
ROMEIROS E TURISTAS NO SANTUÁRIO DE BOM JESUS DA LAPA

Carlos Alberto Steil

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Resumo: *O presente trabalho aborda a relação entre peregrinação e turismo, tomando como referência o material de campo coletado no santuário de Bom Jesus da Lapa, Brasil. Turismo e peregrinação são tomados como categorias que condensam duas estruturas de significados, ou “tipos ideais”, no sentido weberiano, do que seria a verdadeira peregrinação ou o turismo genuíno. Nossa hipótese é que, enquanto a peregrinação, em seu sentido idealizado, remete ao modelo emocional da communitas (Victor Turner; Edith Turner), o turismo conduz ao modelo da societas (Norbert Elias), marcada pelo olhar distanciado e de estranhamento. Tomamos, assim, a romaria como um discurso metassocial que comporta duas formas de sociabilidade, que operam a partir de lógicas opostas: a da communitas, para a qual a verdadeira sociedade seria expressa pelo ideal fraterno da comunhão, e a da societas, onde a regra básica de funcionamento da sociedade estaria na distinção.*

Palavras-chave: *catolicismo popular, peregrinação, santuário, turismo religioso.*

Abstract: *The relationship between pilgrimage and tourism is analyzed in this paper, based on field data collected at the religious shrine of Bom Jesus da Lapa, in Brazil. Tourism and pilgrimage are understood here as categories that concentrate two meaning structures, or “ideal types” in a Weberian sense, of what the true pilgrimage or what the true tourism would be. The hypothesis is that the pilgrimage, in its idealized sense, is linked to the emotional communitas model (Victor Turner; Edith Turner), while the category of tourism takes us to the societas model (Norbert Elias), characterized by its distant view and estrangement. The religious pilgrimage then is here understood as a meta social discourse that has within it two different forms of sociability, that operate based on opposing forms of thought: the logic of the communitas according to which true society would be expressed by the fraternal ideal of communion, and the logic of the societas, according to which distinction is the fundamental rule for society’s functioning.*

Keywords: *pilgrimage, popular Catholicism, religious tourism, shrine.*

Os dados que registramos ao longo do trabalho de campo são uma fonte quase inesgotável para a nossa reflexão antropológica. Sempre que voltamos ao caderno de campo e aos registros documentais sobre nosso universo de pesquisa somos levados a novas intuições e a novos objetos. Mesmo porque, se é verdade, como diz Geertz, que “os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças), mas nas aldeias” (1989, p. 32), então as possíveis escolhas em relação aos objetos são inúmeras. Assim, na medida em que nos afastamos no tempo em relação ao trabalho de campo, outras possibilidades de ordenamento do material coletado surgem no nosso horizonte, apontando para outros significados dentro da teia de sentidos que os agentes da romaria de Bom Jesus da Lapa estão tecendo através de seus rituais, suas falas, seus escritos e suas ações.

A relação entre peregrinação e turismo é um destes objetos que hoje percebo como um ponto de interseção nodal, onde se pode verificar a tensão entre múltiplos significados que são postos em risco nos locais de peregrinação e turismo religioso. Embora esse tema tivesse surgido com certa frequência no discurso dos informantes e na “literatura nativa”, no livro *O Sertão das Romarias*, que resultou do trabalho de pesquisa que deu origem à minha tese de doutorado, faço apenas algumas poucas considerações sobre a relação entre turismo e peregrinação (Steil, 1996). Por isso pretendo, neste artigo, revisitar os dados recolhidos no campo, destacando os discursos e práticas em que o turismo aparece como uma categoria significativa para alguns romeiros, para os moradores de Bom Jesus da Lapa e para o clero expressarem suas experiências.

Turismo e peregrinação serão tomados aqui como categorias que condensam duas estruturas de significados que estão sendo “atualizadas” e reavaliadas nesse evento¹. Portanto, não se trata de traçar uma linha divisória entre romeiros e turistas. Mesmo porque, quando observamos as pessoas que acorrem ao santuário no período da romaria, nos damos conta de que romeiros e turistas se confundem tanto em relação às suas motivações quanto aos seus comportamentos². Noutras palavras, a análise dos comporta-

¹ A romaria é constituída por uma multiplicidade de discursos que são trazidos para o santuário por diferentes categorias de peregrinos, pelos moradores da Lapa e pelos especialistas religiosos. Qualquer recorte que se faça estará enfocando apenas algumas dimensões desse evento complexo e plural.

