

Recomposições dos rituais contemporâneos: a peregrinação

Helena Vilaça¹

Resumo

Este artigo tem como objectivo sugerir novas grelhas de leitura sobre as peregrinações, considerando-as um dos fenómenos mais ilustrativos da ritualidade religiosa contemporânea, seja no quadro de um turismo religioso e tudo o que ele comporta em termos de previsibilidade e enquadramento institucional, seja sob a forma de viagem intimista e enquanto reflexo de vivências religiosas pessoais. Algo paradoxalmente, as peregrinações têm contribuído tanto para a revitalização das religiões tradicionais e reprodução das práticas dos fiéis como para a expressão de uma religiosidade individual, privatizada, mais próxima do conceito polissémico de espiritualidade

Palavras-chave: Modernidade, rituais religiosos, peregrinações

1. Modernidade e paisagens religiosas

A partir das duas últimas décadas do século XX começou a regressar ao debate sociológico o ressurgimento da religião na vida social. Do ponto de vista epistemológico, tal traduziu-se no questionamento da secularização² enquanto grande narrativa dentro do campo da religião e da modernidade em geral. Vários autores utilizaram a expressão de “retorno do sagrado” com o propósito de evidenciar fenômenos emergentes ou, se pré-existentes, que adquiriram

¹ Professora auxiliar no Departamento de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e investigadora do Instituto de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (ISFLUP). Contacto: hvilaca@netcabo.pt

² Em função das críticas à irreversibilidade da secularização, o debate da secularização passou a incluir temáticas como os Novos Movimentos Religiosos ou o *New Age*. Este último representa o exemplo mais extremo de religiosidade diluída na vida social através de crenças do mais diverso tipo (astrologia, telepatia, numerologia, reencarnação, etc) e que não implicam qualquer vínculo organizacional. Por outro lado, ganharam força e uma outra projecção na Europa trabalhos de sociólogos americanos como Finke, Stark e Bainbridge que interpretam a permanente vitalidade religiosa à luz da teoria da escolha racional, tendo como principal referência empírica a sociedade americana.

uma maior visibilidade e mediatização. Alguns deles fizeram-no no sentido durkheimiano do termo, cuja definição se substantiva por oposição àquilo que é da ordem do profano³. Outros abordam a questão mais na acepção do pietismo de Simmel. Esse é o registo, por exemplo, de Phillip Hammond (1985) na sua obra *The Sacred in the Secular Age*, que vê a modernidade contemporânea como uma fase onde coexistem secularização (da religião) e sacralização, isto é, sentimento de religiosidade pessoal e de busca privada de transcendência. Não muito distante desta perspectiva, Teixeira Fernandes (2001) associa esse retorno do sagrado à necessidade humana de “reencantamento do mundo” e à emergência de atitudes reactivas à racionalidade formal dominante.

Genericamente, as novas formulações apontam para uma recomposição religiosa no mundo ocidental, a qual não pode ser dissociada da natureza paradoxal da modernidade. Os vários trabalhos da socióloga Danièle Hervieu-Léger (1993, 1999, 2003) colocam em destaque essa aparente contradição. A autora descreve a modernidade como um tempo que combina memória religiosa herdada, racionalidade e novos mitos. Ou seja, o universo religioso, longe de se encontrar em vias de extinção, simplesmente se reconfigura. A constatação, no plano empírico, da permanência das igrejas cristãs tradicionais, a par do crescimento de religiões não cristãs, do surgimento de novas seitas e de novos movimentos religiosos teve a virtualidade de incentivar novas reformulações teóricas que evidenciaram a complexidade e a multidimensionalidade do fenómeno religioso. Ainda no quadro das novas matizes que vão transformando a paisagem religiosa, Françoise Champion, (1990, 1993) cria a imaginativa expressão “nebulosa místico-esotérico” para caracterizar o admirável mundo novo de crenças, práticas e estilos de vida que no ocidente proliferam em grupos religiosos, para-religiosos, para-científicos e filosóficos ou na simples privacidade e subjectividade de cada um.

Contribuiu para a nova cartografia religiosa na Europa ocidental a multiplicação dos fluxos migratórios, inaugurada a partir da II Guerra mundial, alimentada pelos os subsequentes processos de descolonização e reforçada com o fim do bloco soviético. Estas transformações sócio-históricas conduziram, em termos mais significativos, à proliferação das comunidades islâmicas e à conquista de um novo dinamismo por parte das igrejas ortodoxas de leste, cuja presença se faz sentir pela primeira vez no campo do cristianismo ocidental, enriquecendo a reflexão da sociologia das religiões através de pesquisas que cruzam religião e etnicidade.

