

Peregrinações pouco católicas: o *locus* religioso das peregrinações a pé a Fátima*

Pedro Pereira¹

Instituto Politécnico de Viana do Castelo

Resumo

Freqüentemente inseridas nas peregrinações católicas, as peregrinações a pé ao Santuário de Fátima apresentam características próprias que as afastam das concepções gerais que a teologia católica concebe como peregrinação, e que são evidentes nas diversas tentativas de sobreposição do discurso dos padres do santuário sobre os discursos dos peregrinos, quer durante o longo percurso a pé quer durante a breve estada no Santuário. Em vez de remeter o fenômeno das peregrinações a pé a Fátima para as margens da religião católica, inserindo-o no âmbito da religiosidade popular, com o presente artigo, sustenta-se que o fenômeno em causa apresenta *locus* religioso específico, sendo particularmente compreensível por meio do estudo da concepção que os crentes constroem da Senhora de Fátima e da dupla viagem que fazem até Ela, primeiro espiritual – a promessa –, depois física – a peregrinação a pé.

Palavras-chave: Peregrinação; catolicismo; religiosidade popular; Nossa Senhora de Fátima; promessa.

Abstract

Frequently inserted in catholic pilgrimages, walking pilgrimages to *Santuário de Fátima* show some particular features that are not fully related to current conceptions sustained by catholic theology, which can be seen in several attempts of overlapping sanctuary priests' speech on pilgrimages' speech (both during the long journey and the short stop in the sanctuary).

* Peregrination less than catholic: religious *locus* of walking pilgrimages to Fátima.

¹ Este texto recupera alguns elementos do trabalho de campo anteriormente realizado e publicado por Pereira (2003). Endereço para correspondências: Pedro Pereira, IPVC, Escola Superior de Enfermagem, Rua D. Moisés Alves de Pinho, 4900-314, Viana do Castelo, Portugal (E-mail: pedro.q.pereira@netcabo.pt).

Instead of addressing Fatima's pilgrimages phenomenon to the borders of catholic religion, by presenting it within popular religiosity, the current article sustains that given phenomenon shows a specific religious locus which can be seen, if we take a closer look, in the conception that believers have on Our Lady of Fatima as well as on the double journey towards Her shrine, spiritually at first – the promise, bodily later – the walking journey.

Keywords: Pilgrimage, catholicism, popular religiosity, Our Lady of Fatima, promise.

1 - Introdução

A viagem por devoção até um lugar considerado sagrado apresenta-se como fenômeno social profundamente abrangente em termos históricos, geográficos e culturais. No caso do cristianismo, ainda que Cristo não tenha proposto qualquer tipo de peregrinação – ao contrário de outros fundadores de religiões, como Buda e Maomé –, elas se proliferaram com mais ou menos intensidade, depois da instituição do cristianismo como religião de Estado (século IV) até a atualidade.

Particularmente, a partir do século XIX, os peregrinos católicos começaram a convergir de forma mais intensa para lugares de aparições da Virgem Maria. De fato, o culto mariano, que acompanhou o cristianismo, de formas mais ou menos manifestas, quase desde seu início,² materializou-se no espaço, o que fica evidente na proliferação de santuários dedicados a Maria. Desde o século XIX, o número de santuários marianos, bem como o número de peregrinos católicos a convergir para eles aumentou.³

Em Portugal, também o número de santuários marianos é elevado,⁴ e destaca-se o Santuário de Fátima que, em 2006, atraiu mais de sete milhões de peregrinos das mais diversas partes do mundo, que utilizavam os mais diversos meios de transporte para chegar até Fátima (SEPE, 2008).

² Edith e Victor Turner referem que já no século II foram pintados afrescos nas catacumbas romanas, e salientam a Catacumba de Priscilla, na qual um afresco representa a Maria sentada com o menino Jesus em seus joelhos (TURNER e TURNER, 1978).

³ Veja-se o número de peregrinos presentes anualmente em alguns santuários marianos: Bac – França (1830), um milhão; La Salette – França (1846), 250 mil; Lourdes – França (1858), cinco milhões; Pontmain – França (1871), 350 mil; Knock – Irlanda (1879), um milhão; Beauraing – Bélgica (1932-1933), um milhão; Banneaux – Bélgica (1933), 500 mil (RUGGLES, 2003).

⁴ Há cerca de dez anos, José Lima evidenciava a abrangência dos santuários marianos em relação aos demais santuários. Em Portugal, de 174 santuários, 131 são marianos, ou seja, 75% dos santuários portugueses são marianos (LIMA, 1997). A par disso, devem notar-se os inúmeros cultos a Senhoras, ou advocações da Virgem Maria que existem em Portugal, ainda que não tenham um santuário, como: Senhora das Candeias (Canelas, Régua), Senhora da Hora (Senhora da Hora, Matosinhos).