² Nesse sentido, observo em Bom Jesus da Lapa o mesmo que Dupront observou em Lourdes, afirmando que “todo aquele que vai a Lourdes é peregrino, quer participe ou se recuse a participar, visitantes ou passantes todos são peregrinos, pois não há objetividade segura lá onde foi criada a realidade pânica do coletivo” (Dupront, 1987, p. 341, tradução minha).

mentos ou das motivações não nos oferece indicadores capazes de demarcarem uma linha de fronteira entre turistas e peregrinos. Ou seja, observarmos que existe uma miscelânea de atos religiosos e turísticos praticados pela mesma pessoa, de modo que se torna muito difícil saber se estamos diante de um turista ou de um romeiro. A última coisa em que se poderia pensar seria numa divisão que tomasse critérios como de frivolidade para o turismo e de seriedade para a romaria. Os estudos sobre peregrinações de um modo geral enfatizam a dimensão festiva e orgiástica como constitutiva desse fenômeno. Por outro lado, os trabalhos sobre turismo destacam os elementos de seriedade que normalmente acompanham essa prática³.

A análise que fazemos dos peregrinos, por sua vez, aponta para uma tensão interna e permanente entre duas estruturas de significados no culto das romarias, que estariam apontando para idealizações opostas, ou “tipos ideais”, no sentido weberiano, do que seria uma verdadeira peregrinação. De um lado temos o modelo convivial de uma comunidade emocional e religiosa, que Víctor Turner e Edith Turner chamaram de *communitas* (1978)⁴; 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)⁵. 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.

³ Para uma discussão mais aprofundada da relação entre peregrinação e turismo, especialmente quanto este aspecto que destaca a seriedade do turismo em contraposição à frivolidade da peregrinação, remeto o leitor para o excelente trabalho de Rachid Amirou: *Imaginaire Touristique et Sociabilités du Voyage*, especialmente o capítulo VI, que tem o sugestivo título: *Sérieux du Pèlerinage et Frivolité du Tourisme* (Amirou, 1995).

⁴ A contribuição de Turner e Turner ao estudo das peregrinações, pensadas como *communitas*, serviu de base para estudos feitos em diferentes contextos. No entanto, como podemos constatar em nosso estudo de Bom Jesus da Lapa, embora a *communitas* seja efetivamente uma dimensão da romaria, ela não esgota o sentido desse evento que se apresenta sempre múltiplo, a partir dos diferentes investimentos afetivos e simbólicos que são canalizados para ele (Steil, 1996).

⁵ *Communitas* e *societas* são, na verdade, dois modelos, dois tipos abstratos ou duas virtualidades. Não se pode tomá-los como formas empíricas de sociabilidades, embora se atualizem em determinadas sociedades ou grupos sociais. São, portanto, tipos-ideais, no sentido dado por Weber (2000).

A peregrinação como ideal de comunhão fusional

O ideal da *communitas* poderia ser expresso pela busca de uma comunhão fusional, onde a romaria surge como um espaço simbólico que ab-roga as regras sociais, as hierarquias e os constrangimentos morais⁶. Enfatiza 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. Exerce, desse modo, uma crítica à sociabilidade do cotidiano e à vida moderna que se organiza a partir da divisão social do trabalho e de múltiplos *status* sociais que estabelecem regras rígidas de comportamentos e hierarquias⁷.

Esse ideal de solidariedade, horizontalidade e igualdade nas relações entre os romeiros aparece com frequência em suas falas e práticas. Para aqueles que chegam a Lapa depois de longas horas de viagem sobre a carroceria de um caminhão pau-de-arara, onde se misturam adultos, crianças, sacolas de alimentos, apetrechos de cozinha, colchões e esteiras de dormir, a experiência relatada é de uma comunhão que transcende o cotidiano marcado por regras estabelecidas, compromissos pessoais, posições sociais, constrangimentos morais, etc. Como se pode perceber nas falas que seguem:

Quando a gente prepara uma viagem desta, não tem separação. Todo mundo é irmão, todo mundo é amigo. Tem que ser assim.

A mesma experiência se estende para os dois ou três dias que os romeiros permanecem na Lapa, como se pode ver noutro depoimento que recolhemos em campo:

⁶ Tomamos a *communitas* num sentido de uma forma, um modo relacional que embora estivesse originalmente ligado a determinados conteúdos religiosos e culturais, hoje existe como um modelo, um “ideal tipo” de sociabilidade que pode se associar a diferentes contextos. Nesse sentido, estamos longe de tomar esse conceito como uma “sobrevivência” do passado, porque como realidade empírica, *stricto sensu* a *communitas*, assim como a *societas*, nunca existiu.