³ De salientar, de igual modo, que o tema do retorno do sagrado foi entendido por alguns autores como um argumento de reforço da secularização, subtraindo o conceito à esfera religiosa e transferindo-o para domínios seculares. A título de exemplo, vale a pena recordar o trabalho de Marc Augé (1982) sobre o futebol, que estabelece um paralelismo entre o sagrado desportivo e o sagrado religioso.

2. A ubiquidade social do rito

O ponto anterior, de natureza essencialmente introdutória, contextualiza e abre portas para uma dimensão particular do fenómeno religioso que não pode ser unicamente balizado por identidades, filiações e crenças religiosas. Refiro-me aos rituais presentes nas práticas mas que aqui pretendo abordar para lá das fronteiras do cumprimento das “obrigações” religiosas institucionalmente impostas. Trata-se de uma dimensão ainda demasiado confinada a uma sociologia da religiosidade popular e, nessa medida, pouco enquadrada em estudos que incidem na individuação da crença e nos *bricolages* religiosos, tendências em consonância com o processo de modernidade e a globalização.

O rito é um fenómeno universal que não possui formas inalteráveis ao longo dos tempos e não é um exclusivo da religião nem das sociedades tradicionais: ele está também presente nas mais evoluídas tecnicamente como em muitos países da Europa, EUA e Japão (Voyé, 1995). O ritual é um comportamento padronizado adequado a certos momentos e extensível às várias áreas da vida social. Basta lembrar “os rituais de interacção” de Goffman para ver o quanto eles estão impregnados nas pequenas coisas da vida quotidiana. As sociedades encontram-se efectivamente estruturadas e organizadas em função de rituais na sua maioria seculares mas também religiosos e mistos, isto é, combinando ingredientes dos dois domínios.

No ocidente, em paralelo a um calendário litúrgico religioso, podemos observar um calendário litúrgico secular. Trata-se de momentos com datas e sazonalidades partilhados por toda a sociedade e que envolvem gestos e emoções. Há muito que o Natal deixou de ser monopólio dos cristãos, sendo a festa que mais implica uma ruptura generalizada com o quotidiano e que envolve uma grande diversidade de rituais: consumistas, gastronómicos, decorativos, familiares e religiosos. Tal como o Natal, a Páscoa, o dia da Mãe, do Pai, são celebrações de natureza religiosa mas que progressivamente se secularizaram e reactualizaram segundo padrões híbridos. Digo híbridos ou mistos porque, a par de todas as práticas seculares, subsistem, por exemplo no Natal, o presépio, as peças de teatro infantis sobre o nascimento do menino Jesus – mesmo nas escolas públicas –, os cânticos religiosos na televisão, centros comerciais e ruas, a lenda da árvore de Natal.

Ainda no plano da estruturação dos tempos do quotidiano e das sazonalidades, as férias são um momento do calendário que envolvem, como refere Liliane Voyé (*Ibidem*:115) citando Villadary⁴, um rompimento com a ordem económica e com a temporalidade da rotina. Os preparativos são compostos por um conjunto de rituais que passa pela selecção do lugar de destino, por regra um local de

⁴ A. Villadary, 1968. *Fête et vie quotidienne*. Paris: Ed. Ouvrières.

peregrinação do lazer. Daí o seu carácter de ambivalência: “[o]ra sintoma de ordem e disciplina, ora de ruptura e subversão” (Fortuna, 1999: 67). O turismo assume assim a forma de ritual de passagem, mais do que espacial, social, uma vez que ludicamente e transitoriamente o turista se imagina “o outro”, distinto da realidade dos seus papéis e estatutos (Amirou, 2007), longe das hierarquias quotidianas, ludibriando origens sociais.

Mas é no desporto que encontramos a expressão máxima de rituais que designarei de “para-seculares”. Não pretendo sugerir que se constata neste campo uma sobreposição entre o sagrado religioso e o sagrado desportivo. Procuo somente realçar que os rituais associados ao mundo do futebol, de modo particular em países culturalmente católicos, conjugam “ingredientes” (práticas, ritos, superstições, crenças) na fronteira do mágico e o religioso. Senão, vejamos. Há uma espécie de “culto” aos jogadores de futebol, aos dirigentes, aos treinadores. As cores e os símbolos do clube são outros elementos fundamentais do ritual. O estádio é um santuário (a “catedral da Luz”) e, nalguns casos, possui uma capela no seu interior. As claques são as responsáveis por uma espécie de liturgia do jogo (a sequência de canções, palavras de ordem, gestos). Grande parte dos jogadores benze-se antes de entrar em campo e joga com a medalha do santo de eleição ou, alternativamente, com um talismã.