Todavia, desde o início das aparições até ao presente, alguns milhares de peregrinos⁵ fazem a viagem a pé.

A partir disso, o presente artigo tem como objetivo aferir o *locus* religioso do fenómeno das peregrinações a pé a Fátima, ou seja, compreender as práticas e crenças religiosas dos peregrinos que caminham a pé até Fátima. De forma superficial, inserem-se as crenças e práticas em causa no catolicismo ou vislumbra-se nelas a presença da religiosidade popular.

Contudo, defende-se neste artigo que o que é específico às peregrinações a pé a Fátima não cabe na teologia católica da peregrinação e não se compreende no conceito demasiado vago da religiosidade popular. As peregrinações a pé a Fátima apresentam *locus* religioso específico identificável particularmente pela compreensão das relações que os crentes mantêm com a Senhora de Fátima e da dupla viagem que fazem até Ela, primeiramente, espiritual – a promessa –, depois física – a peregrinação a pé.

2 - Peregrinações e catolicismo

Os critérios propostos por diversos autores para classificar as peregrinações podem ser diversos, atendem à dimensão geográfica do fenómeno,⁶ ao momento histórico de seu surgimento⁷ ou têm em atenção a entidade que apareceu no lugar. Nesse último caso, o fato de ter sido a Mãe do fundador da religião católica (e cristã) a aparecer em Fátima poderia levar a classificar as peregrinações a pé a Fátima como peregrinações católicas. Uma vez que a religião que os peregrinos caminantes de Fátima dizem professar é também a católica, que os peregrinos que vão a pé a Fátima têm práticas católicas, quase todos são batizados e casados pela igreja católica,

⁵ Ainda que seja um número difícil de estimar, todos os anos, seguramente, alguns milhares de peregrinos vão a pé até Fátima.

⁶ As peregrinações a pé a Fátima enquadrar-se-iam na categoria de internacionais tanto na classificação de Jackowski como na de Turner. Para o primeiro, as categorias de classificação da peregrinação são: local, regional, nacional e internacional (JACKOWSKI, 1987). Para o segundo, as categorias de classificação da peregrinação são: entre aldeias, regional, nacional e internacional (TURNER, 1973).

⁷ Segundo a classificação proposta por Turner e Turner (1978), as peregrinações a Fátima seriam modernas, pois surgiram no século XX e caracterizam-se “por um forte tom de devoção e fervorosa piedade pessoal dos seus aderentes, e constituem uma parte importante do sistema de arrependimento espalhado contra a secularização crescente do mundo pós-Darwiniano” (p.18). Os outros três tipos de peregrinações propostos pelos autores são: protótipo, arcaicas e medievais, e ocorrem as duas primeiras em todas as religiões históricas (TURNER e TURNER, 1978, p. 17-18).

e boa parte vai à missa com maior ou menor regularidade, então, restam poucas dúvidas ao classificar as peregrinações em estudo como católicas.⁸

Todavia, a própria instituição católica tem, diversas vezes, necessidade de evangelizar as peregrinações, o que faz supor seu afastamento do ideal de peregrinação defendido pela igreja católica. Veja-se aquilo que se pode conceber como algumas orientações para uma pastoral da peregrinação propostas pelo autor católico S. Rosso. Dentre outras, podem-se salientar as seguintes: “A peregrinação deve [se] orientar para o sentido de corresponder ao oferecimento que Deus nos faz da sua misericórdia e do seu amor” (1995, p.1048); “A peregrinação não deve representar acréscimo de obrigações (pagar dívidas ou ‘comprar’ facilidades diante de Deus), mas deve ser de tipo festivo” (1995, p.1048); “Não pode haver peregrinação sem a celebração da eucaristia” (1995, p.1048); “Vai-se a Maria para chegar melhor e mais facilmente a Deus” (1995, p.1046); a peregrinação deve promover a “participação na vida da igreja, entrando ativamente nas suas preocupações e na sua ação” (1995, p.1048-1049). Como já defendemos noutra lugar (PEREIRA, 2003), as peregrinações a pé a Fátima não satisfazem as importantes diretrizes daquilo que, pelo menos na atualidade, deve ser uma peregrinação cristã. Tanto assim é que são múltiplas as atuações da igreja para orientar ou converter essas práticas que se afastam do ideal de peregrinação cristã.

