olhar o rito como uma essência, pois o rito deve ser visto como uma expressão da sociedade, uma vez que ele (o rito) dá ênfase para certos aspectos da sociedade. “Para repensar os ritos, portando, é necessário primeiro desritualizar” (p.29). Assim, o rito deve ser entendido como uma mensagem, e não pensar que ele é diferente da sociedade: é uma mensagem desta sobre ela mesma.

3.3 Transformação do peregrino após o momento de liminaridade

Busco, neste tópico, verificar a possível transformação do corpo e da emoção do peregrino após o momento de liminaridade e *communitas* no qual ele passou na Caminhada.

Com a minha dificuldade em retornar ao meu campo, encaminhei para a minha informante-chave um questionário pré-formulado por mim, com cinco

perguntas, para que ela pudesse aplicar junto às pessoas que foram ao Caminhos da Piedade. Foram coletados, ao todo, 10 questionários respondidos. A seguir, mostro quais foram estas perguntas: (1) Você concluiu todo o caminho a pé? (2) Você havia feito alguma promessa? Se sim, a considera cumprida? (3) Qual a importância do cumprimento desta promessa ou da execução da caminhada em sua vida? (4) O que mudou depois da caminhada na parte física? (5) E na parte espiritual, o que mudou?

Resolvi então criar um quadro para cruzar estas informações e estes relatos, com as categorias questionadas (na horizontal) e os nomes fictícios dos novos entrevistados (na vertical):

	Concluiu o caminho a pé?	Promessa? Cumprida?	Qual a importância da Caminhada?	O que mudou no físico?	O que mudou no espiritual?
Márcia (51 anos)	“Sim”	“Não fiz promessa”	“A Caminhada foi muito boa”	“Vi que eu posso muito mais”	“Muitas coisas boas aconteceram”
Renata (47 anos)	“Sim”	“Não fiz promessa”	“Sentir que sou capaz, pois tenho fortes dores no joelho. Eu cheguei lá”	“Hoje estou mais animada, caminho 6 dias na semana. Diminuí bastante as dores”	“Tenho mais fé”
Laura (13 anos)	“Sim”	“Sim. Cumprida”	“Que tudo é possível na presença de Deus”	“Nada”	“Me levou a ter mais fé e vontade de ir na próxima (Caminhada)”
Marina (45 anos)	“Sim”	“Sim. Cumprida”	“Sentimento de missão cumprida. Cada vez me sinto mais fortalecido em minha fé”	“Nada”	“Todo ano me sinto com vontade de voltar, sempre almejando uma vida cada vez mais plena com fé e sempre com paz em nossa casa”
Bianca (56 anos)	“Não, mas faltou pouco”	“Não fiz promessa. Foi uma intenção”	“Foi uma caminhada muito gratificante em minha vida”	“Nada”	“Mudou muito, e espero ir na próxima caminhada com a graça de Deus”
Júlia (45 anos)	“Sim”	“Não fiz promessa”	“A Caminhada foi muito boa”	“Não muito, pois não dei continuidade nas	“Mostrar para todos que com fé nós conseguimos

				caminhadas. Mas fiquei com o corpo e a mente mais leves”	alcançar nossos objetivos”
Alessandra (68 anos)	“Não. Faltou pouco”	“Não fiz promessa. Foi uma intenção, pela minha família”	“Representa uma melhora em mim. E ter a minha família reunida”	“Senti muita gratificação, e mesmo com a minha idade eu senti que posso voltar”	“A fé com que caminhei, refletindo e rezando me fez sentir carregada por Jesus”
Fabiana (62 anos)	“Sim”	“Não fiz promessa. Fui agradecer a Deus pela vida”	“Significa uma agradecimento a Deus por tudo que me proporciona”	“Nada na parte física”	“Grande aumento na minha fé ao ver aqueles com limitações e dificuldades alcançando seus objetivos”
Igor (43 anos)	“Sim”	“Sim, a cumpri com êxito”	“Foi muito importante para provar que eu posso”	“Provou que mesmo depois de uma cirurgia cardíaca, eu ainda posso fazer uma caminhada longa”	“Minha fé aumentou, pois Deus me deu forças para percorrer todo o percurso. E depois não senti mais nada, graças a Deus”
Mário (48 anos)	“Sim”	“Não fiz promessa; mas satisfiz meu espírito e minha autoconfiança”	“Me senti contagiado com a fé das outras pessoas que caminhavam comigo, além de um espírito de união e confraternização muito forte”.	“Eu passei a ficar mais confiante da minha capacidade, de querer fazer mais e me cuidar melhor para que isso seja possível”	“Espiritualmente significou uma fuga desse mundo cruel que a gente presencia fatos diariamente, onde violência parece que virou banalidade e nossas instituições muito fracas e desestruturadas para nos oferecer um estado de bem-estar”

Analisando as respostas dos entrevistados, pude perceber que a grande maioria (8 de 10) conseguiu concluir a Caminhada a pé. Sete, entre os dez relatos analisados, não haviam feito uma promessa de fato, embora muitos fizessem uma espécie de intenção, de pedido ou agradecimento. Os 3 que relataram que haviam feito a promessa conseguiram concluir todo o caminho a pé. Creio que, neste caso,

o cumprimento da promessa vincula-se com o fato de ter conseguido chegar até o final caminhando.

Metade dos entrevistados relataram que nada mudou na parte física após ir no Caminhos da Piedade. Porém, uma destas entrevistadas disse que não mudou pois ela não deu continuidade às caminhadas, atribuindo a si uma espécie de “culpa” por não ter tido uma mudança na parte física. Porém, ela explica: “Mas fiquei com o corpo e a mente mais leves”. A outra metade dos entrevistados mostraram um discurso de autoconfiança, como se a Caminhada os possibilitasse ir além de seus domínios corporais: Relatos como: “Vi que eu posso muito mais” (Márcia), “mesmo com a minha idade eu senti que posso voltar” (Alessandra), “senti que sou capaz, pois tenho fortes dores no joelho. Eu cheguei lá” (Renata), “foi muito importante para provar que eu posso, e que mesmo depois de uma cirurgia cardíaca, eu ainda posso fazer uma caminhada longa” (Igor), e “eu passei a ficar mais confiante da minha capacidade” (Mário), nos mostra como essa confiança está sendo posta no campo.

Na dimensão espiritual, todos os entrevistados relataram uma transformação, seja pelo fortalecimento da fé em si, pela aproximação com Deus, pela reflexão sobre a própria vida e pelo sentimento de união que o intuito da Caminhada concede.

Os significados e sentidos na execução da Caminhada pelos entrevistados se mostraram bastante eficazes em suas vidas. Todos sem, exceção, demonstraram um certo vínculo com o Caminhos da Piedade que transcende o caráter comunitário e corporal: desemboca num caráter de elevação espiritual e contato com o divino. O relato de Laura, de apenas 13 anos, nos traz isso: “tudo é possível na presença de Deus”. Claro que há um sentido de união, familiar e de amigos, como nos mostra os relatos de Mário: “Me senti contagiado com a fé das outras pessoas que caminhavam comigo, além de um *espírito* de união e confraternização muito forte” (grifo meu); e de Alessandra “Representa uma melhora em mim. E ter a minha família reunida”; mas esses relatos trazem algo que vai para além da união física, é num sentido de união espiritual e divina.

Assim, é possível perceber que vários tipos de discursos permeiam o Caminhos da Piedade, mas que todos eles tendem a ter um significado transcendental de união com o divino, e que através desta união é possível superar as dificuldades corpóreas e chegar no destino final, ao encontro com Deus e à Nossa Senhora da Piedade.

4 Terceiro capítulo - Peregrinação, Corpo e Emoção

4.1 Antropologia do Corpo e das Emoções: um olhar sobre o corpo e as emoções do peregrino

Na contramão de teorias biologistas e evolucionistas de que o corpo é um instrumento único e universal que se descola das emoções, alguns autores, como David Le Breton (2009), Bruno Latour (2004), Thomas Csordas (2008), Tim Ingold (2000) e Octavio Bonet (2006), tem defendido uma indissociabilidade entre corpo e emoção, entre razão e emoção mais precisamente, e até mesmo entre a velha dicotomia natureza e cultura.

Quando Marcel Mauss inaugura o “corpo” como objeto de estudo da sociologia em 1925, em seu artigo “As Técnicas do Corpo”, já levanta a questão por detrás das técnicas que são tradicionalmente apreendidas através da educação. Ora, se o corpo é moldado tradicionalmente, o que há de natural em suas técnicas? Mauss lança a ideia do “homem total”, o qual abrange não só suas características biológicas e fisiológicas, mas também suas dimensões sociológicas e psicológicas. Mauss chama técnica um “ato tradicional eficaz”, pois necessita ser transmitida tradicionalmente e precisa ser eficaz para ser transmitida. (MAUSS, 1925, p.407). É Mauss também quem aborda a ideia do *habitus*, ideia esta bastante trabalhada nas obras de Pierre Bourdieu, como algo “adquirido” através das técnicas da razão prática coletiva e individual (2010).

O corpo não existe previamente, como se fosse dado de uma vez por todas. O corpo é construído. Primeiro instrumento técnico do homem, o corpo é, antes de tudo, um constructo social. Como enfatiza a antropóloga francesa Christine Detrez (2002), em “La construction sociale du corps”:

A cultura, que frequentemente funciona abaixo da dimensão explícita e dos dispositivos discursivos, é incorporada, encarnada sob a forma das atividades motoras, as mais banais, esses “atos montados”, adaptações constantes a um objetivo físico, mecânico, químico, para retomar os termos de Mauss. Essa encarnação é visível nos aprendizados fisioterápicos balineses, como a dança, por exemplo, mas mesmo nas atitudes e gestos os menos intencionais. Assim, mesmo a posição das mãos em repouso, ao abandono, é modelada pela aprendizagem cultural; ela aparece como desarticulada aos olhos do observador ocidental. Ora, essa desarticulação, que caracteriza igualmente tanto a dança quanto as marionetes balinesas é

devido à formação propriamente dita, isto é, aos exercícios e aos treinamentos, certamente, mas ela é igualmente pela representação do corpo balinês, tanto são indissociáveis nessa socialização corporal os códigos explícitos e inconscientes (DETREZ, 2002, p.78. Tradução livre).

No que diz respeito às emoções, Detrez assinala seu caráter social e simbólico em uma dada formação social precisa. Segundo enfatiza a autora, a forma como as emoções são agenciadas e canalizadas pela cultura jogam por terra a ideia de que sejam naturais e universais:

As emoções elas mesmas não respondem em todos os lugares aos mesmos desencadeadores psicológicos e não se manifestam de forma análoga: as mensagens são interpretadas, decodificadas através de grades da percepção cultural. Escondida atrás das evidências psicológicas ou biológicas a dimensão cultural das emoções e das sensações não é menos fundamental, novo golpe fatal antropológico aos determinismos naturalistas (DETREZ, 2002, p.93).