Lembro que a morte do futebolista Féher, em Janeiro de 2004, acabou por ser consagrada como uma espécie de acto sacrificial, uma espécie de “beatificação” no campo desportivo. A comprovar isso está a notícia “Féher cura mulher”, à data publicada por um jornal português⁵. Segundo esse diário, a “morte do futebolista Féher comoveu de tal forma uma mulher de Leiria, de 75 anos, que largou a cadeira de rodas e pôs-se de pé, depois de prometer rezar na sua campa, se Nossa Senhora a deixasse retomar o andar, como veio a acontecer”. Posteriormente a este acontecimento, é também ilustrativa a promessa do treinador do Deportivo da la Corunha de ir de joelhos a Santiago de Compostela. Mais do que estabelecer similitudes entre o ritual futebolístico e o religioso, importa reflectir como os rituais característicos no domínio desportivo podem ser factor mobilizador de rituais religiosos.

Estas duas ilustrações sumárias comprovam que o desporto está longe de ser meramente palco de rituais seculares, é sim a intersecção, um *bricolage*, de ritos de natureza religiosa e mágica. Algo de semelhante se passa no espectáculo político. Como bem demonstrou Lane (1981), a ex-União Soviética é um excelente exemplo da eficácia dos rituais comemorativos, geradores de efervescência colectiva, na produção de crenças⁶ e na preservação da unidade do grupo, tal

⁵ Correio da Manhã de 7 de Maio de 2004.

⁶ Em Portugal, no período da I República, dominado por uma ideologia laicista, várias foram as medidas no sentido de substituir símbolos e rituais de natureza religiosa por equivalentes seculares (Fernandes, 1999; Neto, 1998) – caso, por exemplo da substituição de feriados religiosos por seculares.

como Durkheim (1925) teorizou. Recordo que na sua distinção entre sagrado e profano, ele situa os rituais do lado do sagrado. O ritual produz o sentido de comunidade, de pertença e de coesão social. É a prática que produz a crença e não o inverso. Os ritos de passagem tal como os ritos comemorativos em geral accionam estados de efervescência colectiva fundamentais para a integração da pessoa na sociedade.

3. Rituais religiosos reactualizados

O rito é acima de tudo um agir, uma modalidade de fazer, um conjunto de condutas corporalizadas (Maisonneuve, 1988) que não tem necessariamente de comportar uma compreensão intelectual. O rito é gesto e, nessa medida, é linguagem e signo inscrito no corpo. Nas palavras de Liliane Voyé (1995: 106-107), é um “modo de comunicação e de relação com os outros ou com uma transcendência, marca a iniciação, a inauguração, a regeneração. Gesto que faz memória, que comemora, ele inscreve-se num projecto”. E quando se fala em ritual, por regra, é accionado um mecanismo de associação a religião. Não é por acaso que este foi o primeiro tipo de rituais a despertar a atenção de antropólogos e sociólogos. Efectivamente, é o observatório mais rico deste fenómeno até pela complexidade de símbolos com os quais surge combinado.

No contexto religioso, os ritos mais comuns são os de passagem. No cristianismo, apesar de terem vindo a diminuir, ritos como o baptismo, o casamento e o funeral, continuam elevados quando comparado com outros inseridos na prática dominical, como é o caso da comunhão. O casamento católico é dos exemplos mais flagrantes. Estudos têm revelado que muitos casais, senão a maioria, optam por este tipo de cerimónia sem que comunguem da concepção e dos dogmas da Igreja acerca do matrimónio. O casal pode ter vivido anteriormente em coabitação, recorrer a métodos contraceptivos e defender o divórcio ou a liberalização do aborto. Extremando muito mais, pode dizer-se que é não é raro observar, na sociedade japonesa, culturalmente não cristã, o casamento católico, uma opção feita pela beleza do acto.