Reportando-se às diversas aparições não reconhecidas pela igreja, R. Laurentin (1995, p.118) refere que: “podemos nos perguntar se uma pastoral bem preparada não as teria podido dirigir no sentido justo e recuperar esses fenômenos”. Relativamente às peregrinações a pé a Fátima, a tentativa de controle pela igreja começa na promessa, passa pela própria peregrinação a pé e prolonga-se até ao espaço do santuário. Quando alguns peregrinos dizem a um padre que fizeram uma promessa de ir a pé a Fátima, este, não raras vezes, sugere que a promessa pode ser comutada pela entrega à igreja de determinada quantia, que nos casos que me foram contados aproximava-se sempre dos cento e cinquenta euros.⁹ Ao longo da peregrinação, a tentativa de controle da igreja pode ser notada em vários aspectos.

⁸ Deve salientar-se que o fato de os crentes em estudo se autodefinirem como católicos não autoriza sustentar que todas suas crenças e práticas sejam católicas. A forma como cada crente constrói e expressa suas crenças pode afastar-se da concepção teológica da religião que professam, nesse caso, o catolicismo.

⁹ Na realização de promessas, o padre raramente é consultado e, mesmo quando o é, sua opinião não é muito valorizada pelos promitentes (SANCHIS, 1992).

Quando um peregrino se encontra em dificuldade, é freqüente que os poucos padres que acompanham peregrinos caminhantes digam a essas pessoas que “ficam por elas”, isto é, que por meio da palavra do padre a promessa ficaria cumprida e o peregrino poderia ir para casa. Em alguns postos de socorro, os voluntários que aí trabalham procuram prestar cuidados de saúde, fornecer alimentos, às vezes guarida e, simultaneamente, apoio moral ou espiritual. Por exemplo, um chefe de um desses postos dizia-me que antes de os peregrinos saírem ele orientava algumas orações e fazia um discurso sobre aquilo que deveria ser a verdadeira peregrinação. Os guias do santuário¹⁰ são de alguma forma um prolongamento das igrejas no seio das peregrinações a pé a Fátima. Na arena de discursos (EADE e SALLNOW, 1991) do santuário, a igreja procura fazer prevalecer seu discurso essencialmente pelas mensagens dos expositores¹¹ e de panfletos,¹² que são distribuídos em suas imediações, e pela recorrente seqüência de missas que decorrem, particularmente, na Capela das Aparições.

Apesar dessas empenhadas tentativas de controle pela igreja, na generalidade dos casos, os peregrinos caminhantes fazem prevalecer seu discurso e sua prática, evitando o controle por parte dos padres. Dificilmente os peregrinos trocam a promessa que fizeram, abandonam a peregrinação por sugestão de um padre ou alteram os rituais que tinham prometido fazer no santuário. Exemplo elucidativo do referido foi-me contado por um guia do santuário. Quando um enorme grupo de peregrinos pernoitava num quartel de bombeiros, um padre, que também era peregrino, sugeriu a todos os peregrinos, pertencentes a diferentes grupos, que, no dia seguinte, antes de começarem a caminhar, rezassem uma missa em conjunto. Na manhã seguinte,

¹⁰ Ver a esse respeito, Pereira (2003).

¹¹ Há mensagens que pretendem alargar o âmbito do sacrifício de quem o pratica, como se poderá notar no conteúdo desta:

*“Oração antes da peregrinação de joelhos/Santíssima Trindade/
Pai, Filho e Espírito Santo./adoro-Vos profundamente./O meu co-
ração exulta/por tantos benefícios/que me tendes concedido./Aju-
da-me a reparar com o bem/o mal dos meus pecados./Aceitai esta
peregrinação de joelhos/até ao lugar bendito/onde Maria nos co-
municou a certeza do Vosso Am[or].//Por este sacrifício/(com que
espero cumprir a minha promessa[])/imploro a benção do per-
dão/sobre os pobres pecadores/a fim de que todos,/abertos/a men-
sagem do Evangelho./gozemos a paz no tempo presente/e chegue-
mos um dia às alegrias eternas./Por Cristo Senhor Nosso. Amen”.*

¹² Num panfleto com o título *Peregrino: caminha cantando, peregrina rezando*, há orações como: “Caminha povo de Deus”, “Caminhamos para o Vosso [Deus] altar”, “Nós somos o povo [do Senhor]” ou “Ide ao encontro [do Senhor].”

os peregrinos foram embora sem rezar, deixando ficar o padre com um pequeno grupo ao qual pertencia o guia que me contou esse episódio.

Essas tentativas delineadas pela igreja de controlar as peregrinações a pé a Fátima vêm reforçar a idéia de que elas não se enquadram integralmente nas peregrinações católicas, podem aparentemente situar-se nas margens do catolicismo e logo ser remetidas para o universo difuso dos fenômenos que habitualmente se denominam religiosidade popular.