Corroborando com Mauss na questão de que as técnicas são apreendidas culturalmente, Le Breton afirma que:

Embora o corpo materialize a presença do sujeito no mundo, sua realidade é ambígua. O homem é o seu corpo, mas ele também possui um corpo. Suas manifestações específicas não estão todas sob o jugo da consciência, mas elas se inscrevem, apesar de tudo, no interior de modelos sociais. O corpo é um dado socializado e semantizado, ele não se insere no mundo com uma faculdade a priori de deciframento dos enigmas que o mesmo lhe propõe. As funções corporais ou afetivas que sustentam a existência social do indivíduo são adquiridas, não inatas. A dimensão cultural desenvolve, de acordo com as direções precisas, o imenso campo de possibilidades biológicas que o corpo encerra (2009, p.165).

As habilidades que Mauss discute em seu texto com a noção de *habitus* tomam forma nos trabalhos de muitos autores posteriormente, conforme podemos ver no trabalho de Bonnet:

Latour fala de um corpo que não se refere às qualidades primárias, constitutivas, mas de corpos articulados com o mundo, de corpos que aprendem a ser afetados pelo mundo, gerando dessa forma habilidades diferentes. O que Latour denomina como articulações, aquilo que o agente aprende e que passa a ser parte do seu corpo é o que Ingold chamou de *skill* e Bourdieu nomeou como *habitus*. Uma *skill* seria uma habilidade presente em nossos corpos, refratária à formulação em termos de qualquer sistema de regras mentais e representações. As pessoas respondem de diferentes formas por terem sido previamente treinadas para isso (BONNET, 2006, p.09).

Analisando as obras dos autores acima citados, podemos pensar o corpo do peregrino e as emoções sentidas e demonstradas por ele através dos momentos de liminaridade pelos quais passa em sua jornada em busca do sagrado. Nem sempre as emoções são aquelas que o senso comum atribui ao sujeito, mas talvez mais

sutis e confinadas no interior do sujeito, de modo que dar conta delas em um evento efervescente não é tarefa das mais fáceis.

Em seu trabalho sobre o “Elogio da Caminhada”, David Le Breton (2000), comenta a respeito do triunfo dessa forma de deslocamento. Conforme o autor, se a caminhada nas sociedades ocidentais não se encontra mais no coração dos modos de deslocamento, ela impera, por outro lado, como elemento fundamental de: “atividades de lazer, afirmações de si, busca de tranqüilidade, de silêncio, de contato com a natureza: caminhadas, explorações, sucesso das sociedades da caminhada, antigos rotas de peregrinação, aquelas sobretudo de Compostela, reabilitação da caminhada, etc.” (LE BRETON, 2000, p.15. Tradução livre).

Ainda de acordo com a perspectiva assinalada na citação de Le Breton, a caminhada aparece em sua dimensão espiritual, o que nos faz pensar em sua relação com a peregrinação e a busca do contato com o sagrado através de um ethos ascético, como enfatiza Camurça (ano). Le Breton assinala as peregrinações na Grécia, como a Delos e Delfos, da mesma forma que menciona que “o povo da bíblia é peregrino por excelência” (2000, p.147).

Le Breton também enfatiza a peregrinação cristã da Idade Média ou da Renascença. O peregrino cristão

caminha sob o olhar de Deus, ele tende a se recolher ou fazer penitência em um lugar santo, explorar a Criação, a medida de seu ser, fazendo confiança à Providência quando ele faz uma escala a noite ou atravessa uma floresta apressado pelo temor de cair em uma armadilha ou ser vítima de um sortilégio. A angústia do desconhecido o acompanha como sua sombra, mesmo seus lugares de acolha invejam seu avanço. (...) Os romeiros (Romieux) se encontravam em Roma, os palmeiros (Paumiers) iam a Jerusalém, e os peregrinos à Santiago de Compostela. O termo *peregrinus* significa “o estrangeiro”, aquele que está fora de sua casa, confrontado a um mundo, escapando a toda familiaridade (2000, p.148. Tradução livre).

Segundo Le Breton, o peregrino é um homem que caminha. Ainda segundo suas palavras, o peregrino trata-se de um sujeito que se afasta de seu mundo: “Semanas ou meses de sua casa e que faz penitência pela renúncia e provas que se impõem para ascender à potência de um lugar santo e se regenerar. A peregrinação é então uma devoção permanente a Deus, uma longa prece efetuada pelo corpo.” (2000, p.152). O autor também comenta a relação entre a caminhada e a peregrinação. Segundo ele:

Os caminhos de Compostela são hoje percorridos por milhares de peregrinos não mais na afirmação ostentatória da fé mas em uma busca pessoal de espiritualidade ou uma vontade de ter o tempo a si, de romper

com os ritmos e as técnicas do mundo contemporâneo, reencontrando-se simbolicamente a milhões de predecessores. Trata-se ainda de um voto, de uma vontade de afirmar sua devoção, mas o mais frequentemente o procedimento depende mais ainda do sagrado, isto é, a constituição de uma temporalidade e de uma experiência íntima, inesquecível em sua originalidade e sua densidade (LE BRETON, 2000, p.152).

A respeito das transformações dos caminhos santos, comenta o autor: “os caminhos da fé cedem o lugar a caminhos de conhecimento ou de fidelidade à História, os caminhos da verdade tornam-se os caminhos do sentido, a carga para cada peregrino de colocar um conteúdo pessoal” (LE BRETON, 2000, p.153).

A contribuição da antropologia do corpo e das emoções para nossa pesquisa refere-se à tentativa de entender quais os sentidos que o peregrino emprega no ato do deslocamento, quais os sentimentos oriundos desse deslocamento e quais suas expectativas em relação a este, e, finalmente, o que faz e de que modo faz com que consiga concluir sua jornada.

Quando o corpo começa a ser abordado por uma perspectiva sociológica, Bruno Latour questiona quais tipos de abordagens são feitas, e, em seu artigo, “Como falar do corpo?”, ele mostra como a ciência trabalha com essa dimensão corporal. O autor opta por não teorizar sobre o corpo propriamente dito, mas sim sobre “conversas do corpo” (“body talks”), isto é, como o corpo é envolvido naquilo que faz e na sua relação com o mundo. Ele irá definir o corpo não como uma “morada provisória de algo superior – uma alma imortal, o universal, o pensamento – mas aquilo que deixa uma trajetória dinâmica através da qual aprendemos a registrar e ser sensíveis àquilo de que é feito o mundo” (LATOURE, 2004, p.39). O autor usa essa definição, pois afirma que não há sentido em definir o corpo diretamente: o sentido está na sensibilização deste com o mundo e seus elementos, está nas relações.

Para se trabalhar com esta concepção de corpo, deve-se, num primeiro momento, quebrar a persistente dicotomia razão/emoção para compreender que há uma lógica mental aplicada no meio social para a manifestação de determinadas emoções, isto é, as emoções nada tem de irracionais, elas são construídas culturalmente e se manifestam em determinados contextos de determinadas formas: As emoções são ritualmente organizadas, sociologicamente construídas (LE BRETON, 2009).

Assim sendo, a emoção é projetada no tempo, pode se antecipar ao acontecimento e se misturar ao imaginário e às fantasias. Nesse sentido, chamaria

esse momento pré-romaria de um momento onde as expectativas são fortes, as quais podem influenciar diretamente no tipo de emoção vivida durante o acontecimento em si. Como demonstra Le Breton:

Existe um trabalho do tempo e da memória sobre as emoções, um trabalho de significado, que leva, por vezes, à modificação da forma como um acontecimento é experimentado. Isso pode ocorrer quando, por exemplo, o sujeito se depara com novo testemunho dos eventos, o que o faz tomar repentinamente consciência de um fato inicialmente despercebido e traçar, graças a uma conjunção de fatores, um elo entre acontecimentos inicialmente apartados. A emoção não é fixa, ela é diluída nas malhas do tempo as quais a acentuam ou amenizam, alterando seu significado de acordo com as vicissitudes da vida pessoal. (...) A projeção no tempo é, para o melhor ou o pior, um laboratório de emoções. O imaginário projeta significado sobre o acontecimento futuro e fabrica antecipadamente uma emoção que repercute fortemente sobre o momento presente (LE BRETON, 2009, p.118).

A concepção de “emoções sendo construídas culturalmente” aparece no trabalho de Octavio Bonet. O autor expõe dois diferentes tipos de abordagens do corpo: uma primeira linha de raciocínio mais universalista, que defende a base biológica e a unidade psíquica, que tenta mostrar as emoções como sendo biologicamente embasadas, as relações entre emoção e cognição, os elementos automáticos e intencionais das emoções, e os hábitos cognitivos aprendidos. A segunda linha de raciocínio, mais relativista e interpretativista, tem uma visão construcionista e semiótica das emoções, isto é, defende a ideia de que as emoções são culturalmente construídas. E é exatamente nessa segunda linha de raciocínio que irei seguir para ancorar minha pesquisa em relação ao corpo do peregrino. Adotei esta linha porque não existe um corpo descolado da vivência no mundo, e para se afirmar as teorias biológicas é preciso abrir mão da dimensão do sentido, da relação com o sujeito no mundo, e, por este fato, tais teorias não se sustentam.

Em seu ensaio, “O corpo e as emoções entre a natureza e a cultura (2006)”, Octavio Bonet apresenta esta linha de raciocínio como aquela que dá ênfase à experiência ao invés da representação, ou seja, aborda o corpo sob uma perspectiva fenomenológica. Isto porque existem “dimensões do não-verbal que não são ‘representáveis’”. O efeito emotivo derivaria dessa falha e é a emoção em jogo que modifica a situação de interação” (BONET, 2006, p.05). O que o autor quer dizer é que existem emoções que não se podem traduzir, que simplesmente o são, e estão no mundo, não se podendo representá-las e apenas podendo senti-las.

Bonet discute aspectos do trabalho de Leavitt (1996), para quem é complexo conceituar as emoções, visto que estas não se enquadram nem no aspecto biológico, nem no aspecto cultural: “o conceito e o termo emoção são usados para se referir a experiências que não podem ser categorizadas dessa forma (associadas a algum dos polos em questão) porque envolvem significado e sentimento, mente e corpo e cultura e biologia” (LEAVITT *apud* BONET, 2006, p.05).

Assim como Mauss, o que Leavitt propõe, na verdade, é uma convergência entre os enfoques socioculturais, biológicos e psicológicos (Mauss define estes termos com a teoria do “homem total”, como já visto neste tópico). “Corpos humanos sociologizados” é o termo que Leavitt usa para se referir à ideia de corpos que existem antes como grupos e em interação do que como entidades isoladas, e é nessa interação em grupo que as emoções surgem como resposta para o sentido e sentimento expressos nestas situações.

Nesta proposta, os corpos sentidos e vividos permitiriam tomar as emoções como “experiências aprendidas e expressas no corpo em interações sociais através da mediação de sistemas de signos, verbais e não verbais” (Leavitt, 1996, p.526). As emoções seriam assim sentidas em experiências corporais não pensadas ou valorizadas, ou seja, as emoções podem ser tidas como sentimentos que não necessariamente passam pela consciência (BONET, 2006, p.06).

É neste ponto que devemos ater nossa atenção em relação à problemática de da pesquisa: o que ocorre no momento de liminaridade que faz com que o sujeito encontre forças e consiga percorrer todo o caminho, mesmo que em outros contextos ele não o percorreria? Como pensar as emoções que, antes de tornarem-se conscientes, incorporam-se, jogando então um papel central à produção do significado de sua jornada?