A par deste *pastiche* religioso, deverá ser referido o ressurgimento da religiosidade popular, facto esse indissociável das peregrinações. Liliane Voyé (1995) explica essa reemergência e relegitimação como consequência reactiva a algumas décadas do século XX em que as práticas religiosas de cariz popular foram deslegitimadas por força de um discurso secularizante, racional, de afirmação da dupla ciência e marxismo.

Para esse processo de relegitimação da religiosidade popular não é despidendo o pontificado de João Paulo II, pelas beatificações realizadas (recorde--se a da Santa Alexandrina de Balasar e as dos pastorinhos de Fátima) e a reafirmação do culto mariano. Em Portugal, Fátima é o exemplo máximo da peregrinação de raiz popular, mediatizada a uma escala nacional e internacional. Mas não se

trata apenas de Fátima: todo o país, principalmente o norte, continua cheio de santuários. Apesar da emigração para os centros urbanos e para fora do país, apesar do abandono agrícola, do processo de urbanização e da complexificação da estrutura de classes, as romarias tradicionais funcionam, entre outros aspectos, como último reduto da comunidade perdida e de uma religiosidade reconvertida, partilhada pelos rurais que ficam e pelos urbanos que os visitam.

Não pretendo contrariar as grandes tendências reveladas pelos estudos de natureza extensiva no que concerne ao perfil sociológico dos indivíduos muito religiosos e dos pouco ou nada religiosos. Sugiro apenas que no tocante a ritualidades – realidade, por regra, negligenciada por essas pesquisas – se constata uma maior transversalidade sociológica. Há facetas emotivas e gestos que são comuns a urbanos e rurais, a escolarizados e não escolarizados e que atravessam classes e fracções de classe. Certamente que existe uma procura ou, pelo menos, uma vivência socialmente diferenciada dos rituais e, do nosso do nosso ponto de vista, as peregrinações são possivelmente o fenómeno empiricamente mais relevante para observação.

Mesmo nas manifestações de cariz popular o que está em causa não é um conjunto de regras escritas intelectualmente elaboradas, é antes um conjunto de práticas de gestos que envolvem o corpo e dimensões sensoriais e afectivas. Afectivas porque as petições, as promessas têm a ver com a protecção e o bem-estar dos que nos são queridos, segundo um mecanismo de dádiva e contra-dádiva (o dinheiro, o percurso a pé ou de joelhos, as velas).

Certamente que nestes rituais há contornos diversos. Se, no caso duma colectividade pequena e tradicionalmente rural, o culto e a romaria ao seu padroeiro reproduzem a continuidade e uma certa indivisibilidade da comunidade, outros fenómenos reproduzem identidades parciais (católicas, clubísticas, classistas – fêrias – nacionais) porque incorporam traços de uma sociedade urbanizada, globalizada e individualizada, pautada por pertenças múltiplas e nunca totalizantes.

4. Peregrinações

O sub-título do livro de Hervieu Léger (1999) *Le Pèlerin et le converti*, é bem sugestivo do entendimento que a autora tem da peregrinação contemporânea: *la religion en mouvement*. A peregrinação é, no seu sentido mais comum, a saída do lugar de residência dos indivíduos e a deslocação a um lugar sagrado. O traço distintivo deste acto prende-se com o caminho, o percurso enquanto objectivo primordial que secundariza o lugar de chegada. É por essa mesma razão que Michael Pye (1994:203-204) refere que o termo pode ser usado como metáfora de caminhadas sem um objectivo claro no fim, ou seja, deambulação.

O peregrino é então uma “figura típica do religioso em movimento, uma metáfora da fluidez dos percursos espirituais individuais” (Hervieu-Léger, *Ibidem*:

98). Este tipo de sociabilidade religiosa que tem vindo a expandir-se não obriga à fidelidade doutrinária nem tão pouco à rigidez duma pertença religiosa. Revela sim a fluidez das crenças (Davie, 1994), um percurso biográfico com sentido.

Isto leva-nos ao encontro da distinção operacionalizada também por Hervieu-Léger entre praticante e peregrino. Efectivamente, ser praticante é muito mais exigente do ponto de vista da ortodoxia religiosa do que a peregrinação. Esta é uma “viagem” espiritual temporalizada e espacializada. Aqueles que fazem a caminhada são “praticantes festivos”.

Inspirada na análise que faz sobre a comunidade de Taizé, Hervieu-Léger cria uma tipologia para as figuras do praticante e do peregrino, que aqui reproduzimos.