⁷ Essa crítica não se expressa pela imposição de dogmas religiosos ou de um *corpus* ideológico rígido. Ela se expressa pelos corpos, as emoções, os afetos. A ordem social é colocada em questão, implicitamente, durante a romaria, o que leva Victor Turner e Edith Turner a falarem da *communitas* como uma antiestrutura (Turner; Turner, 1978).

Aqui nós estamos acampados, arranchados, levando vida de cigano. A gente dorme nas esteiras, no chão, na poeira. Cozinha, faz trempe de pedra, põe as panelas em cima. Não precisa colher, não precisa talher. Quanto mais humilde melhor. Porque romeiro só é romeiro se ele ficar assim, na poeira, mostrando sofrimento. Mas quem vem de ônibus, fica em hotel, de boemia... Está certo, cada qual agradece a Deus como pode, mas eu acho que é um romeiro muito especializado. Romeiro tem que ser pobre.

Essa crítica às etiquetas relacionadas com o uso de talheres, as regras de higiene e a preparação dos alimentos pode ser vista como uma forma de contestação a um tipo de sociabilidade gerada pelo processo civilizador moderno que está associado à divisão do trabalho, aos múltiplos *status* sociais e à necessidade das elites burguesas de se distanciar, através de uma diferenciação de comportamento, em relação à massa pobre dos camponeses e operários.

O ideal turístico na romaria

Ao lado dessa busca de comunhão fusional, encontramos também o ideal de uma romaria que deveria se pautar pela ordem, organização, higiene, conforto e moderação. Ou seja, uma romaria moldada pelo imaginário turístico a ser alcançado através de uma ação pedagógica e educativa que visa a transformação do comportamento e da mentalidade dos romeiros.

Embora se possa encontrar esse ideário turístico entre muitos romeiros que freqüentam o santuário, duas categorias de agentes o incorporaram mais especificamente: os moradores da Lapa e o clero. De modo que, enquanto para os primeiros o ideal de uma transformação da romaria se dá sem contradição, no sentido da afirmação da Lapa como um sítio turístico e um local de lazer, para o clero a escolha entre o ideal *peregrínico* e o turístico é extremamente conflitiva. Podemos ver nesses posicionamentos a disputa por dois legados deixados pelo monge fundador do santuário: o espiritual e o material. Se entre os moradores prevalece a reivindicação do legado material, para o clero trata-se de salvar a “religiosidade e a fé dos romeiros” sem perder a hegemonia sobre os negócios e a arrecadação financeira que a romaria realiza.

Romeiros-turistas

Os romeiros-turistas diferenciam-se dos romeiros tradicionais não apenas por sua aparência, seu modo de vestir, sua postura, sua ideologia religiosa, sua visão de mundo, mas sobretudo pelas estruturas de significados dentro das quais inserem sua experiência. Para essa nova categoria de romeiros, a romaria em si, com suas expressões cúlticas, seu misticismo, sua religiosidade se torna uma curiosidade ou um aspecto pitoresco a ser observado. Sua presença no santuário se justificaria por razões que transcendem aquelas que mobilizariam os romeiros tradicionais. Embora dentro do evento, procuram estabelecer uma exterioridade e um distanciamento em relação à massa dos romeiros, fazendo emergir, desse modo, um “nós” que se confronta com um “eles”. Essa tomada de distância simbólica, que já vimos acontecer entre os moradores, aqui também trabalha no sentido de transformar as nuances em contraste, na medida em toma as diferenças relativas como se fossem absolutas.

Quando perguntamos aos romeiros-turistas quais as motivações que os levam a deslocar-se para a Lapa no período da romaria, percorrendo centenas ou mesmo milhares de quilômetros em seus carros particulares ou em ônibus confortáveis, as respostas mais recorrentes são as de que a romaria fornece-lhes uma ocasião ímpar para “admirar a fé do povo”. Ou seja, já não se trata de peregrinar em busca de uma experiência pessoal da *communitas*, mas de se colocar como um observador externo, na qualidade de turista, frente a uma experiência vivenciada por outros e que se torna objeto de admiração⁸. Mesmo desvalorizada socialmente, no âmbito da sociedade moderna secularizada e da experiência religiosa dos romeiros-turistas, os atributos da religiosidade e do misticismo tradicionais são considerados como constitutivos de uma autêntica “fé católica”, que teria perdido muito de sua autenticidade a partir do processo de racionalização que passou a dominar o campo da religião.