Nessa perspectiva, Bonet sublinha o estudo de Michelle Rosaldo (1984), que trabalha com a ideia de que não existe pensamento descolado da vida afetiva. O afeto é visto como sendo ordenado ou canalizado culturalmente. Dessa forma, é possível admitir “a existência de uma dimensão corporal das emoções (mesmo que numa posição subordinada à dimensão corporal), já que as emoções não são uma coisa oposta ao pensamento, mas cognições implicando uma encarnação, como *pensamentos encarnados*.” (BONET, 2006, p.06; grifos meus). De acordo com Rosaldo, as emoções são “pensamentos de alguma forma ‘sentidos’ em rubores, pulsações, movimentos de nossas vísceras (...) São pensamentos *incorporados*,

pensamentos formados com a apreensão de que ‘estou envolvido’” (1984, p.143; grifo da autora; *apud* BONET, 2006, p.06).

Dessa forma, Bonet começa a tentar diluir as fronteiras entre emoção/ razão, indivíduo/grupo, e, através da ideia de *embodiment* (pensamentos que não passam pela consciência e que são sentidos no corpo), a própria fronteira natureza/cultura começa a ser flexibilizada. A questão que o autor levanta é saber se o corpo é um só, ou existem corpos distintos? “Se, de fato, temos o mesmo corpo, embora que o representamos de forma diferente, ou se nosso corpo é diferente em termos biológicos. O interessante dessa pergunta é que dilui a fronteira entre natureza e cultura e dilui, em última instância, nossa representação do corpo.” (BONET, 2006. P.07). Um ponto importante ressaltado pelo autor é a passagem do corpo-objeto, para o corpo-sujeito, que é a passagem de um corpo estritamente biológico, para um corpo que se relaciona com o mundo, um corpo cultural. Tal assertiva corrobora com a afirmação de Thomas Csordas, ao dizer que nós não temos um corpo, somos um corpo. Seguindo essa mesma questão de corpos distintos, Tim Ingold defende a ideia de que “se o nosso corpo emerge da atividade do viver, o viver afeta o modo como nosso corpo se constitui”. (INGOLD *apud* BONET, 2006, p. 08).

Tais afirmações põem à prova, no nosso caso da peregrinação, se todos os corpos são capazes de concluir a jornada ou se somente aqueles culturalmente preparados para tal o conseguem (aqui, entende-se por culturalmente aqueles envolvidos pela fé e pelo contexto social no qual estão inseridos estes sujeitos). Bonet conclui seu ensaio ao dizer que a novidade na antropologia do corpo e das emoções está na ênfase posta nas relações e não na essência universal operante em todas as culturas, sua proposta está no foco sobre um sujeito relacional.

Num contexto em que as emoções são comumente reprimidas, onde chorar em público deve ser evitado, em que a expressão sentimental é quase que proibida, uma vez que nossa sociedade é caracterizada pela moderação sentimental, o que ocorre durante a peregrinação onde os sentimentos são fortemente expressos? Em que momento elas ganham relevância? E quais seriam os sentimentos e as emoções que o peregrino deve demonstrar, e como deve demonstrar? Através de sua performance e de seus relatos, procuraremos tentar entender como “a face social se sobrepõe a interioridade dos sentimentos”. (LE BRETON, 2009, p.143). Mauss já havia concluído, em seu ensaio “A expressão obrigatória dos sentimentos” (1921), que, embora tais expressões funcionem sob determinadas “regras”,

“performances”, sendo culturalmente construídas e estabelecidas, isto não quer dizer que sejam menos sinceras e reais para os sujeitos que as vivenciam:

Todas estas expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos individuais e do grupo são mais do que simples manifestações, são sinais, expressões compreendidas, em suma, uma linguagem. Estes gritos são como frases e palavras.⁴⁶ É preciso dizê-las, mas se é preciso dizê-las é porque todo o grupo as compreende. A pessoa, portanto, faz mais do que manifestar os seus sentimentos, ela os manifesta a outrem, visto que é mister manifestar-lhos. Ela os manifesta a si mesma exprimindo-os aos outros e por conta dos outros. Trata-se essencialmente de uma simbólica (MAUSS, 1981 [1921], p.332).

Reforçando os dizeres de Mauss, Detrez assinala a dimensão social da expressão dos sentimentos:

Marcel Mauss mostrou, estudando os ritos de saudação e os ritos funerários a relatividade cultural da expressão e a manifestação dos sentimentos: as lágrimas, que segundo o senso comum ocidental são uma resposta instintiva a dor, intervêm em certas populações para saudar uma pessoa. Da mesma forma, nos ritos funerários australianos, a expressão, mas também o sentimento de luto, tem um caráter obrigatório, e são dirigidos a uma certa categoria da população (as mulheres), a uma hora, uma data, uma ocasião dada (DETREZ, 2002, p.94. Tradução livre).

Ainda de acordo com Detrez, podemos ver mais uma vez a maneira como emoções e sentimentos integram uma linguagem simbólica que não é fruto do acaso e da espontaneidade: “Os sentimentos, mas também suas manifestações fisiológicas, expressões obrigatórias e codificadas, são sociais e variam de uma cultura a outra, ao ponto que a gente pode desenhar uma antropologia das emoções” (DETREZ, 2002, p.94).

Outra importante antropóloga francesa que destaca a importância da obra de Mauss à compreensão da construção social das emoções é a pesquisadora Michela Marzano. Conforme ela sublinha, gestos e ações são o efeito de como a sociedade intervém no corpo:

Aliás, como mostrou bem Marcel Mauss no começo do século XX, a maior parte das posturas e dos movimentos são o resultado de uma construção social. As atitudes que adotam os homens e as mulheres em uma sociedade dada, ainda que elas possam aparecer como espontâneas e responder à lógica do gesto natural, constituem “técnicas culturalmente valorizadas e atos eficazes” (MARZANO, 2010, pp. 63-64).

A ideia de ato tradicional eficaz é retomada por Marzano assinalam o quanto elas são fruto de uma razão coletiva em detrimento do acidental e do espontâneo. É nos momentos liminares onde são expressas as emoções obrigatórias, nos dizeres

⁴⁶ Aqui Mauss se refere a um ritual funerário australianos, o qual analisou. A dor expressada, de forma bem intensa, varia de acordo com a posição dos atores no sistema de parentesco.

de Mauss. Esse momento de liminaridade vivido pelo sujeito que trilha um caminho em busca do sagrado é o momento em que podemos observar o modelo de *communitas* (Turner).

Tomemos, portanto, a peregrinação como um lugar apropriado à expressão das emoções. Apropriado no sentido de ser um terreno fértil à expressão das emoções que se originam através do grupo de pessoas ligadas por um mesmo ideal, e é exatamente através do grupo que as emoções podem se desenvolver ao máximo. Le Breton afirma que “a causa das emoções, seus efeitos sobre o indivíduo ou sua modalidade de expressão não se concebem fora do sistema de significados e de valores que regem as interações no grupo” (2009, p.152).

A emoção, ao se expressar no indivíduo, passou antes por uma manifestação no grupo. Não há nada de natural nos gestos; o corpo é parte integrante da simbologia social. Vale destacar também que não somente as circunstâncias canalizam as emoções, mas também a interpretação do sujeito, que funciona como um mediador. Isto porque, como mostra Le Breton, “a projeção de sentido que o indivíduo realiza por intermédio do prisma de sua cultura afetiva e de sua história ordena em permanência o infinito fluxo de sensações que o acometem” (2009, p.124).

No campo do turismo, as emoções ganham relevância como forma de comunicar sentidos vivenciados nas localidades turísticas. Euler Siqueira e Denise da Costa (2009) discutem como as emoções são de fato construídas socialmente, ao abordar as emoções destacadas através de reportagens televisivas no contexto em que o Cristo Redentor foi eleito uma das sete maravilhas do mundo moderno:

Como drama social altamente ritualizado, lágrimas e risos, longe de expressar somente manifestações fisiológicas do indivíduo, assumem contornos sociais, simbólicos e comunicacionais. O que está em jogo é o significado que se constrói a partir do jogo dialético entre sujeitos portadores de lógicas simbólicas distintas que interagem entre si. Emocionados, turistas agitavam a vida social destacando a dimensão emocional e sentimental do estar-junto. Tratar lágrimas e risos como constituintes de lógicas simbólicas significa adotar uma perspectiva antropológica relacional, interpretativa e compreensiva capaz de situar tais manifestações em um campo mais vasto e significativo do agir humano. Esse campo não é outro senão o do simbólico. Os sentimentos e as emoções em jogo comunicam, buscam estabelecer o contato, têm o outro em vista. (...) Sentimentos e emoções são arranjados à construção do significado da experiência turística. (...) Como parte integral de uma linguagem simbólica, emoções são construídas de forma arbitrária. Assim, não há necessidade ou determinação natural que amarre lágrimas, risos e gritos a determinados conjuntos de significados. O significado será, portanto, dado pela estrutura de relações de um dado sistema (SIQUEIRA, SIQUEIRA, 2009, p.96).

Dessa forma, os autores tomam as emoções em seu sentido “total”, nos termos de Mauss, como práticas tradicionais e eficazes, uma vez que comandam ações e práticas de modo simbólico e comunicador. Os autores assinalam que lágrimas e risos em si mesmos não significam nada, uma vez que “não são manifestações individuais, espontâneas irracionais e imprevisíveis” (SIQUEIRA e SIQUEIRA, 2009, p.103): é somente nos contextos sociais que os sujeitos se comunicam uns com os outros lançando mãos de suas emoções.

Siqueira e Siqueira (2007) também abordam a dimensão corporal, e em “Corpos autorizados: comunicação poder e turismo”, eles afirmam que “o corpo é lugar de intervenção da sociedade e da cultura sobre o indivíduo” (p.81). O autor aborda, em seu trabalho, a questão dos modelos de cartões postais cariocas que são proibidos de posarem para tais, enquanto que outros corpos, fotografados no contexto “ambiente”, poderiam ser registrados nos cartões. Ao usar o conceito de Foucault (1989) de “corpos dóceis”, Siqueira e Siqueira compreendem que o corpo também está inscrito na dimensão política e num jogo de poder. Segundo ambos, “a relação política do corpo pode começar com vistas a uma utilização econômica como força de produção investida de relações de poder e dominação. (...) Não são somente instituições como hospitais, prisões, escolar e quartéis que agora disciplinam os corpos” (2007, p.91).