PRATICANTE	PEREGRINO
- Prática obrigatória	- Prática voluntária
- Prática regulamentada pela instituição	- Prática autónoma
- Prática fixa	- Prática moldável
- Prática comunitária	- Prática individual
- Prática territorializada (estável)	- Prática móvel
- Prática repetida (ordinária)	- Prática excepcional (extraordinária)

Fonte: Hervieu-Léger (1999: 109)

A figura do praticante é aquela que mais se aproxima do sentido clássico do indivíduo religioso. Aos praticantes correspondem assim as práticas da religiosidade tradicional que os sociólogos constantemente procuram operacionalizar em indicadores quando constroem inquéritos sobre religião. O praticante é assim aquele que cumpre os rituais estabelecidos pela igreja, cumprindo-os com regularidade e dispondo de uma comunidade territorializada para o cumprimento dessas obrigações ordinárias, a paróquia. Com eles existe uma correlação forte entre identidade confessional, crença, pertença e prática.

Comparando novamente praticante e peregrino, a categoria religiosa tal como a concebe Simmel (1998) é muito mais apropriada à compreensão da figura do peregrino contemporâneo, pois ela corresponde essencialmente a uma visão, um sentimento e uma vivência, criadores de um mundo espiritual objectivado e autónomo. Já no que concerne ao praticante, mesmo que a peregrinação se incorpore na sua prática, o conceito de sacralização de Durkheim revela-se mais adequada.

Isto foi também constatado por Carlos Fortuna e Claudino Ferreira (1993) no seu estudo realizado sobre os caminhantes de Fátima. Estabelecendo um paralelismo entre o percurso dos caminhantes e outras deslocações de natureza turística, os autores procuraram enfatizar que a peregrinação comporta espacialidades, simbolismos e interrupções no quotidiano localizado. Trata-se

de uma renúncia às dimensões estruturais da vida, um regresso à comunidade mas, neste caso, deslocalizada: uma deslocação do centro da vida quotidiana para a periferia distante (o santuário) que se torna central. O mundo, a sociedade são suspensos durante alguns dias. A acção é estruturada em função da busca dos lugares míticos, sendo, por isso mesmo, a viagem, a caminhada ela mesma sacralizada. Temporariamente, as identidades culturais e classistas são diluídas, havendo um processo que se desdobra em “atração” pelos mitos unificadores e de “distracção” (*Ibidem*:60) pela fuga à diferenciação social e ao peso das rotinas quotidianas.

Fátima e a peregrinação em geral constituem um tópico essencial na esfera pública e privada da religião em Portugal. De acordo com os resultados do inquérito realizado pelo projecto *Church and Religion in an Enlarged Europe*⁷ (C&R) em 2006, 43,3% dos respondentes participaram, pelo menos uma vez, numa peregrinação⁸. Este valor é superior, por exemplo, aos indivíduos que são praticantes regulares, i.e. que frequentam a igreja no mínimo uma vez por mês. Foi ainda possível constatar que a peregrinação não está significativamente correlacionada com um religiosidade popular tradicional – medida por indicadores como, por exemplo, a posse e a crença em objectos sagrados. Parece ser sustentável a hipótese de que a peregrinação não é apenas uma prática típica de rurais, pouco escolarizados e pertencentes a uma classe social baixa. Deste ponto de vista, é questionável que a peregrinação seja um indicador exclusivo da religiosidade popular.

Para compreender Fátima é necessário ter em linha de conta o papel e a presença da Igreja Católica neste lugar⁹. Um fenómeno típico de religiosidade popular, foi primeiro recusado e posteriormente apropriado e reconvertido pela Igreja Católica, que contribuiu fortemente para a projecção do santuário num espaço de oração à escala mundial. Fátima é, por um lado, um indicador do retorno da religião à esfera pública (Vilaça: 2006), hipótese sustentada ainda pelo facto de se ter tornado um lugar multifuncional: religioso, educacional, cultural, turístico e mesmo político. Por outro lado, Fátima vai ao encontro, à semelhança de outros lugares, das formas de religiosidade e espiritualidade contemporâneas.

⁷ O projecto *Church and Religion in an Enlarged Europe: A study on the social significance of religion in East and West* (C&R) é coordenado por Detlef Pollack, Gert Pickel e Olaf Müller do Institute for Transformation Studies da European University Viadrina Frankfurt Óder e o seu estudo abarca os seguintes países: Alemanha, Croácia, Estónia, Finlândia, Hungria, Irlanda, Polónia, Portugal e Rússia. O projecto, já em fase de conclusão, deverá apresentar os resultados da investigação em 2008.