⁸ A constituição de um “nós” representado pelos romeiros-turistas no seio da romaria não se realiza unicamente por meio da exclusão do outro, mas repousa também sobre um princípio positivo: uma experiência, efêmera é verdade, mas real, de uma outra sociabilidade partilhada por este pequeno grupo de romeiros, juntamente com grande parte dos moradores e com o clero de um modo geral.

Esses romeiros-turistas manifestam, portanto, uma certa exterioridade em relação ao ideal de comunhão partilhado pela grande maioria dos peregrinos. Estes formam hoje uma nova categoria de romeiros, que se dirigem ao santuário por motivações que devem ser remetidas mais a uma estrutura de significados próprios ao universo laico das viagens do século XIX do que ao universo místico das peregrinações. Suas atitudes e falas apontam para uma experiência que busca atualizar, nesse contexto específico, uma forma de sociabilidade que se estrutura dentro do universo de uma cultura turística⁹.

Constata-se que aquilo que os romeiros tradicionais vão buscar na romaria não é necessariamente o mesmo que mobiliza os romeiros-turistas. Enquanto os primeiros buscam a realização da *communitas*, que lhes permitiria reencontrar um “tempo coletivo” e realizar – para usar um conceito de Durkheim – a passagem imaginária de uma solidariedade orgânica para uma solidariedade mecânica, os romeiros-turistas buscam um reencontro com a “fé pura”, vivida pela massa indiferenciada de romeiros. Para estes, trata-se de uma volta a algo nostálgico, visto desde fora, o qual não estaria mais ao seu alcance, enquanto se consideram letrados e diferentes, uma vez que se posicionam no fluxo de um processo de secularização racionalizadora¹⁰.

A romaria é vista, nessa perspectiva, como uma forma de “sobrevência” de um mundo idílico, que projeta para dentro da crise contemporânea uma imagem de permanência e estabilidade. Mas, também, um mundo onde se pode tomar contato com os valores e sentidos que a sociedade industrial e urbana acredita ter perdido, ou ao menos, esquecido. Através de um deslocamento no espaço, os romeiros-turistas idealizam o

⁹ Segundo Amirou, o ideal de viagens do século XIX marcou particularmente o universo turístico (1995). Nesse mesmo sentido, escreve Jean Viard que “o turista do século XIX é uma figura fantasmática, conhecida e atrativa. Ela ocupou dentro do imaginário coletivo o lugar da antiga nobreza, das cortes decadentes” (Viard, 1981, p 18, tradução minha). Para esses autores o turismo do século XIX retira sua legitimidade das antigas sociedades de corte, tal como as descreve Elias (1955).

¹⁰ O distanciamento religioso opera do mesmo modo que o distanciamento social, que Norbert Elias evoca para explicar a emergência do tema do “retorno à natureza” no discurso da aristocracia francesa. Refletindo sobre a nobreza francesa, no século de Luís XIV, N. Elias constata que esta teve que se deparar com um dilema: continuar a viver sobre suas terras, em condições materiais medíocres e ser tido como um rústico; ou aceitar os constrangimentos da corte – compensado por uma segurança (e uma dependência) financeira – e assim renunciar a uma parte importante de seu poder. A volta à natureza se torna, assim, uma volta nostálgica a um passado que está perdido.

encontro com seu “mito de origem” ou com uma espécie de “paraíso perdido”. A nostalgia da “fé pura” toma forma e contornos na *communitas*, vivenciada pelos romeiros tradicionais diante dos quais se sentem exteriores. Esse estranhamento se constitui num mecanismo pelo qual os romeiros-turistas demarcam uma diferença que não se encontra apenas na ordem do espaço ou do tempo, mas sobretudo na ordem social.

Os moradores da Lapa e o legado material da romaria

Para aqueles que habitam a cidade da Lapa como o seu mundo secular e que retiram seu sustento das atividades relacionadas com empreendimentos turísticos e comerciais desenvolvidos em torno da romaria, as “mudanças que vêm ocorrendo na mentalidade dos romeiros por força da época”, como se expressava um morador, são vistas com muita simpatia. A afirmação de uma romaria ideal, que se institui a partir de regras de diferenciação e externalidade em relação ao misticismo religioso, é a principal fonte de legitimação do discurso e das práticas dos moradores.