Nesse sentido, ao analisar o corpo como também construído pelas relações políticas e de poder, pode-se pensar no corpo do peregrino como um corpo moldado, através de suas marcas, de cargas, de seus pesares:

As marcas inscritas no corpo são história, memória de experiências e, sendo visíveis, tornam-se identificáveis, comunicativas, reconhecíveis, informativas. Afinal, não se pode esquecer nem se tornar indiferente àquilo que não se pode apagar. Se o corpo é marcado, cortado, pintado, queimado, torturado, é porque se quer que ele comunique. (...) Olhares menos atentos poderiam classificar tais práticas como primitivas, selvagens, irracionais e desprovidas de sentido. Aqui, como em todo comportamento humano, há sentidos e significados em jogo. Toda ação e comportamento sociais somente ganham sentido quando compreendidos a partir da totalidade de uma lógica simbólica. (...) Os penitentes, os que se oferecem em sacrifício pelos outros, os soldados, os bombeiros, aqueles que imaginamos sofrerem castigos cruéis e dolorosos, de um modo geral, aceitam a situação e se conformam com a forma como a sociedade atua sobre seus corpos. Em outra mão, pessoas que se submetem a tratamentos físicos com vistas a modificar sua aparência também aceitam os “sacrifícios” impostos com vistas a alcançar o que é socialmente mais bem-aceito. Nesse sentido, o corpo escarificado, deformado, mutilado, amputado revela um valor coletivo hierárquico (SIQUEIRA; SIQUEIRA, 2007, p.88).

Dessa forma, pode-se perceber que, além do ponto de vista biológico, o corpo, enquanto manifestação cultural, se insere no campo do político e do poder.

Thomas Csordas (2008) chega a propor um paradigma da corporeidade em “A Corporeidade como um Paradigma para a Antropologia”, e defende que esta ideia possa ser elaborada como um estudo da cultura e do sujeito. Ele tenta abandonar a perspectiva objetiva de abordagem da mente e do corpo para dar lugar a uma abordagem fenomenológica, que não distingue a mente e o corpo no nível da percepção: deve-se reconhecer o corpo como sujeito e não como objeto. O autor nos mostra que o corpo não deve ser estudado como um objeto em relação à cultura, mas sim como sujeito da cultura, pois sem corpo não há cultura. Csordas afirma em vários momentos que “o corpo está no mundo desde o princípio” (p.144).

Mas foi Hallowell (1955), como mostra Csordas, quem inaugura a distinção entre corpo e objeto, indo além do conceito antropológico de que o sujeito é constituído no processo ontogênico de socialização e levando em consideração a constante reconstituição do self.

Nessa intenção de criar um paradigma da corporeidade, Csordas colapsa algumas dualidades ao longo do seu trabalho, tais como mente/corpo e sujeito/objeto. Para corroborar com seu argumento, o autor traz as abordagens teóricas metodológicas de Merleau-Ponty e Pierre Bourdieu, mostrando que eles também quebram algumas dualidades persistentes sob o princípio metodológico da corporeidade.

A dualidade que Merleau-Ponty colapsa no domínio da percepção (do ponto de vista fenomenológico) é a do sujeito-objeto. Para ele o corpo é um contexto em relação ao mundo, e o corpo se projetando no mundo constitui a consciência:

a consciência se projeta num mundo físico e possui um corpo, enquanto ele se projeta num mundo cultural e possui seus hábitos: pois não pode ser consciência sem jogar com significações dadas, seja no passado absoluto da natureza ou no seu próprio passado pessoal, e porque qualquer forma de experiência vivida tende a uma certa generalidade, seja a de nossos hábitos ou aquela de nossas funções corporais (MERLEAU-PONTY, 1962, p.137 *apud* CSORDAS, 2008, p.107).

Dessa forma, Merleau-Ponty indica que nossas percepções terminam nos objetos, que através da experiência podemos saber que não existem objetos que antecedem a percepção. Isso quer dizer que os objetos, num plano reflexivo, constituem produtos secundários. “No nível da percepção, não existem objetos, nós simplesmente estamos no mundo. Merleau-Ponty quer, então, perguntar onde a

percepção começa (se ela termina nos objetos), e a resposta é no corpo” (CSORDAS, 2008, p.106).

O sociólogo francês Pierre Bourdieu (2002), em sua obra “Le sens pratique”, discutiu longamente a maneira com que incorporamos um conjunto de disposições duráveis chamadas de *habitus*. Conforme mostra o autor, a razão prática implica em uma dimensão para além da querela entre o objetivismo e o subjetivismo:

Os condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência produzem *habitus*, sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, enquanto princípios geradores e organizadores de práticas e representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor o olhar consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para as alcançar, objetivamente regradas e regulares sem ser em nada o produto de obediências a regras, e, sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser o produto da ação organizadora de uma maestro (BOURDIEU, 2002, p.88).

Noção que pretende dar conta dos limites dos paradigmas individualistas e coletivistas, Bourdieu define o *habitus* como sendo o produto da história (2002).

Ainda de acordo com o autor:

O *habitus* produz práticas, individuais e coletivas, conforme os esquemas engendrados pela história; ele assegura a presença ativa das experiências passadas que, depositadas em cada organismo, sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento e de ação, tendem mais seguramente que todas as regras formais e todas as normas explícitas, a garantir a conformidade das práticas e sua constância através dos tempos (BOURDIEU, 2002, p.91. Tradução livre).

No caso de Bourdieu, o colapso se dá no nível da prática, ao invés da percepção de Merleau-Ponty, e as dualidades colapsadas são as da estrutura/prática, signo-significação e também a do corpo-mente, através do conceito de *habitus*:

O *habitus* é esse princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas. Assim como as posições das quais são o produto, os *habitus* são diferenciados; mas são também diferenciadores. Distintos, distinguidos, eles são também operadores de distinções: põem em prática princípios de diferenciação diferentes ou utilizam diferenciadamente os princípios de diferenciação comuns. Os *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas - o que o operário come, e sobretudo sua maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las diferem sistematicamente do consumo ou das atividades correspondentes do empresário industrial; mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes. Eles estabelecem as diferenças entre o que é bom e mau, entre o bem e o mal, entre o que é distinto e o que é vulgar etc., mas elas não são as mesmas. Assim, por

exemplo, o mesmo comportamento ou o mesmo bem pode parecer distinto para um, pretensioso ou ostentatório para outro e vulgar para um terceiro (BOURDIEU, 2008, p.21. Grifos do autor).

O *habitus*, noção aristotélica apresentada por Mauss em “As Técnicas do Corpo”, vai, na obra de Bourdieu, para além de um conjunto de práticas. Ele o toma como um sistema de disposições duráveis, como um princípio moldado de forma inconsciente e coletiva para a produção de uma estrutura de práticas e representações. Assim o *habitus* é tanto um princípio gerador de práticas sociais, mas também um princípio unificador destas. Segundo Bourdieu:

Forma particularmente exemplar da razão prática como o ajustamento antecipado às exigências de um campo, isso que a linguagem esportiva chama “o sentido do jogo” (como “sentido do localizaçã”, arte de “antecipar”, etc.) dá uma ideia bastante exata do reencontro quase milagroso entre o *habitus* e um campo, entre a história incorporada e a história objetivada, que torna possível a antecipação quase perfeita do futuro inscrito em todas as configurações concretas de um espaço de jogo (BOURDIEU, 2002, p.111. Tradução livre).

Através dos argumentos de Bourdieu e de Merleau-Ponty nos níveis da prática e da percepção, Csordas conclui seu significado para um paradigma da corporeidade afirmando que este pode oferecer os fundamentos metodológicos para uma identificação empírica de instâncias da alteridade. Assim, “o objetivo de uma antropologia fenomenológica da percepção é capturar aquele momento de transcendência no qual a percepção começa, e, em meio à arbitrariedade e à indeterminação, constitui e é constituída pela cultura” (2008, p.107).

A abordagem teórica ameríndia apresentada por Eduardo Viveiros de Castro e Anne-Christine Taylor em “Un corps fait de regards” (2007) mostra que a concepção de pessoa está diretamente relacionada com a concepção de corpo, e esta última é construída através da relação.

Para os ameríndios, ao longo de suas vidas os seres ocupam três posições no cosmos: a de predador, a de presa e a de semelhante. Estas posições são definidas através de um perspectivismo, isto é, um modo de olhar. Nesse universo, todos os seres são pessoas, e a humanidade é um modo de percepção a qual todos os seres têm acesso. Viveiros de Castro e Taylor (p.149) exemplificam tal teoria mostrando que, quando se ocupa o lugar de presa, o papel de presa só o é sob o ponto de vista de uma outra pessoa.

Assim, o perspectivismo ameríndio permite idealizar estratégias para se conceber parentes, isto é, pessoas que possuem corpos semelhantes aos nossos.

Algumas práticas e tabus (como restrições alimentares, entre outros) realizados entre os indígenas servem justamente para preparar o corpo da criança que está por vir, e estes tabus e cuidados são observados durante toda a vida.

Nessa mesma esteira de abordagem relacional entre pessoa e corpo, Tânia Lima apresenta o resultado de uma questão posta por ela através de sua experiência etnográfica com os Juruna (pequeno povo tupi do rio Xingu), cujo próprio título de seu trabalho carrega: “O que é um corpo?” (2002).

Lima afirma que a literatura indígena sul-americana apresenta pelo menos três tipos de dispositivos para se tratar do corpo. O primeiro deles seria o dispositivo de tortura, que inscreve uma condição social no corpo; o segundo seria o dispositivo de arte, que utiliza o corpo como uma superfície para a criação de uma obra; e o último seria o dispositivo de fabricação, que constitui os diversos tipos de tratamento os quais as pessoas se submetem segundo seu gênero, seu ciclo de vida, sua etnicidade e o calendário ritual. A autora nos mostra que todos estes dispositivos podem se articular, formando assim o chamado “idioma da corporalidade” (LIMA, 2002, p.09).

O objetivo da autora, porém, é abordar o problema sob o ângulo que permita revelar alguns aspectos da noção juruna de corpo. A conclusão a que ela chega é que o corpo e a alma são realidades referenciadas a um sujeito. “A noção juruna tem o corpo como uma realidade do mesmo tipo que as relações de parentesco. Corpo e alma não são substâncias, mas relações ou posições, ou ainda perspectivas” (LIMA, 2002, p.12).

Assim, a alma é uma parte que compõe o corpo da pessoa. A alma, porém, juntamente com a pele, se destaca como tendo uma relação adicional com o corpo, ela é também um duplo da pessoa. Mas não devemos enxergar isso como se pessoa e alma estivessem de lados opostos, pois um está contido no outro, embora a alma possa desgarrar-se provisoriamente do corpo ou ser capturada por outras almas. Desse ponto de vista, o duplo é a totalidade da pessoa. (p.12)

A pele atua como um invólucro que unifica as partes e atua como um princípio de individuação, conferindo ao corpo uma identidade específica. A alma, por outro lado, corresponde a um princípio de subjetivação, conferindo faculdades psicológicas, sociológicas e intelectuais a todas as espécies. Neste sentido, todas as espécies são pessoas, sejam elas corpos humanos ou corpos animais. Assim, ser pessoa não é uma condição só da humanidade. Lima mostra que

Discordâncias entre o que as diferentes espécies de pessoas são para si mesmas e o que cada uma é para as outras, particularmente para a humanidade. O urubu (por exemplo, tal como ocorre com qualquer espécie animal) é humano *para si mesmo*, e é urubu *para os humanos*. (...) Os corpos que não são pessoas (sendo dotados de alma nos aspectos duplo mas não no de princípio de subjetivação) assim fazem parte integrante de um jogo de perspectivas que antagoniza o que esses corpos são para os humanos e o que são para pessoas de outras espécies (2002, p.13. Grifos da autora).