⁸ Nesse estudo só a Croácia ultrapassa Portugal com 53,6% de indivíduos a declararem terem participado pelo menos uma vez numa peregrinação.

⁹ Para a análise da trajectória da Igreja Católica em relação a este fenómeno e das relações que a mesma estabeleceu com o Estado, remetemos para as obras de António Teixeira Fernandes (1999 e 2007). Conferir ainda Barreto (2002).

No estudo, já referido, realizado por Fortuna e Ferreira do início dos anos noventa, estes autores constataam que, segundo o inquérito aplicado, (*Ibidem*: 64) 88,2% dos peregrinos-caminhantes afirmaram que a decisão de ir a Fátima foi de natureza individual. Apenas 1,1% referem ter sido uma iniciativa na paróquia. Trata-se de mais um dado que corrobora a individualização que precede este ritual. A identidade é construída a partir duma escolha individual ainda que socialmente condicionada. Isto faz-nos ir ao encontro das teorias pós-materialistas. Ronald Inglehart (1990) defende que as necessidades de realização pessoal se vão sobrepondo às necessidades materiais, contribuindo, dessa forma, para um espaço mais amplo da diferença e para uma maior aceitação da diversidade (Vilaça: *Ibidem*). É neste sentido que tem cabimento referir os universos religiosos e o leque de possibilidades aí presente. Tal não significa que, dito de um modo simplista, a religião seja um substituto de necessidades materiais, mas pode ser uma dimensão importante na auto-realização.

Para além da multiplicidade de santuários católicos romanos que persistem e se reactualizam, como Fátima em Portugal e Lourdes em França, a comunidade de Taizé, também situada em solo francês, é um espaço ecuménico de peregrinação e encontro, essencial na cartografia religiosa e turística europeia e com ramificações à escala planetária¹⁰. Taizé tem a particularidade de ter sido fundada por um protestante e, por essa razão se ter tornado ecuménica. Apesar do “cumprimento das obrigações”, dos rituais e da observância cultural e, menos ainda, a peregrinação não ocuparem um lugar central na religiosidade protestante, não deixa de ser interessante a adesão que Taizé tem nas igrejas evangélicas de muitos países europeus.

Taizé é uma etapa de turismo ou viagem religiosa, especialmente para jovens, sejam eles católicos, protestantes ortodoxos ou sem qualquer filiação religiosa ou crença específica e, ao longo das décadas, foi-se tornando etapa de férias e de retiro espiritual para adultos e famílias. Trata-se, deste modo, de um tipo de peregrinação contemporânea que incorpora a diversidade de facetas da modernidade. É um acto voluntário, probabilístico, transitório, que envolve uma experiência mais mística do que religiosa. Vive-se a utopia de um mundo perfeito, a metáfora de uma igreja universal, inclusiva. Tudo isto, traços de uma religiosidade caracterizada pelo *bricolage*, a centralidade no *self*, a transitoriedade dos grupos.

A atitude do peregrino encontra-se bem mais próxima da religiosidade de Simmel: a religiosidade como forma pura. Recusando a dicotomização do social, aquele sociólogo abandona o termo sagrado para se centrar mais no sentimento religioso, o qual, segundo Martelli (1993), “é uma flexibilidade entre necessidades e as formas que as manifestam” (*Ibidem*: 380). No plano epistemológico, Simmel

¹⁰ Para além das representações nos vários países da Europa, possui secretariados nos EUA, Austrália, Índia, Venezuela, Quênia, etc.

situa a religiosidade no domínio da cultura, tal como o faz em relação à intuição estética ao espírito filosófico e científico. Nesse sentido, a religiosidade é um desses mundos múltiplos, virtualidades ideais, só parcialmente atingíveis. Partilho assim a perspectiva de Stephano Martelli (*Ibidem*) no que respeita à adequação da proposta de Simmel para a análise dos fenómenos religiosos numa sociedade complexa. A religiosidade como forma pura não tem de ser necessariamente objectivada numa forma religiosa. Ela corresponde, no essencial aos impulsos vitais e aos sentimentos pietistas individuais e à sua necessidade de crer (Watier, 1998: 150). O seu pietismo¹¹, apresenta algumas afinidades ao misticismo troeltschiano e coaduna-se mais com a análise das novas religiosidades ou espiritualidades, conceito ainda muito difícil de operacionalizar pela sociologia das religiões.