3 - Peregrinações e religiosidade popular

A religiosidade popular é normalmente abordada em função de uma religião instituída, geralmente a católica. Alguns autores colocam a religiosidade popular à parte da religião instituída. Para Sanchis (1992, p. 82), a existência de uma religião “popular” deve-se ao fato de a religião “oficial” declará-la proscriita, não aceitá-la, o que faz com que as representações e os comportamentos estigmatizados se tornem mais livres. J. Maître (1968, p. 36), indo um pouco de encontro a Sanchis, considera a “religiosidade popular como uma religiosidade vivida nos grupos sociais por assim dizer por sua conta (abstraindo-se da intervenção do poder eclesiástico ou de uma legitimação dogmática)”. Outros autores, para além de reconhecer alguma autonomia da religiosidade popular em relação à religião instituída, salientam que existe alguma interligação entre elas. Para François-Isambert (1982), a religiosidade popular é um sistema, conjunto de subsistemas ou cultos, caracterizados por sua relativa autonomia em relação à instituição eclesiástica. De modo semelhante, para Santo (1990, p.17), a religiosidade popular “é o sistema religioso que goza de uma certa autonomia em relação à instituição eclesiástica, ainda que ambos tenham traços comuns e estejam por vezes interligados”.

Ao colocar um fenômeno como as peregrinações a pé Fátima dentro da religiosidade popular está-se a dizer mais aquilo que ele não era do que aquilo que ele era, ou seja, que esse fenômeno não pertencia à religião instituída. Por outro lado, não é correto chamar popular a religiosidade presente nas peregrinações a pé a Fátima, pois as pessoas que vão a pé a Fátima não pertencem todas ao povo (eventualmente de baixa classe econômica e social), nem são apenas pessoas economicamente desfavorecidas, nem apenas pessoas de reduzido estatuto social, nem pertencem a uma comunidade definida.

Naturalmente, algumas das características que habitualmente são associadas à religiosidade popular podem servir, como se poderá notar, para compreender alguns aspectos das peregrinações a pé a Fátima, mas elas não podem ser reduzidas à religiosidade popular.

No entanto, afirmando ou negando a religião católica como ponto de partida para a compreensão das peregrinações a pé, ela é ponto de referência para explicar as peregrinações. Esse não parece ser o caminho cientificamente mais correto, pois se enformam as práticas, os dados empíricos, para adequá-los a classificações concebidas anteriormente. Portanto, em vez de reduzir o fenômeno à categoria a que pretensamente pertence, será mais adequado partir das práticas e das crenças dos peregrinos caminhantes a Fátima para compreender seu comportamento e suas atitudes. Como refere Isambert (1982), mais do que falar de dicotomias, pagão-cristão, importante é procurar compreender os sistemas de crenças, usando-se critérios de unidade que lhes são próprios. É isso que se procura fazer aqui, não se excluindo, quando for necessário, recorrer à religiosidade popular e à religião instituída.

4 - O *locus* religioso das peregrinações a pé a Fátima

De forma abrangente, as peregrinações a pé a Fátima configuram-se em torno daquilo que poderá chamar-se equilíbrio de opostos. A uma promessa feita num espaço estritamente privado, envolvendo essencialmente uma participação psíquica do promitente, opõe-se o cumprimento da promessa, realizada num espaço amplamente público, envolvendo essencialmente uma participação física do peregrino. A um pedido invisível de um ser humano a um ser sobrenatural, invisível, corresponde uma resposta, uma graça visível para o promitente, que responde também com uma contra-dádiva também visível. Esse equilíbrio entre os peregrinos caminhantes de Fátima e a Senhora de Fátima é de tal forma importante, que foram diversos os casos que me foram contados por peregrinos que, desrespeitando os conselhos ou ordens de padres e de médicos para não continuar a caminhar, colocaram frequentemente em risco sua saúde, prosseguindo seu caminho.¹³

¹³ Uma peregrina de meu grupo foi aconselhada pelo médico a não fazer a peregrinação, pois não havia muito tempo tinha feito mais uma intervenção cirúrgica. A mesma peregrina foi aconselhada pelo padre a converter a peregrinação a pé a Fátima em dinheiro à igreja. Com acentuadas dificuldades, a peregrina pagou a promessa que fez e caminhou a pé até Fátima. Uma peregrina, com cerca de 70 anos, vinda do norte, no fim de mais um dia de caminhada, sentiu-se indisposta em Pombal, desmaiou, e foi transportada para o hospital. Os médicos aconselharam-na a não continuar a peregrinação. No dia seguinte, a peregrina continuou seu percurso.

Desse equilíbrio de opostos emergem, por um lado, a forma como o crente concebe a Senhora de Fátima e, por outro, a dupla viagem que faz até Ela: a viagem espiritual – a promessa – e a devoção com os pés – peregrinação a pé.