Dessa forma, é possível observar que o corpo é construído mutuamente no contexto ameríndio, não sendo assim um corpo dado a priori. É na construção coletiva de uma corporalidade compartilhada que as relações entre as pessoas se dão - que as pessoas se tornam parentes e semelhantes - e não através de uma ligação biológica que preexiste.

Podemos concluir, após breve abordagem de alguns teóricos, que a antropologia do corpo e das emoções constitui uma importante contribuição no campo de pesquisa da peregrinação, e suas fundamentações teóricas são imprescindíveis para a reflexão e compreensão do momento liminar o qual o peregrino vivencia em sua jornada em busca do sagrado.

4.2 Discursos sobre a Caminhada

A questão que nos remonta a Velho é de que o trabalho antropológico é fundamentalmente interpretativo. A análise dos dados é feita sob o ponto de vista do pesquisador, e esse ponto de vista depende de sua interpretação sobre aqueles dados.

A “realidade” (familiar ou exótica) sempre é filtrada por um determinado ponto de vista do observador, ela é percebida de maneira diferenciada. Mais uma vez não estou proclamando a falência do rigor científico no estudo da sociedade, mas a necessidade de percebê-lo enquanto objetividade relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa. Este movimento de relativizar as noções de distância e objetividade, se de um lado nos torna mais modestos quanto à construção do nosso conhecimento em geral, por outro lado permite-nos observar o familiar e estudá-lo sem paranóias sobre a impossibilidade de resultados imparciais, neutros (VELHO, 1978, p.42).

Segundo Viveiros de Castro (2002), “os *discursos*, o do antropólogo e sobretudo o do nativo, não são forçosamente textos: são quaisquer práticas de

sentido. O essencial é que o discurso do antropólogo (o ‘observador’) estabelece uma certa relação com o discurso do nativo (o ‘observado’)” (Grifo meu, p.113).

Howard S. Becker afirma que “o estágio final de análise no campo consiste na incorporação de descobertas individuais ao modelo generalizado do sistema da organização social em estudo ou de alguma parte dessa organização” (1994, p.58). Ele apresenta o conceito de sistema social como um “complexo de variáveis interconectáveis”, e que as conclusões neste nível são: (1) “afirmações complexas sobre as condições necessárias e suficientes para a existência de algum fenômenos”; (2) “afirmações de que algum fenômeno é um elemento importante ou básico na organização”; e (3) “afirmações que identificam uma situação como um exemplo de algum processo ou fenômeno descrito mais abstratamente na teoria sociológica” (BECKER, 1994, p.59). Através de modelos parciais destas conclusões, o pesquisador consegue construir um modelo mais geral da organização, a partir das conexões existentes entre estes itens.

Assim, cheguei a algumas conclusões prévias acerca da minha pesquisa e sobre a hipótese que me propus investigar: Teria o peregrino, então, seu corpo e suas emoções transformadas após o momento liminar e de *communitas* pelo qual passou?

Metodologicamente, analisei os dados⁴⁷ - coletados através das entrevistas abertas com os peregrinos – de modo sistêmico. Separei em seis grandes grupos as categorias que busquei entender nesse processo de pesquisa, que são elas: “sentido, significado” (o que representa); “fé” (agradecimento à graça alcançada, pedido, penitência, promessa e devoção); “saúde” (atividade física e bem-estar); “iniciativa e pertencimento a algum grupo” (por que foi e como ficou sabendo); “motivação e incentivo dos padres” (influência dos padres e da comunidade católica); “sociabilidade” (é importante? Busca individual ou comunitária?). Realizei um esquema com as 15 entrevistas coletadas, como é possível visualizar no quadro abaixo, com os discursos de cada entrevistado. Na horizontal estão as categorias que busco analisar, e na vertical estão os nomes (fictícios) dos entrevistados ao longo do meu trabalho de campo:

	SENTIDO	FE	SAUDE	PERTENCIMENTO A UM GRUPO	MOTIVAÇÃO DOS PADRES	SOCIABILIDADE

⁴⁷ Dados estes que também são produzidos através da relação entre o observador e o observado.

Bruno (32 anos)	Significa deixar tudo que incomoda para trás	Agradecimento	Incentivo para se exercitar mais, começou a correr devido à Caminhada	Faz parte da organização do evento	Ele quem organiza	Busca comunitária. Não faria a caminhada sozinho
Rafael	Significa movimentar a fé católica, a questão espiritual, e testar a fé	Não especificou. A fé está vinculada ao sentido social-religioso do evento	Incentivo para se exercitar mais, começou a correr devido à caminhada	Faz parte da organização do evento	Ele quem organiza	Busca comunitária. Não faria a caminhada sozinho
Luciano (67 anos)	Reintegração geral dos católicos	Não especificou. A fé está vinculada ao sentido social-religioso do evento	Se exercita através do cotidiano do trabalho	Faz parte do "Terço dos Homens"	"Os padres estão tentando reintegrar as pessoas adeptas ao catolicismo"	Faria a caminhada sozinho, mas o sentido comunitário é importante
Cláudio (39 anos)	Uma proposta de mudança interior. Significa deixar tudo para trás	Agradecimento / promessa	Pratica caminhadas e natação	Participa das missas e eventos da igreja	Os padres incentivam através das missas	Busca individual, mas não faria a caminhada sozinho, embora não goste de multidões.
Joaquim	Representa uma busca, um encontro com Deus. "É uma maneira da gente estar em encontro com Deus"	Fé em Deus, no encontro com Ele. A fé está vinculada ao sentido social-religioso do evento	Não consegui perguntar	Faz parte da organização do evento	Ele quem organiza	Busca comunitária. Não faria a caminhada sozinho
Ricardo (61 anos)	"Representa um milagre muito grande para todos"	Agradecimento pela graça concedida	Pratica caminhada todos os dias	Participa das missas e eventos da igreja	Os padres incentivam através das missas	Busca comunitária. Não faria a caminhada sozinho
Vera (58 anos)	Não especificou, mas dá a entender que representa uma forma de agradecer pela graça recebida	Agradecimento pela graça concedida	Se exercita através do cotidiano do trabalho	Participa das missas e eventos da igreja	Os padres incentivam através das missas	Busca comunitária. Não faria a caminhada sozinha.
Adriana (63 anos)	Não especificou, mas tem grande representação da fé	Promessa e pedido	Faz exercícios e alongamentos e na semana do evento se exercitou mais. O evento incentiva a dar continuidade às atividades	Participa das missas e eventos da igreja	Os padres têm um papel muito importante e divulgam o evento nas missas	Faria a caminhada sozinha, em nome da fé
José	A questão pessoal vincula-se com o social, mas tem um significado de preparação corporal, e um certo tipo de penitência espiritual, ao deixar para trás todas as angústias, tristezas, desconfianças e descrenças	A fé está vinculada ao sentido social-religioso do evento, mas também de penitência	Faz exercícios regularmente. Frequenta a academia de ginástica	Faz parte da organização do evento	Ele quem organiza	Busca comunitária. Não faria a caminhada sozinho
Miriam (50 anos)	Representa uma	Um pedido e agradecimento	Faz caminhada quase todos os	Frequenta a igreja de São José	"Os padres influenciam	Busca comunitária.

	provação. Representa uma conversa com Deus, uma experiência de reflexão.		dias	Operário	bastante. São muito integrados, comunicativos e cativantes”.	Não faria a caminhada sozinha.
Gustavo	“Representa o poder de transformar a grande provação, de poder ter essa relação maior com Nossa Senhora e acima de tudo alimentar a fé”	É devoto de Nossa Senhora	Não se preparou para o evento, porém pratica esporte com frequência	Ficou sabendo através dos produtores de eventos Rafael e Bruno	“Os padres engajam as pessoas. Eles transmitem uma paz muito boa, e é importante ter um líder espiritual”	Faria a caminhada sozinho. A busca é sempre individual, mesmo que ela esteja sendo feita em grupo
Magali (37 anos)	Representa uma busca por uma reflexão sobre a fé	Não especificou. A fé está vinculada ao sentido social-religioso do evento	Não se preparou fisicamente para o evento, mas acredita que ele influencia as pessoas a praticarem exercícios	Catequista da igreja São José Operário	“Os padres motivam as pessoas pois o fato deles irem junto com elas, dá força para todos continuarem”	Busca comunitária. Não faria a caminhada sozinha
Nicolas (47 anos)	Representa a penitência, o sacrifício e a fé em prol da graça alcançada	Agradecimento pela graça concedida. Pagamento de promessa no sentido de penitência	Se prepara espiritualmente. Pratica futebol e se exercita através do cotidiano do trabalho	Faz parte do movimento da pastoral	“Todos se espelham nos padres”	Faria a caminhada sozinho pelo sentido da penitência, mas acha importante a busca comunitária
Janáina (72 anos)	Representa uma vitória conseguir ir até o final	Não especificou. A fé está vinculada ao sentido social-religioso do evento	Praticava caminhada 3x por semana e agora faz todos os dias, pois o evento a incentivou a fazer mais	Ficou sabendo através do padre Joaquim	Os padres são ótimos e influenciam sim na ida das pessoas no evento	Busca comunitária. Não faria a caminhada sozinha
Sofia (49 anos)	Representa a fé no sentido de conseguir que a graça pedida seja alcançada	Pedido pela saúde da mãe	Pratica caminhada, porém não se preparou especificamente para o evento. Acredita que este possa servir de estímulo para se exercitar	Ficou sabendo através do sobrinho, que frequenta a igreja	Não soube responder	A busca é individual. Mas não sabe se faria a caminhada sozinha

A primeira coisa que eu percebi, e que começou a aparecer logo nas primeiras entrevistas que fiz, foi que a noção de comunidade, de sociabilidade, permeava os discursos dos fiéis. Tanto que, das 15 entrevistas realizadas no campo, somente 4 entrevistados fariam a Caminhada sozinhos. Uns em nome da fé, outros pelo pagamento de penitência ou promessa. Três entrevistados afirmaram que “a busca é sempre individual”, e um deles (Gustavo) faria sim a Caminhada sozinho, porém a segunda entrevistada (Sofia), mesmo afirmando que a busca é individual, não soube responder se estaria disposta a fazer a Caminhada sozinha. Cláudio

afirma ainda que não faria sozinho, embora não goste de multidões (e que isto representava até uma barreira a mais na ida dele ao evento) e acredite também que a busca seja individual. Luciano e Nicolas afirmaram que fariam sim sozinhos, mas que achavam importante o sentido comunitário da Caminhada. Os outros 10 entrevistados não fariam o Caminhos da Piedade sozinhos, colocando a união e o caráter comunitário como grande impulsionador do evento.

Outro dado que traz essa noção comunitária muito forte foi o fato de que as pessoas, mesmo as que foram no ano anterior, fizeram questão de efetuar a inscrição neste ano. A grande maioria estava com a camisa da edição de 2014. Isto mostra que as pessoas querem se uniformizar, querem participar deste momento de *communitas*, de integração, de suspensão de hierarquias e viverem, juntas, aquele momento de elevação espiritual.