O estudo de fenómenos como o das peregrinações a Taizé ou mesmo Santiago de Compostela, dada a sua natureza ecuménica – o primeiro sempre foi desde a sua fundação, o segundo tem vindo a tornar-se – devem ser interpretados à luz do terceiro tipo de orientação religiosa tal como foi formulada por Troeltsch, designada, num primeiro momento pelo autor como “entusiasmo e misticismo”. O misticismo incorpora duas dimensões: a relação directa e pessoal com Deus e um individualismo religioso. Essa relação com o divino transcende instituições, cultos ou tradições: o que importa é a experiência individual (Daiber, 2002: 332). Na sua forma mais extrema, é um individualismo radical sem qualquer comunidade (Troeltsch, 1958). Convém, contudo, salvaguardar que o místico de Troeltsch é uma figura que ele vai buscar ao protestantismo, apresentando afinidades com o asceta de Weber. Ambos intra-mundanos.

A este propósito, Daiber sublinha o facto de Troeltsch fazer referência ao movimento neoprotestante dos baptistas e respectiva espiritualidade individualizada e subjectivada, que segundo o ponto de vista do autor contribuiu para “a formação de do mundo moderno, caracterizado por uma forte defesa da autonomia” (Daiber, *ibidem*: 336). A diferença consiste no facto de o puritano possuir um enquadramento religioso institucional enquanto o místico protestante se isola do mundo, de forma parcial, transitória, ritual. Ainda reflectindo acerca da aplicabilidade desta categoria às peregrinações cristãs contemporâneas, recordo que para o autor alemão o místico é que aquele que se encontra em mais consonância com o cristianismo, dada a centralidade de Deus e da relação pessoal que estabelece com o transcendente.

¹¹ O termo pietismo, termo comum na sociologia das religiões, foi originalmente usado para designar o movimento devocional que surgiu dentro do luteranismo nos séculos XVII e XVIII que colocava a ênfase na experiência emocional individual e que veio a ter acolhimento noutros países protestantes europeus, nomeadamente em Inglaterra com John Wesley e os metodistas.

Conclusão

Em suma, os rituais religiosos contemporâneos continuam a inscrever-se num terreno que escapa ao controlo das Igrejas oficiais e surge combinado com outras esferas da vida social exteriores ao campo religioso, dando assim conta da sua própria reconfiguração. A peregrinação é uma das dimensões da religiosidade contemporânea que não tem sido objecto de estudo aprofundado pela sociologia das religiões. A este propósito, pode dizer-se que Luckmann (1974) antecipou a “metamorfose da religião”, prevendo a “privatização estrutural”, isto é, uma nova forma social de religião. Os modelos oficiais da religião deixam de ser os elementos referenciais únicos do sagrado e o indivíduo privatiza a sua atitude religiosa. A “camada ’religiosa’ da consciência individual situa-se numa relação para a identidade pessoal, que é análoga à relação do cosmos sagrado para a visão do mundo no seu todo” (*Ibidem*: 71).

Ao tornar-se “assunto privado”, o indivíduo é livre para fazer as suas opções acerca das “significações últimas”, as quais deixam de ser a reprodução de um modelo único e imposto pela socialização das igrejas oficiais para passarem a ser determinadas fundamentalmente pela história de vida individual. Em consonância a privatização da crença, Luckmann, de forma inovadora, introduz, assim, a ideia de *bricolage* religioso, isto é, o surgimento de uma forma de religiosidade auto-construída a partir de ingredientes vários. Associados às diferentes expressões de religiosidade estão seguramente rituais e, dentro destes, a peregrinação, a qual reflecte o efeito da cultura sobre a religião e concretamente sobre as práticas individuais.

A peregrinação, apesar de poder ser entendida como religião em movimento, exteriorizada, publicamente observável, não deixa de ser invisível naquilo que comporta de privatizado. É uma reivindicação em nome da subjectividade dos indivíduos. Não requer necessariamente a mediação de uma instituição religiosa, ainda que combine ingredientes duma religiosidade socialmente herdada e faça parte da expansão do “sagrado moderno” (Hervie-Léger, 2003). São as “mini-transcendências” orientadas para o indivíduo e que conferem um carácter sagrado à cultura moderna (*Ibidem*, 2003: 288).