4.1 - A senhora de Fátima

A compreensão da escolha da Senhora de Fátima como entidade capaz de resolver o problema do crente deve ser introduzida com o cruzamento de dois vetores. Por um lado, como já foi referido com mais detalhe (PEREIRA, 2003, p.57-58), a devoção à Virgem Maria esteve presente em momentos profundamente marcantes da nação portuguesa, como a Fundação da Nacionalidade (1142), a Consolidação da Independência (1385), as Descobertas e a Restauração do Reino (1640). Por outro, as Aparições de Fátima enquadram-se num conjunto de outras aparições marianas que marcam indelevelmente a religião católica do século XIX e do século XX, sendo as mais conhecidas em Portugal a de Nossa Senhora de La Salette¹⁴ (1846) e a de Nossa Senhora de Lourdes (1858).

As aparições da Virgem em Fátima, bem como noutros lugares, encerram um caráter maravilhoso que fascina os crentes e que se apresenta como elemento que ultrapassa a realidade ordinária, com a qual o crente lida normalmente.¹⁵ Como se sustentou noutro lugar, “as aparições de Fátima, com o seu caráter maravilhoso, sugerem, a quem acredita nelas, que há algo mais do que o *aqui e agora*, e se um crente não consegue resolver um problema com os meios que tem *aqui e agora* pode recorrer a esse algo mais, a esse *extra-ordinário*, a esse ser sobrenatural, a Nossa Senhora de Fátima, para a resolução dos seus problemas” (PEREIRA, 2003, p. 182). Aliás, desde a terceira aparição que os peregrinos fazem pedidos à Senhora de Fátima, durante as aparições com a mediação de Lúcia, depois sem mediação.

Depois das aparições, não demorou a que a Nossa Senhora de Fátima se materializasse numa estátua (1920). De fato, como refere Leach (1992), parece ser importante materializar as entidades metafísicas, pois dessa forma elas tornam-se exteriores aos indivíduos, aumentam sua perenidade e facilitam o relacionamento dos crentes com as mesmas entidades.

¹⁴ As aparições da Virgem em La Salette influenciaram fortemente as aparições de Fátima (PEREIRA, 2003, p.70-74).

¹⁵ Domingues refere que “o que as Aparições têm de próprio não é o conteúdo, mas o serem Aparições” (1989, p. 58).

Ora, essa materialização de um ser sobrenatural conduz a uma personificação da imagem, ou, como prefere chamar-lhe Meslin (1988, p.272), “sacramentalização afetiva da imagem sagrada”. Assim, a imagem remete para algo mais do que a representação de um ser sobrenatural. Essa manifestação da Virgem Maria adquire identidade própria que, extravasando sua vida como ser metafísico, é construída pela comunidade de crentes e pela hierarquia religiosa católica.¹⁶ Desse modo, a imagem da Senhora de Fátima é mais do que uma representação da Virgem Maria, e pode isso se notar na necessidade dos peregrinos de se aproximar o mais possível do local onde está a imagem de Nossa Senhora de Fátima – Capelinha das Aparições – e pelo emocionado Adeus à Virgem, à Senhora de Fátima, particularmente, no dia 13 de maio. Assim, os peregrinos passam da veneração, tolerada pela igreja, para a adoração, segundo a igreja, apenas devida a Cristo.¹⁷

O grau de importância da Senhora de Fátima sai ainda mais reforçado pelos peregrinos ao levar-se em conta o nível em que ela é colocada na atribuição de graças.¹⁸ Sustenta Meslin (1988) que, na religião popular, o crente foge às mediações oficiais do clero e procura outros mediadores, como por exemplo os santos ou a Virgem. Pelo menos no caso dos peregrinos caminhantes de Fátima, e provavelmente numa boa parte dos casos de promessas, se por um lado é indiscutível que eles fogem à mediação da hierarquia da igreja, por outro, deve-se notar que a Senhora de Fátima não é um meio para chegar a um fim. Ela não é intercessora nem mediadora. Para os peregrinos caminhantes de Fátima, a Senhora de Fátima é um fim em si mesma. É Ela que faz os milagres e que concede as graças que lhe são pedidas. Aliás, só se pode sustentar que Ela seria uma mediadora pela concepção religiosa católica para explicar as práticas e crenças dos peregrinos caminhantes de Fátima, contudo, essa abordagem padeceria de acentuado etnocentrismo religioso – responsável pelas mais diversas análises deturpadas e enformadas das crenças e práticas dos crentes, em geral, e dos peregrinos caminhantes, em particular.

¹⁶ A emergência de características humanas nos seres sobrenaturais convertidos em estátuas permite que os crentes os tratem como pessoas: “fala-se-lhes, toca-se-lhes, fixam-se com uma insistência de quem espera resposta, levam-se junto dela objetos familiares ou crianças” (SANCHIS, 1992, p.42), ou mesmo, como refere Weber (1997, p. 67), “*cuspiendo na imagem sagrada*”, caso não obtenham o resultado pretendido.