Outra coisa que percebi também ao me inserir no campo através do uso da observação-partipante foi que, mesmo com a colocação dos cartazes com as mensagens de cunho religioso e motivacional, muitas pessoas se dispersavam no caminho, dialogando sobre diversos assuntos ao longo da jornada: falam de coisas cotidianas, combinam programas, contam piadas. Talvez o objetivo do padre José e do produtor Rafael, ao colocar as mensagens, tenha sido válido, porém não foi tão eficaz quanto eles esperavam. O que é bastante compreensível e poderia acontecer mesmo.

Notei também, através das entrevistas, que há clara influência dos padres José e Joaquim no engajamento dos fiéis à participação na Caminhada. Ambos lançam mão de diferentes meios de comunicação para motivar os participantes da comunidade crente e são muito bem vistos pelos fiéis. É possível perceber essa relação através de relatos tais como: “Os padres estão tentando reintegrar as pessoas adeptas ao catolicismo” (Luciano); “Os padres têm um papel muito importante e divulgam o evento nas missas” (Adriana); “Os padres influenciam bastante. São muito integrados, comunicativos e cativantes” (Miriam); “Os padres engajam as pessoas. Eles transmitem uma paz muito boa, e é importante ter um líder espiritual” (Gustavo); “Os padres motivam as pessoas pois o fato deles irem junto com elas, dá força para todos continuarem” (Magali); “Todos se espelham nos padres” (Nicolas); “Os padres são ótimos e influenciam sim na ida das pessoas no evento” (Janaína).

Outros entrevistados disseram que os padres divulgam muito o evento nas missas, o que traz um outro dado significativo: a comunidade católica mostra-se muito unida e engajada no propósito religioso em Cataguases. Muitos fazem parte do Movimento de Cursilho, o qual minha informante está inserida – através da Paróquia de São José Operário -, e outros ainda fazem parte de grupos como o Terço dos Homens e o Movimento da Pastoral.

A preocupação com o sentido religioso é bastante forte. Em um certo momento cheguei a pensar que muitas pessoas iriam ao evento devido presença de uma celebridade. A presença de Gustavo⁴⁸ - o ator e cantor - não pareceu influenciar a ida dos fiéis e não houve grande movimentação por conta de sua presença. Como diria padre José: “seria muito triste se isso acontecesse”.

Na categoria saúde, busquei entender em que medida a caminhada contribuía – ou não – como um incentivo à prática de atividades físicas. Como eu já havia tratado previamente no tópico “Transformação do peregrino após o momento de liminaridade”, metade dos entrevistados no pós-evento relatou que nada mudou no condicionamento físico. Porém, a outra metade dos entrevistados mostrou um discurso de autoconfiança, como se a Caminhada os possibilitasse ir para além de seus domínios corporais. Temos então um embate: teria o peregrino, então, seu corpo e suas emoções transformadas após o momento liminar e de *communitas* pelo qual passou? Talvez. Para alguns sim, e para outros não. Minha hipótese perambula pelos mais variados discursos advindos dos peregrinos. No campo, eu pude perceber que sim, minha hipótese estava certa. Porém, quando confrontada com novos dados, estes traziam novas perspectivas.

Mas, como me propus neste tópico a analisar principalmente os dados coletados no campo, no momento liminar – na Caminhada -, vamos a eles: De todas as pessoas que eu abordei o assunto “exercício físico”, todas (as 14, pois não consegui perguntar para o padre Joaquim) me responderam que fazem algum tipo de atividade. Destas 14, metade me disse explicitamente que achava sim que a Caminhada poderia influenciar na prática de mais exercícios físicos, e 4 entre estes disseram que começaram a se exercitar muito mais depois que fora no Caminhos da Piedade pela primeira vez. Provas disto são os casos dos organizadores do evento, Rafael e Bruno, que passaram a participar até de maratona depois que organizaram

⁴⁸ Nome fictício

o Caminhada pela primeira vez. Mas também não posso me esquecer do relato da maratonista de 60 anos que acreditava piamente que o evento não mudava em nada a vida física das pessoas para além daquele dia.

Ponho em confronto então duas perspectivas e chego à conclusão, provisória, de que não é possível generalizar os significados em jogo para todos os atores envolvidos no evento que estudo. Se para Rafael e Bruno a Caminhada serviu de força motriz para a prática de exercícios físicos, para Laura, Bianca e Marina, por exemplo, ela não representou uma mudança significativa. Talvez a transformação corporal do peregrino produza sua maior eficácia àqueles que atribuam um significado central à prática física antes mesmo da caminhada ou então para aqueles que não estejam satisfeitos com seus corpos (vide o caso dos organizadores que se auto-intitulavam “gordinhos”) ou para aqueles que vêm na Caminhada a confiança há muito perdida na sua própria capacidade. Capacidade esta, acima de tudo, de transformação e superação.

Mas, como as ideias que levantei não se resumem somente do corpo enquanto seu condicionamento físico, material, a transformação do peregrino acontece também no campo das emoções. E esta, sem dúvida, está profundamente ligada à dimensão espiritual. Todos os entrevistados, sem exceção, trazem algum tipo de relato relacionado à fé, seja ela através da devoção a Nossa Senhora, seja pelo agradecimento à graça alcançada, seja por uma intenção posta, seja pelo sentimento de união com o divino, enfim, seja pela fé em si mesmos e pela certeza de que, de alguma forma, naquele momento, eles estejam sendo abençoados.

Os relatos destacam esses aspectos e, assim como o slogan do Caminhos da Piedade, que enfatiza: “à partir daqui, deixe tudo para trás. Traga apenas a sua fé e um coração puro”, as pessoas têm sua fé e seu estado emocional fortemente vinculado com essa ideia de deixar para trás as tristezas, as angústias, as desconfianças, as descrenças. Como diria o padre José, “os caminhos da Piedade são caminhos de misericórdia”. E assim, através do percurso do Caminho, o que esses peregrinos buscam é trazer de volta às suas vidas a esperança, a confiança, a fé, a união e toda a beleza deste momento de *communitas*. Esse sim parece ser o verdadeiro legado da Caminhada para muitos de seus participantes. Essa parece ser a verdadeira transformação do peregrino após o momento liminar: a transformação do seu espírito.

5 CONSIDERAÇÕES PROVISÓRIAS

Um caminho de quase 22 quilômetros que liga duas pequenas cidades no interior de Minas Gerais, mediado pela mãe de Deus, Nossa Senhora da Piedade, e que conta com o empenho de dois padres, promotores de eventos, além de uma forte comunidade cristã organizada em movimentos e que ainda por cima apresenta o mito da Cruz Queimada, eis os elementos fundamentais de um dos mais novos caminhos de peregrinação que vem a se somar a outros existentes no Brasil.

A produção do fenômeno que investigo não é algo que aconteça espontaneamente da vontade de indivíduos isolados, depende de organização, de planejamento e de mobilização de ideias, recursos e pessoas. A cidade de Cataguases, situada na Zona da Mata mineira, joga um papel central nesse sentido, pois possui uma forte comunidade católica, com movimentos como MCC (Movimentos de Cursilhos), Movimento da Pastoral, Terço dos Homens, além de outros.

Mas é preciso ainda mais do que isso; é preciso que haja atores engajados, como o padre José que recém-chegado de Leopoldina, lançou sua empreitada: realizar uma caminhada, com o intuito de peregrinação e/ou romaria, de Cataguases à Piacatuba, pequeno distrito de Leopoldina. Piacatuba, que tem como sua padroeira Nossa Senhora da Piedade, também possui um forte clima de religiosidade muito por conta de uma história que remonta às suas origens, a famosa Cruz Queimada que, ao ser colocada no meio do fogo por trabalhadores escravos a mando de um fazendeiro, permaneceu intacta. A cruz, considerada o maior símbolo de Piacatuba, atrai muitos turistas com o intuito religioso.

Dessa forma, o padre José, que passara a comandar o Santuário Santa Rita de Cássia, a Igreja Matriz de Cataguases, juntamente com padre Joaquim, responsável pela Paróquia São José Operário, teve sua ideia acolhida pelos organizadores de eventos Rafael e Bruno que, em função de suas profissões, colocaram a ideia em prática sem maiores complicações. Assim nasceu o “Caminhos da Piedade”, que teve sua primeira edição em setembro de 2013, e sua segunda – a qual eu participei – em setembro de 2014. A próxima já está marcada, acontecerá no dia 13 de setembro deste ano (2015).

Para construir metodologicamente essa pesquisa me utilizei de autores clássicos e contemporâneos da antropologia, como B. Malinowski (1922), Roberto Da Matta (1978), Gilberto Velho (1978), Viveiros de Castro (2002) e Cardoso de Oliveira (1995), que foram imprescindíveis para se trabalhar com a técnica da “observação participante” e o “trabalho de campo” ao longo dos “Caminhos da Piedade”. Outros como Erving Goffman (1983), Ruth Cardoso (1986) e Howard S. Becker (1994) foram importantes para o estudo da “descrição etnográfica”.

Inserida no campo, me deparei com diversos discursos produzidos pelos peregrinos e seus diversos sentidos e significados na ida ao Caminhos da Piedade. Logo no início percebi que noção de comunidade e de sociabilidade permeava os discursos dos fiéis, e isso foi expresso em grande parte dos relatos. Um acontecimento que apareceu no campo e que me chamou a atenção - e corrobora para essa noção comunitária que é muito forte - foi o fato de que as pessoas, mesmo as que foram no ano anterior, fizeram questão de efetuar a inscrição nesse ano. A grande maioria estava com a camisa da edição de 2014. Isso é um sinal forte de que querem se uniformizar, se solidarizar, enfim, de querer participar deste momento de *communitas*, de integração, de suspensão de hierarquias e viverem, juntas, aquele momento de elevação espiritual.

Mas, até que ponto podemos falar de *communitas* no Caminhos da Piedade? Entrei em campo sabedora das dificuldades de encontrar os mesmos fenômenos descritos por Turner ou Van Gennep. As mesmas dificuldades vivenciei ao lidar com o ritual ao longo da caminhada. Não há um momento exato de saída assim como de chegada em que possamos estar de posse do fenômeno que investigamos. Vemos grupos de pessoas saindo, outras chegando, pessoas mais ou menos dispersas, extenuadas, queixando-se de dores, mas também alegrando-se de terem conseguido vencer o desafio e por isso mesmo expressam suas emoções com entusiasmo.

Uma forma de apreender os significados em jogo ao longo da caminhada foi através dos discursos e narrativas dos participantes que coletei com o uso do gravador e do diário de campo. Dos discursos extrai as categorias mais recorrentes. Sua recorrência ou redundância é vista como um sinal de sua importância na fala e na apreensão do significado. Utilizei-me da metodologia empregada por Velho (1978) sobre sua pesquisa de um prédio de quitinetes em Copacabana. A metodologia que Velho emprega não tem nada de inovadora, na verdade, trata-se de

dar continuidade ao trabalho iniciado por Durkheim e Mauss e que constitui a marca da escola sociológica francesa: o estudo de representações e de categorias coletivas.