Seu olhar sobre os romeiros já deixa transparecer este processo simbólico que procura tomar distância em relação a um significado da romaria que se realizaria numa *communitas* fusional. Como afirmava um morador, “a fé dos romeiros é diferente da nossa. Eles vão mais nas águas do milagre”. Ao mesmo tempo, outro morador reconhecia que “os romeiros estão se conscientizando. Já não há tanto fetichismo. Hoje é mais autêntico. O primitivismo está acabando”. Os moradores estão, na verdade, explorando a possibilidade de mudar a romaria, mudando a representação que a apreende como um evento utópico, mítico e “encantado”. Seu enunciado é *performático*, no sentido de uma ação que visa fazer advir o que anuncia pelo fato de o anunciar¹¹. Contribuem, assim, para a realidade do anunciado, tornando concebível e crível um novo senso comum sobre a romaria, em ruptura com a perspectiva mística que os peregrinos procuram imprimir ao evento.

Ao se diferenciar dos romeiros, os moradores trabalham no sentido de diluir a mística fusional através da construção de uma visão desmistificadora do evento. Acionam, assim, um discurso da consciência e da ciência para

¹¹ A descrição funciona aqui não somente como uma constatação do fato social, mas também como uma representação performática capaz de exercer um efeito sobre o evento.

estabelecer um outro programa de percepção, que visa desautorizar os sentidos construídos sob o modelo de relações “encantadas”. Como afirma Bourdieu (1988), sob a aparência de descrever o fato social ou de denunciar os desvios de perspectiva, prescrevem e anunciam uma outra estrutura significativa. Num contexto moderno, os sentidos produzidos sob o modelo de relações “encantadas” são particularmente vulneráveis à ação destrutiva de palavras que desvendam as formas míticas de compreensão da realidade e de relacionamento com a divindade.

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.

O clero: entre dois legados

Em relação ao clero, registramos uma tentativa de reformulação do culto através da integração dos romeiros numa sociabilidade turística. No pequeno livro, escrito em 1969 e reeditado em 1988 pelos dirigentes do santuário, intitulado *Guia dos Romeiros e Turistas de Bom Jesus da Lapa. Histórico e Curiosidades do Santuário e da Cidade* (grifo meu), podemos ver que as categorias de romeiros e turistas não são apenas contrapostas, mas a segunda é sobreposta à primeira (Kocik, 1988)¹². Vemos, assim, uma tentativa de absorver o sentido e o ideário *peregrínico* numa estrutura de significados e categorias lingüísticas que remetem ao campo turístico, que é levada a cabo pelos próprios dirigentes do santuário.

¹² A introdução da categoria do turismo na romaria deve ser compreendida dentro do projeto histórico mais abrangente de reforma do catolicismo realizado pelo Concílio Vaticano II, que visava adequá-lo à mentalidade moderna. No santuário de Bom Jesus da Lapa, no período conciliar, houve um trabalho bastante amplo no sentido da “desmistificação” do culto através de um processo de racionalização teológica e secularização da romaria. O *Guia dos Romeiros e Turistas de Bom Jesus da Lapa* foi escrito pelo padre Érico Kea, redentorista holandês.

O santuário é apresentado nesse opúsculo não mais como um espaço sagrado teofânico, mas como um lugar turístico onde se pode encontrar inúmeras *curiosidades*. A sua forma e o seu estilo literário nos remetem para os folhetos e informativos turísticos. Na análise que foi feita desse documento em *O Sertão das Romarias* destaquei que a mudança de linguagem já significava em si mesma uma mudança do conteúdo significativo da mensagem. E que, ao invés de uma ação direta de repressão ao culto, os padres agiam sobre as representações que os romeiros faziam da romaria (Steil, 1996).

Essa ação dos padres sobre os sentidos da romaria, no entanto, só se torna eficaz na medida em que essas representações turísticas atualizam um núcleo de significados referido a um período de *longa duração*, no sentido dado por Braudel (1980), de códigos culturais ou de um sistema de signos e normas que configuram a ação humana. A hipótese que vimos trabalhando, portanto, é de que a conformação da romaria ao turismo atualiza um modelo comportamental de afirmação do indivíduo que encontramos noutros domínios da vida contemporânea, e que se contrapõe a uma sociabilidade que opera por uma fusão das consciências.

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. Como se expressava um importante dirigente local: “o povo (romeiros) é religioso, mas ao mesmo tempo é supersticioso. É religioso, mas não tem formação religiosa. Na romaria de Bom Jesus a gente vê que esse povo tem uma ligação muito grande com Deus, mas ao mesmo tempo não tem uma formação autêntica cristã”.