Bibliografia

- Amirou, Rachid (2007). *Imaginário turístico e sociabilidades de viagem*. Porto: Edições Criativas.
- Augé, Marc (1982). Football. De l’histoire sociale à l’anthropologie religieuse. *Le Débat*, 19,
- Barreto, José (2002). *Religião e sociedade: dois ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/ ICS.

- Daiber, Karl-Fritz (2002). Mysticism: Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities. *Social Compass*, 49(3): 329-341.
- Champion, Françoise (1993). La croyance en alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques. *Archives des Sciences Sociales de la Religion*, 82: 205-222.
- (1990). La Nébluse Mystique-Ésotérique. In: Françoise Champion & Hervieu-Léger, Danièle (Dir.). *De l'emotion en religion*. Paris: Éditions du Centurion, p. 17-68.
- Davie, Grace (1994). *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Durkheim, Emile (1925) [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Fernandes, António Teixeira (2007). *Igreja e sociedade na monarquia constitucional e na primeira república*. Porto: Edições Criativas.
- (2001). *Formas de vida religiosa nas sociedades contemporâneas*. Oeiras: Celta Editora.
- (1999). *O confronto de ideologias na segunda década do século XX – à volta de Fátima*. Porto: Edições Afrontamento.
- Fortuna, Carlos (1999). *Identidades, percursos, paisagens culturais*. Oeiras: Celta Editora.
- & Ferreira, Claudino (1993). Estradas e santuários: Percurso sócio-religioso e motivações dos peregrinos caminhantes a Fátima”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 36, 1993, p 55-79.
- Hammond, Phillip E. (Ed.) (1985). *The Sacred in the Secular Age*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003). Pour une sociologie des «modernités multiples»: une autre approche de la «religion invisible» des sociétés européennes. *Social Compass*, 50(3) : 287-295.
- (1999). *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion.
- (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.
- Inglehart, Ronald (1990). *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Lane, Christel (1981). *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society*, Cambridge University Press.
- Luckmann, Thomas (1974) [1963]. *The Invisible Religion – The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan Publishing Co.
- Maisonneuve, Jean (1988). *Les conduits rituelles*. Paris: PUF.
- Martelli, Stefano (1993). Mauss et Durkheim: un désaccord sur la question du sacré et une perspective relationnelle sur Simmel et la société post-moderne”. *Social Compass*, 40 (3): 375-387.
- Neto, Vitor M. Parreira (1998). *O Estado, a igreja e a sociedade em Portugal: 1832-1911*. S/local: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Pye, Michael (1994). *Dictionary of Religion*. London: Macmillan
- Simmel, Georg (1998) [1912]. *La religion*. Paris: Editions Circé.
- Troeltsch, Ernst (1958) [1911]. *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. Boston: Beacon Press.

Recomposições dos rituais contemporâneos: a peregrinação

- Vilaça, Helena (2006). *Da torre de Babel às terras prometidas: pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento.
- Voyé, Liliane (1995). Le rite en questions. In R. Devush, C. Perrot, L. Voyé, L.M. Chauvet, *Le rite, source e recursos*. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 69: 105-135.
- Wadier, Patrick (1998). Simmel, religion et sociologie – postface in G. Simmel, *La religion*. Paris: Editions Circé: 135-181.

Résumé

Le pèlerinage est considéré dans ce texte comme un des phénomènes plus représentatifs du rituel religieux contemporaine. Cette perspective inclue le tourisme religieux traditionnel avec ses rituels prévisibles et insérée dans un cadre institutionnel aussi bien que la voyage intime comme une conséquence de des expériences religieux personnelles. Les pèlerinages ont contribué pour la revitalisation des religions traditionnelles et reproduction des pratiques de ses fidèles et paradoxalement pour l'expression d'une religiosité individuelle, privatisé, plus proche du concept polysémique de spiritualité.

Mots-clés

Modernité, rituels religieux, pèlerinage

Abstract

Pilgrimage is considered in this article as one of the most representative phenomena of contemporary religious rituality. This approach includes the traditional religious tourism, whose rituals are predictable and institutionally supported as well as the intimate “voyage” in the sense of a reflection of individual religious experience and practice. Somehow paradox, pilgrimages have contributed, on one hand, to the reinforcement of traditional churches and the reproduction of their members practices and, on the other, to the expression of individual and privatized religiosity, close to the new conceptual perspectives on spirituality.

Key-words

Modernity, Religious Rituals, Pilgrimage