Dos discursos coletados em campo procedi então a uma classificação. Assim, elegi seis categorias mais representativas - a saber (1) “**sentido**, significado” (o que representa); (2) “**fé**” (agradecimento à graça alcançada, pedido, penitência, promessa e devoção); (3) “**saúde**” (atividade física e bem-estar); (4) “iniciativa e **pertencimento** a algum grupo” (por que foi e como ficou sabendo); (5) “motivação e **incentivo dos padres**” (influência dos padres e da comunidade católica); e (6) “**sociabilidade**” (a busca é individual ou comunitária?) - os discursos expressos nas entrevistas as quais realizei, consegui ter uma melhor perspectiva do que aquilo traria de resposta (ou mais questões) para a minha hipótese.

Mas, ao abordar a categoria “saúde”, que abrangia também a questão da atividade física e do corpo, na qual busquei entender em que medida a caminhada contribuía – ou não – como um incentivo à prática de atividades físicas, veio a questão: alguns peregrinos não demonstraram transformação alguma em seus corpos ou em suas práticas cotidianas. Cairia por terra a minha ideia de que teria o peregrino, então, seu corpo e suas emoções transformadas após o momento liminar e de *communitas* pelo qual passou?

Se para alguns sim, e para outros não, minha hipótese perambulava pelos mais variados discursos advindos dos peregrinos. Porém, ao colocar então estas perspectivas na balança, cheguei à conclusão de que o objetivo geral deste trabalho fora alcançado: eu consegui observar e analisar como é feita a construção do corpo e das emoções do peregrino neste contexto ritual.

Muitos discursos referem-se menos sobre cumprir promessas, graças alcançadas, milagres, pedidos, e mais sobre o fato de se realizar o Caminho. O caminho vale por ele mesmo, assinala Camurça (2104). Percorrer o caminho; preparar-se para a saída, plena de expectativas; observar a paisagem e a natureza enquanto se afasta de seu universo ordinário; conversar, comer e beber nas pausas programadas; chegar ao fim do percurso. Ainda de acordo com as palavras de Camurça (2014) trata-se “fundamentalmente em ‘realizar o percurso’. O ‘caminho é o fim em si mesmo’ (2003, p.276), o que resulta em autotransformação pessoal e empenho em viver e difundir na sociedade os valores despertados durante o Caminho” (CAMURÇA, 2014, p.217). A ideia avançada por Camurça de despertar

valores é significativa às experiências envolvidas na caminhada. Ouvi relatos de peregrinos e mesmo do padre José que falavam em movimentar a paróquia. Faz sentido percorrer o caminho então como uma coisa, como nos lembra Ingold (2012); como parte da trama da vida. O que importa, então, é “fazer o Caminho”, no sentido literal da palavra. Realizar a Caminhada, chegar até ao final, a Nossa Senhora da Piacatuba, e experimentar o encontro com o sagrado segundo maneiras muito particulares de vivenciá-lo, seja como for, isso é o importante.

Em meu trabalho, acredito ter presenciado a gênese de um caminho de peregrinação cuja fabricação depende de inúmeros fatores e atores sociais. Somente o tempo e as forças que agem à conformação desse novo caminho dirão o que será dele. Em todo caso ele já é a expressão de um fenômeno que articula tradição e modernidade. Na verdade, ele é a expressão de poderosas representações coletivas. Quem da comunidade de crentes, afinal, não gostaria de encontrar-se com o sagrado ou então ter suas graças atendidas pelos santos aqui entendidos como mediadores entre os homens e o Deus. Mas, como vimos, nem sempre são esses os significados colocados em jogo em uma caminhada cujo valor encontra-se no próprio caminho.

Ao longo de mais de 21 quilômetros de um percurso marcado por duras provas para os que dele participaram, inúmeras são as questões que surgem ao pesquisador. Certamente, os Caminhos da Piedade revelam mais do que um fenômeno exclusivamente religioso. Trata-se um fenômeno social total nos dizeres de Mauss, onde inúmeras esferas se entrelaçam: corpo, emoções, paisagem, caminhada, alimentação, fé, lazer, solidariedade, amizade, etc.

Terei respondido a todas as questões que me coloquei no começo desse trabalho? Não estou muito preocupada com isso, afinal, tenho plena consciência que faço ciência do social e lido com um objeto que ao mesmo tempo é sujeito; em todo caso ele é reflexivo e capaz de pensar seu próprio pensamento. Mas não posso negligenciar dimensões importantes que nomeamos frequentemente de estruturais e que escapam ao controle do sujeito em sua maior parte. Estou sendo honesta, portanto, com a própria proposta de tomar esse fenômeno como Fato Social Total, como queria Mauss. Pessoas simples e comuns se lançaram à aventura de testar seus limites e provar sua Fé. Dor, privação, sofrimento, cansaço, desânimo, medo, amor, alegria, enfim, são sentimentos e emoções que significam algo para aqueles envolvidos com esse percurso.

Um dos principais desafios desse trabalho diz respeito à definição do fenômeno em jogo: estaríamos diante de uma romaria ou de uma peregrinação? Haveria isso que Sanchis nomeia de estrutura peregrina? Seria o “Caminhos da Piedade” uma romaria, nos dizeres de Camurça? Dito de outra fora, seria a caminhada um fenômeno que articula participação comunitária com forte ênfase no aspecto devocional de penitências e promessas e que se alterna entre a autonomia do culto aos santos de caráter popular e o controle da Igreja? Inegável é o fato de que a Igreja participa ativamente à produção da caminhada. Promoção, comunicação e coordenação são fatores fundamentais a cargo dos quais a Igreja exerce em grande parte. A motivação é um dos fatores elencados pelos participantes para participar da caminhada. Ele não é o único fator, mas é importante. A participação direta dos padres é um fator de estímulo aos participantes. Mas a Igreja não é a única a decidir os destinos desse fenômeno. Grande parte do fenômeno depende das crenças ou do ethos que orientam as escolhas e condutas de seus participantes. Além disso, todo um conjunto de serviços garante o desenvolvimento estável e ordenado da peregrinação. Sem o apoio e a segurança envolvidos nessa jornada, a caminhada não se expressaria como ela é.

Outro elemento importante levantado por mim no começo desse trabalho dizia respeito à transmissão das técnicas corporais ou à sua incorporação nos dizeres de Bourdieu. Eis um grande desafio, pois em sua grande parte a transmissão das técnicas opera em um nível que outro além da fala e da linguagem. A observação da pessoa que se encontra ao lado ou à frente fornece, além de um modelo a seguir como na imitação prestigiosa, algo em que a pessoa pode se amparar. O ritmo da marcha, lenta ou apressada, é revelador de diferentes técnicas corporais presentes na caminhada. Mas também palavras, músicas e orações operam como fatores que auxiliam o sujeito a dominar seus medos, anseios e angústias. O grupo como um todo é importante fonte de energia moral capaz de abastecer os crentes da energia necessária para prosseguir até o fim.

Importantes elementos que figuram no imaginário dos crentes diz respeito ao mito que se constrói em torno da Cruz Queimada. Acredito que o mito da Cruz queimada é um importante elemento simbólico presente no espírito da caminhada. Do ponto de vista simbólico, a Cruz queimada parece representar esse espírito de resistência e de fé que empresta ânimo aos integrantes da caminhada. Da mesma

forma que a Cruz, que envolta em chamas não queimou, o caminhante, apesar do cansaço e das dificuldades, também resistirá até chegar o fim do percurso.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVIM, Plínio Fajardo. **Piacatuba.** Disponível em: <<http://leopoldinense.com.br/coluna/30/torre-da-cruz-queimada-de-piacatuba>>. Acesso em: 01/07/2015.

AMIROU, Rachid. **Imaginaire du tourisme culturel.** Paris, Puf. 2000.

BECKER, Howard S. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais.** São Paulo: Hucitec. 1994.

BONET, Octavio. **O corpo e as emoções entre a natureza e a cultura.** II Fórum de Linguagem: linguagem, natureza e cultura. UFRJ, Fórum de Ciência e Cultura. 2006.

BOURDIEU, Pierre. **Le sens pratique.** Paris, Les Editions de Minuit. 2002 (1980).

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação.** São Paulo. Papyrus Editora. 2008 (1994).

CAMURÇA, Marcelo. “Devoções Católicas na Pós-Modernidade: Das Romarias e santuários ao turismo religioso, marketing religioso e altares virtuais”. In: **Espiritismo e Nova Era: Interpelações ao Cristianismo Histórico.** Aparecida, SP: Editora Santuário. (Cultura e Religião). 2014.

CAMURÇA, Marcelo Ayres.. GIOVANNI JR. Oswaldo. **Religião, Patrimônio Histórico e Turismo na Semana Santa em Tiradentes (MG).** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 225-247, outubro de 2003

CARDOSO, Ruth. **Aventuras de antropólogos ou como escapar das armadilhas do método.** In: R. Cardoso (org.). A aventura antropológica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 95-105. 1986.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O lugar (e em lugar) do método.** Série Antropologia, 190. Brasília. 1995.

CARNEIRO, Sandra M. C. de Sá. **Novas peregrinações brasileiras e suas interfaces com o turismo.** In: Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 6, n. 6, p.71-100. 2004.

CARNEIRO, Sandra M. C. de Sá. **Rumo a Santiago de Compostela: os sentidos de uma moderna peregrinação**. Orientador: Profa. Dra. Regina Novaes. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/PPGSA. Tese de doutorado. 2003.

CSORDAS, Thomas. **A corporeidade como um paradigma para a Antropologia**. In: Corpo, significado, cura. Porto Alegre, Editora da UFRGS. 2008.

CURSILHOS, Movimento de. **Os Cursilhos nas origens**. Disponível em <<http://www.cursilho.org.br/index.php/historia.html>> . Acesso em 07/07/2015.

CURSILHOS, Movimento de. **Nos Caminhos da Evangelização**. Disponível em: <<http://gedleopoldina.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 07/07/2015.

DA MATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter “anthropological blues”, In: E. O. NUNES (org.) **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar. 1978.

DA MATTA, Roberto. “Apresentação”. In: VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis, Vozes, 2011, pp. In: pp. 09-20.

DA MATTA, Roberto. "Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos". In: **Religião e Sociedade** nº 1, pp. 03-30. 1977.

DA MATTA, Roberto. “Repensando E.R. Leach . I. A Antropologia inglesa e E.R Leach. IV Leach e os estudos simbólicos”. Antropologia. In: **Edmund Leach**. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Editora Ática, pp.07-15; 44-50. 1983.

DAWSEY, John. “Victor Turner e antropologia da experiência”. **Cadernos de Campo** 13, pp.136-176. 2005.

DETREZ, Christine. **La construction sociale du corps**. Paris, Édition du Seuil. 2002.

DORIA, Luiz Antonio. **Cataguases**, a Princesinha da Zona da Mata. Disponível em: <<http://www.rdvetc.com/2011/cataguases-a-princesinha-da-zona-da-mata>>. Acesso em: 01/07/2015.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Austrália**. São Paulo, Livraria Martins Fontes. 2000.

FERNANDES, Rubem César. “**O Peso da Cruz - Manhas, Mazelas e Triunfos de um Sacerdote Particular**” in *Religião e Sociedade* 15/2-3. 1990.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes. 1983.