A idealização da religião dos romeiros é utilizada como um antídoto contra os constrangimentos da modernidade e a concorrência religiosa. Trata-se da busca nostálgica de uma religião popular idealizada que se articula com uma idéia romântica da natureza¹³. Como se expressa o mesmo dirigente citado acima: “o povo não tem formação, mas guarda a fé por uma necessidade natural”. Mas, ao mesmo tempo, o clero valoriza a *formação* como parte de sua missão civilizadora. O santuário é definido como um *ponto privilegiado de evangelização e de libertação*. Pode-se ver aqui uma oscilação entre estes dois modelos idealizados de sociabilidade: um natural (de comunhão), que se constitui sem a mediação do dogma e da teologia; e outro civilizado (de diferenciação), fruto de um trabalho de aprimoramento da natureza, onde se introduz o código, o contrato e as etiquetas sociais.

Conclusão

As representações que buscam afirmar a romaria como um evento turístico não podem ser tomadas simplesmente como o resultado “natural” de um processo de racionalização ou como o resíduo da ação modernizadora da religião católica. Elas estão, na verdade, referidas à dinâmica das próprias peregrinações que se constituem, segundo Eade e Sallnow, como uma espécie de “vazio religioso, capaz de acomodar sentidos e práticas diversas” (Eade; Sallnow, 1991, p. 15, tradução minha). De modo que uma lógica de comunhão não apenas coexiste com uma lógica diferencial no comportamento dos romeiros e turistas, mas ambas estabelecem entre si um jogo dentro do qual se definem os pertencimentos religiosos e as identidades sociais. Nesse sentido, o ritual da romaria opera uma espécie de união dos contrários onde as duas lógicas se articulam, sem que uma exclua a outra. Portanto, mais do que lamentar tal transformação, qualificando-a como uma espécie e degradação da prática religiosa ou de rejeição da tradição, trata-se de tomar as representações turísticas sobre o evento como constitutivas de uma outra tradição, de caráter profano e moderno, que também se constitui como uma lógica interna das práticas de peregrinação.

¹³ Ao caracterizar a romaria outro dirigente do santuário relacionava a vinda dos romeiros para o santuário ao “ciclo natural das colheitas”, quando sabemos que em torno de 70% dos romeiros hoje são urbanos.

O eixo comum dessa articulação pode ser encontrado no fato de que o turismo e a peregrinação são vividos como o inverso da vida cotidiana¹⁴. O turismo, assim como a peregrinação, está na ordem do lazer, do ócio¹⁵. Tanto num como no outro, observa-se a busca de uma sociabilidade ideal. Mas enquanto a peregrinação busca uma dissolução simbólica do indivíduo num todo holístico, o turismo opera a partir de um corte social eletivo que procura estabelecer ilhas de sociabilidade através da demarcação de fronteiras entre um “eles” e um “nós”. De modo que, se a peregrinação visa integrar numa sociedade global, o turismo, num sentido ideal típico, visa integrar numa sociedade particular, onde se torna possível experimentar o “outro” (a alteridade), para melhor apreender a si mesmo.

Referências

AMIROU, Rachid. *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*. Paris: PUF, 1995.

BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology*. New York: Ballantine Books, 1972.

BOURDIEU, Pierre. Decrire et prescrire: note sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 38, p. 69-74, mai 1988.

BRAUDEL, Ferdinand. *On history*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

DUPRONT, Alphonse. *Du sacré*. Paris: Gallimard, 1987.

EADE, John; SALLNOW, Michael. *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*. London: Routledge, 1991.

ELIAS, Norbert. *Sociedade de corte*. Lisboa: Estampa, 1995.

FEBVRE, L. *Le problème de l'incroyance au XVI siècle: la religion de Rabelais*. Paris: 1942.

¹⁴ Trata-se aqui de uma afinidade de estrutura e não de uma identidade de natureza.

¹⁵ Os humanistas cristãos do século XVI caracterizaram as peregrinações como uma prática ociosa que se opunha ao negócio, ao qual devia se consagrar o cristão (Febvre, 1942, p. 326).

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

KOČIK, Lucas. *Maravilhas do santuário de Bom Jesus da Lapa*. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 1988.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa– Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

TURNER, Victor; TURNER, Edith. *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York: Columbia University Press, 1978.

VIARD, Jean. *La dérive des territoires*. Paris: Actes Sud, 1981.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 2000.

Recebido em 30/07/2003

Aprovado em 20/08/2003