¹⁷ Turner e Turner (1978, p. 143) sustentam que “a tendência popular é de ver o poder sobrenatural da Virgem intimamente ligado à imagem específica, em vez de ver a imagem como outro símbolo desse poder”.

¹⁸ Porém, em religiões como a católica, como refere Cutileiro (1977, p.360), “Deus é um ente distante e intimidador, pelo que as pessoas raramente se lhe dirigem diretamente”, preferindo os santos e as advocações da Virgem Maria e de Cristo.

O elevado protagonismo da Senhora de Fátima, resultante principalmente do conceder ao invés de o interceder, encontra também uma expressão espacial, pois sua imagem ocupa a posição central no lugar mais sagrado do Santuário de Fátima, a Capelinha das Aparições, relegando o fundador da religião à qual está associado o santuário, Cristo, para um plano secundário.

Assim, ao longo do tempo, os discursos dos peregrinos e os discursos da hierarquia católica contribuíram para a construção da identidade da Senhora de Fátima, sendo-lhe inculcadas algumas características da cultura portuguesa, particularmente a esperança de resolução de problemas vitais. Nota-se, portanto, continuidade cultural entre a Virgem Maria e a Senhora de Fátima, estando a Virgem Maria associada à resolução dos problemas mais vitais da nação e a Senhora de Fátima associada à resolução dos problemas mais vitais dos peregrinos (PEREIRA, 2003). Desse modo, em Fátima, os peregrinos caminhantes podem encontrar os ideais coletivos da cultura (MORINIS, 1992), que caracterizam particularmente os lugares onde estão intensamente presentes os ideais religiosos, que permitem, nesse caso, que o poder da Senhora de Fátima seja invocado para a resolução de problemas vitais para os crentes. Porém, os peregrinos caminhantes de Fátima invocam o poder de resolução de problemas da Senhora de Fátima à distância, ainda na condição de promitentes, ou seja, geralmente fora do santuário (PEREIRA, 2003).

4.2 - A viagem espiritual

De fato, como refere Morinis (1992), os investigadores têm-se preocupado mais em estudar os lugares de peregrinação e menos seus motivos, mas estes são imprescindíveis para a efetiva compreensão das peregrinações a pé a Fátima. Utilizando a classificação de Morinis, são de fato motivações instrumentais,¹⁹ mais concretamente promessas, que impelem a generalidade dos peregrinos a viajar a pé até Fátima.²⁰ A promessa apresenta-se como a parte latente, oculta, da peregrinação, que a influencia profundamente. Perante problemas mundanos, os peregrinos recorrem à Senhora de Fátima, estabelecendo com ela uma troca simbolicamente equilibrada, pagando o promitente com o sacrifício da viagem a pé a dádiva recebida.

¹⁹ As outras categorias apresentadas pelo autor são: devocional, normativa, obrigatória, romagem e iniciadora (MORINIS, 1992, p.10-12).

²⁰ As fragilidades do modelo proposto por Morinis foram já evidenciadas anteriormente (PEREIRA, 2003, p. 114-118).

Nesse caso, está perfeitamente presente a concepção de dádiva de Mauss (1988, p.101), segundo a qual “[as coisas trocadas] não estão nunca completamente desligadas dos seus agentes de troca; a comunhão e a aliança que elas estabelecem são relativamente indissolúveis”, porque nesse tipo de troca aquilo que é dado por cada uma das partes nunca se separa de quem a deu.

Para esses promitentes, e atendendo ao referido equilíbrio que caracteriza as peregrinações a pé a Fátima, uma graça vinda da Senhora de Fátima nunca se separará dela, dir-se-á sempre: “Foi a Senhora de Fátima que curou o cancro da minha filha”. Então, o promitente só pode responder com uma contra-dádiva que também não se separe dele, e a forma escolhida é a peregrinação a pé, sendo o sofrimento oferecido à Senhora, mas que se separará do peregrino. É portanto compreensível que quase todos os peregrinos com quem falei me dissessem que aquilo que nunca mais esqueceriam era o sofrimento de caminhar tantos quilômetros.

Todavia, deve notar-se que a imensa fé do crente na Senhora de Fátima reveste-se também de evidente prudência presente em sua condição de promitente, pois ele só paga a promessa se receber a graça da Senhora de Fátima, uma vez que o contrato foi definido nesses termos. Assim, tanto ao longo da viagem como no santuário, o peregrino cumpre apenas aquilo que estabelece com a Senhora de Fátima. É por isso que, com um contrato semelhante feito pela generalidade dos peregrinos caminhantes de Fátima, nota-se enorme diversidade de formas de cumprir o mesmo tipo de promessa, varia também o grau de sofrimento e de desconforto. É também pelo mesmo motivo que os peregrinos caminhantes geralmente permanecem pouco tempo no santuário, quase só o tempo de cumprir o que haviam prometido à Senhora de Fátima.