HERTZ, Robert. **A preeminência da mão direita**: um estudo sobre a polaridade religiosa. *Religião e Sociedade*, n. 6. 1980.

GELL, Alfred. **Art and Agency**: an anthropological theory. New York, London: Clarendon Press. 1998.

GELL, Alfred. **A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia**. *Concinnitas*, ano 6, v. 8 (1), pp. 41-63. 2005.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara. 1989.

INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta à vida**: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 37: Teoria Antropológica. 2012.

INGOLD, Tim. **Repensando o animado, reanimando o pensamento**. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v.7, n.2, p.10-25, jul./dez. 2013.

INGOLD, Tim. **Culture, nature, environment: step to an ecology of life**. In: T. INGOLD. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge. P. 13-26. 2000 [1995-1996].

LATOUR, Bruno. **How to talk about the body?** The normative dimension of science studies. In: *Body and Society*. 2004.

LEACH, Edmund. "Ritualization in Man". In: **Reader in Comparative Religion**, New York, Harper & Row, pp. 229-233. 1979.

LE BRETON, David. **Eloge de la marche**. Paris, Éditions Métailié. 2000.

LE BRETON, David. **As Paixões Ordinárias**: antropologia das emoções. Petrópolis, Vozes. 2009.

LIMA, Tania Stolze. **O que é um corpo?** *Religião e Sociedade*, v.22, n.1. 2002.

LOPES, Marcelo. **Piacatuba**, um paraíso discreto da Zona da Mata. Disponível em: <<http://www.marcelolopes.jor.br/noticia/detalhe/13719>>. Acesso em: 01/07/2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural. 1976 (1922).

MARZANO, Michela. **La philosophie du corps**. Paris, Puf. 2010. (2007).

MATTOS, Ricardo Quinteiro. **História de Cataguases**. Disponível em: <<http://www.cidadeshistoricasdeminas.com.br/cidade/cataguases/historia/>>. Acesso em: 01/07/2015.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo, Perspectiva. 1981 (1921).

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify. 2003.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: CosacNaify. 2003 (1925).

PEIRANO, Mariza. **Rituais: ontem e hoje**. RJ: Jorge Zahar Ed. 2003.

PEIRANO, Mariza. “Edmund Leach”. In: **Os Antropólogos**. Orgs: Everardo Rocha e Marina Frid, Editora PUC-Vozes. 2014.

SANCHIS, Pierre. **Peregrinação e Romaria: Um lugar para o Turismo Religioso**. In: Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre. 2006.

SANTOS, G.E.O.; FAGLIARI, G.S. **Peregrinação e Turismo: As novas rotas “religiosas” do Brasil**. In: Turismo - Visão e Ação - volume 5 - n.1 - jan/abr 2003.

SILVA, Arthur Vieira de Rezende e, **Genealogia dos fundadores de Cataguases**. Rio de Janeiro, Editor A. Coelho Branco. 1934.

SIQUEIRA, E. D.; SIQUEIRA, D. C. O. **Corpos autorizados: comunicação, poder e turismo**. Conexão – Comunicação e Cultura, UCS, Caxias do Sul, v.6, n.11, jan./jun. 2007.

SIQUEIRA, E. D.; SIQUEIRA, D. C. O. **Jesus Cristo, eu estou aqui!** Notas para uma antropologia do turismo na mídia. Líbero (FACASPER), v. 23, p. 95-105. 2009.

STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra de Sá. **Peregrinação, Turismo e Nova Era: Rotas de Santiago de Compostela no Brasil**. Religião & Sociedade (Impresso), v. v.28, p. 105-124. 2008.

STEIL, Carlos Alberto (Org.); CARNEIRO, Sandra de Sá (Org.). **Caminhos de Santiago no Brasil: Interfaces entre Turismo e Religião**. Rio de Janeiro: Contracapa. 2011.

STEIL, Carlos Alberto. **Romeiros e Turistas no Santuário de Bom Jesus da Lapa**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 249-261, outubro de 2003.

TAYLOR, Anne-Christine e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Un corps fait de regards**. In: Qu'est-ce qu'un corps?. Paris, Musée du Quai Branly - Flammarion. 2007.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**. Petrópolis, Vozes. 1974.

TURNER, Victor. "Betwixt and Between: período liminar nos ritos de passagem". In: **Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. RJ: Eduff, pp.137-158. 2005.

TURNER, Victor. "Humildade e Hierarquia. A Liminaridade de Elevação e de Reversão de Status" (Capítulo 05). In: **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, pp. 201-245. 1974.

VAN GENNEP, Arnold. "A Passagem Material" (Capítulo 02). In: **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, pp.34-40. 2011.

VELHO, Gilberto, **Observando o familiar**. In: E. O. NUNES (org.) A aventura sociológica. Rio de Janeiro: Zahar. 1978.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo**. Mana, 8 (1): 113-148. 2002.

7 ANEXOS

Todas as fotos contidas nos anexos são de autoria da própria pesquisadora⁴⁹.

Anexo 1 – Igreja Matriz de Santa Rita (Cataguases)



Fig.1. Fachada do Santuário de Santa Rita



Fig.2. Altar do Santuário de Santa Rita



Fig.3. Interior, vista pro altar do Santuário de Santa Rita



Fig.4. Interior, vista pra entrada do Santuário de Santa Rita

⁴⁹ CROCE. Joanna Darc de Mello. [arquivo pessoal] em 14/09/2013.



Fig.5. "Via Crucis", pintura expressionista do Santuário de Santa Rita



Fig.6. "Via Crucis", pintura expressionista do Santuário de Santa Rita

Anexo 2 – Piacatuba



Fig.7. Fachada da Igreja Matriz



Fig.8. Vista da Igreja

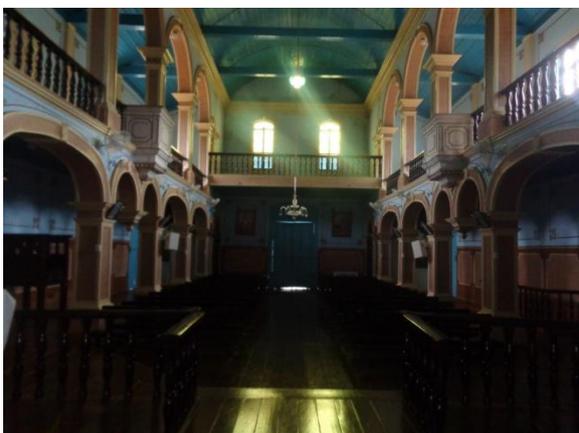


Fig.9. Interior da Igreja Matriz, vista pra entrada



Fig.10. Interior da Igreja Matriz, vista pro altar

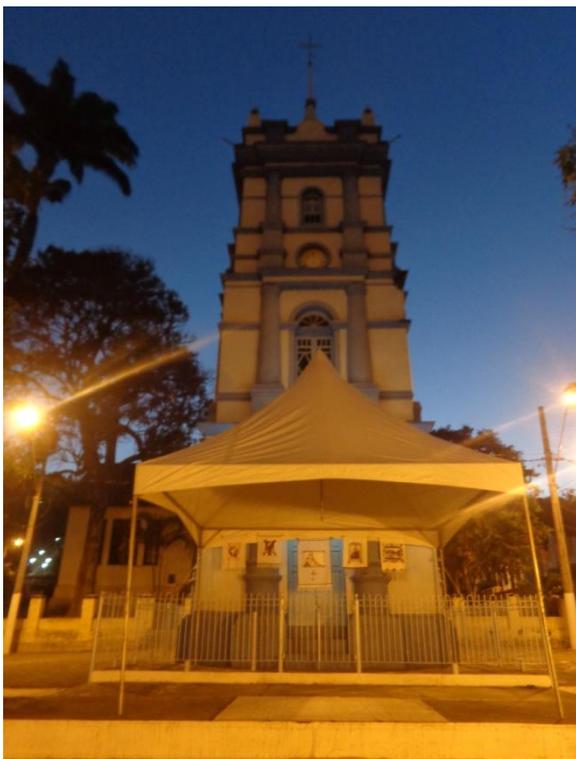


Fig.11. Santuário da “Cruz Queimada”, na praça



Fig.12. A “Cruz Queimada”

Anexo 3 – Objetos do evento



Fig.13. Outdoor do evento na saída da cidade



Fig.14. Camisa oficial do evento

Anexo 4 – Preparação para a caminhada



Fig.15. Pessoas se reunindo na saída da cidade



Fig.16. Peregrinos em momento de comunhão



Fig.17. Início dos alongamentos



Fig.18. Carro de apoio da Polícia Militar



Fig.19. Alongamento em grupo



Fig.20. Família iniciando a caminhada

Anexo 5 – No asfalto



Fig.21. Pessoas já no asfalto



Fig.22. Peregrinos adentrando o asfalto



Fig.23. Carro de apoio com água



Fig.24. Peregrina fotografando a mensagem, no início do caminho de terra

Anexo 6 – Chão de Terra



Fig.25. Pessoas adentrando o caminho de terra



Fig.26. Peregrinos na estrada de chão



Fig.27 Primeira parada para o lanche



Fig.28. Banheiros químicos ao fundo



Fig.29. Distribuição de frutas



Fig.30. Distribuição de água e suco



Fig.31. Peregrinos no caminho de terra



Fig.34. Ambulância

Anexo 7 – Mensagens no caminho



Fig.35. Mensagem de oração



Fig.36. Mensagem de motivação

Anexo 8 – Recepção em Piacatuba



Fig.37. Entrada de Piacatuba



Fig.38. Recepção



Fig.39. Casa enfeitada



Fig.40. Fachada de uma casa enfeitada



Fig.41. Anfitriões preparando sanduíches



Fig.42. Anfitriões deixam os peregrinos usarem os banheiros de suas casas

Anexo 9 – Missa na praça



Fig.43. Peregrinos se reúnem na praça



Fig.44. Início da celebração na praça



Fig.45. Alongamento coletivo na praça



Fig.46. Peregrinos se abraçam emocionados



Fig.47. Peregrinos assistindo à missa



Fig.48. Visão lateral da praça



Fig.49. Presença do “cajado”



Fig.50. Peregrinos descendo da Igreja Matriz

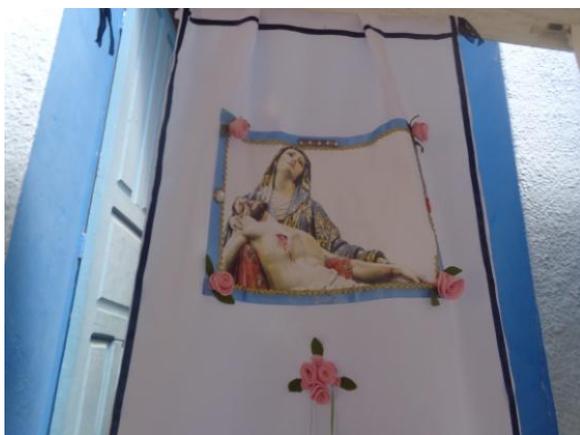


Fig. 51. Imagem de Nossa Senhora da Piedade na praça



Fig.52. Fiéis rezam de joelhos diante da Cruz Queimada