4.3 - Devotando com os pés

Assim, depois da viagem espiritual para invocar a Senhora de Fátima e após ter sido concedida a graça, o promitente transforma-se num peregrino e cumpre a promessa realizada, peregrinando a pé até ao Santuário de Fátima. Agora, a aproximação ao sagrado é feita principalmente com o corpo. Se é comum, na chamada religiosidade popular, que o crente contate com o corpo os objetos sagrados de sua devoção, no caso dos peregrinos caminhantes,

o contato corporal com a imagem da Senhora de Fátima praticamente não existe, o contacto corporal no santuário é diminuto e é exacerbado o uso do corpo na viagem até Fátima. Nesse comportamento de devotar com os pés, a estrada assume maior importância do que o santuário, sendo isso evidente no pouco tempo que os peregrinos caminhantes passam no santuário. Por exemplo, os peregrinos de meu grupo passaram sessenta horas na viagem e uma hora no santuário. Aliás, a promessa da generalidade dos peregrinos caminhantes consiste em ir a pé até Fátima, e não em permanecer no santuário.

Ainda que a promessa seja semelhante – ir a pé a Fátima – a forma de cumpri-la apresenta diversas variações, tornando-se mais adequado substituir o conceito de peregrinação por peregrinações a pé a Fátima.²¹ Todavia, o que é comum às peregrinações são as diligências tomadas pelos peregrinos para reduzir o mais possível alguns fatores que condicionam ainda certas peregrinações, como a incerteza da viagem, os perigos do caminho²² ou o afastamento do lar e da família.²³ Isso talvez se deva essencialmente ao móbil da peregrinação em causa, pois aquilo que é fundamental para os peregrinos em causa é o cumprimento de uma promessa que passa pela peregrinação a pé. Noutro tipo de peregrinação, os peregrinos esperam receber os dividendos da peregrinação, do esforço, sacrifício de ir a um lugar sagrado, depois da peregrinação (durante a vida ou depois dela), fazendo isso com que o aumento da provação, o aumento do sacrifício, do sofrimento e da incerteza sejam mais-valias para o futuro.²⁴ No caso da peregrinação a pé a Fátima, os peregrinos já receberam da entidade a que prestam culto os dividendos solidários, então, permitem-se cumprir com o mínimo de esforço e de desconforto possível a contra-dádiva.

²¹ Ver mais detalhes sobre a diversidade de formas de realização da peregrinação em Pereira (2003, p. 116-117).

²² Note-se que, durante a Idade Média, a preocupação dos peregrinos que se dirigiam para a Palestina era tal que não era fácil distinguir um grupo de peregrinos de um grupo de cruzados, devido ao armamento que tanto uns como outros transportavam (ROSSO, 1995).

²³ Para além de outras críticas em relação às peregrinações cristãs, Lutero criticou, particularmente, o fato de os peregrinos estarem afastados muito tempo da família e não estarem suficientemente preocupados com assegurar a subsistência dela (SAUZET, 1995).

²⁴ Essas *mais-valias* são evidentes no Islã e no hinduísmo. No Islã, o peregrino que fizer o *hajj* com o espírito de verdadeiro peregrino pode obter o perdão total (JOMIER, 1987). Também, o peregrino hindu pode não só libertar-se dos pecados passados, mas pode também adquirir merecimento espiritual para uma vida futura depois da morte. A mais-valia da viagem decorrerá de sua dureza, pois um aumento desta implica aumento do mérito espiritual que a pessoa alcançará (CHOUDHURY, 1999).

5 - Considerações finais

Os peregrinos que vão a pé a Fátima são possuidores de um capital religioso que advém do catolicismo e da difusa religiosidade popular, que lhes permite usar as crenças e práticas religiosas não só para dar sentido ao cosmos, mas principalmente para conseguir resolver os problemas. Contudo e como se pôde notar ao longo do texto, as peregrinações a pé a Fátima expressam-se num *locus* religioso específico, no qual os crentes evidenciam profundo pragmatismo para resolver os sucessivos problemas de sua vida, prometendo o sacrifício de seu corpo à Senhora de Fátima, pois a consideram capaz de resolver sua aflição.

Assim, do *locus* religioso das peregrinações a pé a Fátima emerge o ideal coletivo da cultura (MORINIS, 1992) que permite aos crentes o recurso à Senhora de Fátima para resolver os problemas capitais²⁵ de sua vida. Contudo, no caso dos peregrinos que vão a pé até Fátima, o acesso ao ideal coletivo é feito à distância, com a promessa de aproximação em que usam exclusivamente o corpo, ou seja, devotam com os pés.

Ora, o ato de caminhar até ao santuário onde está a Senhora de Fátima é a manifestação de um processo de dupla metamorfose, que se apresenta como fundamental na caracterização do *locus* religioso das peregrinações a pé a Fátima. A essa dupla metamorfose está inerente a passagem do metafísico ao físico dos dois intervenientes na troca simbólica: a Senhora de Fátima e o peregrino. Assim, a espiritual Virgem Maria metamorfoseia-se na material Senhora de Fátima, para a qual convergem a história religiosa de Maria, a devoção nacional em relação a Ela e, principalmente, a memória afetiva e aflitiva dos crentes. Quanto a eles, a resolução religiosa de um problema implica que o acesso à condição de promitente seja prenúncio da metamorfose em peregrinos, para que depois de uma profunda viagem espiritual possam fazer uma longa viagem física, que em cada passo denuncia a aproximação à Senhora de Fátima.

Em suma, o *locus* religioso das peregrinações a pé a Fátima, ainda interceptado pela religião instituída e pela religiosidade popular, apresenta espaço religioso próprio, do qual emergem a concepção e o recurso a um ideal coletivo da cultura, ao qual se acede mediante uma dupla metamorfose, que transforma a Virgem Maria em Senhora de Fátima, o promitente em peregrino e as aflições da vida numa vida melhor.

²⁵ Como refere Christian (1972), trata-se das promessas decorrentes de problemas considerados mais graves feitas a seres sobrenaturais mais distantes, no caso português, à Senhora de Fátima.

Referências bibliográficas

CHOU DHURY, A. R. O hinduísmo. In: J. HOLM, J. e J. BOWER, J. (Coord.). *Lugares sagrados*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999. p.69-91.

CHRISTIAN, W. A. *Person and God in Spanish Valley*. New York: Seminar Press, 1972.

CUTILEIRO, J. *Ricos e pobres no Alentejo* (uma sociedade rural portuguesa). Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1977.

DOMINGUES, B. *A religião dos portugueses*. Porto: Figueirinhas, 1989.

EADE, J. e SALLNOW, M. J. Introduction. In: EADE, J. e SALLNOW, M. J. (Ed.). *Contesting the sacred: the anthropology of christian pilgrimage*. London: Routledge. 1991, p.1-29.

ISAMBERT, F. *Le sens du sacré: fête et religion populaire*. Paris: Éditions de Minuit, 1982.

JACKOWSKI, A. Geography of pilgrimage in Poland. *The National Geographic Journal of India*, n. 33, p.422-429, 1987.

JOMIER, J. Peregrinación en el islam. In: POUPARD, P. (Dir.). *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Editorial Herder, 1987. p. 1405-1406.

LAURENTIN, R. Aparições – II Parte: aspectos históricos. In: DE FIORES, S. e MEO, S. (Dir.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p.115-124.

LEACH, E. (1976). *Cultura e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1992.

ÍLIMA, J. S. Santuários, lugares de peregrinação em Portugal. *Communio: Revista Internacional Católica*, ano XIV, n.4, p.345-362, 1997.

MAÎTRE, J. Religion populaire. In: *Encyclopaedia universalis*, v.14, p.35-36, 1968.

MAUSS, M. (1950). *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MESLIN, M. *L'Expérience humaine du divin*. Paris: Cerf, 1988.

MORINIS, A. Introduction: The territory of the anthropology of pilgrimage. In: MORINIS, A. (Ed.). *Sacred journeys: the anthropology of pilgrimage*. London: Greenwood Press, 1992, p.1-28.

PEREIRA, P. *Peregrinos: um estudo antropológico das peregrinações a pé a Fátima*. Lisboa: Piaget, 2003.

ROSSO, S. Peregrinações. In: DE FIORES, S. e MEO, S. (Dir.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p.1031-1052.

RUGGLES, R. *Os santuários das aparições: lugares de peregrinação e oração*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SANCHIS, P. *Arraial: Festa de um povo – as romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

SANTO, M. E. *A religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990.

SAUZET, R. Contestation et renouveau du pèlerinage au début des temps modernes (XVI^e et début du XVII^e siècle). In: CHÉLINI, J. e BRANTHOMME, H. (Dir.). *Les chemins de Dieu: histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*. Paris: Hacette, 1995. p.235-258.

SERVIÇO DE PEREGRINOS DO SANTUÁRIO DE FÁTIMA – SEPE. Disponível em: <<http://www.santuario-fatima.pt>>. Acesso em: 12 mai. 2008.

TURNER, V. The center out there: Pilgrim's goal. *History of religions*, 12, p.191-230, 1973.

TURNER, V. e TURNER, E. *Image and pilgrimage in christian culture: anthropological perspectives*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

WEBER, M. (1920). La aparición de las religiones. In: *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo, 1997. p. 65-88.