

# A EXPERIÊNCIA DO TEMPO NUM ESPAÇO SINALIZADO: PEREGRINAÇÃO E DINÂMICA SOCIAL

*Luís Cunha* \*

## **1. Percursos académicos e caminhos de peregrinação**

Sem querer embarcar no abuso da metáfora fácil, seja a de uso comum ou a excessivamente rebuscada, julgo ser ajustado assemelhar o percurso académico a uma peregrinação. Tal como esta, o percurso académico implica um longo caminho, a superação de obstáculos, um confronto permanente do sujeito consigo próprio, da criatura com os caminhos e com os encontros que não cessarão de o construir e renovar até ao termo da peregrinação, ou seja, até ao momento em que os vínculos académicos cessam ou se esbatem mansamente, definindo uma condição nova, quase sempre a de quem não sendo já parte da peregrinação tão pouco se consegue desprender inteiramente dessa experiência. Tal como numa peregrinação, o percurso académico faz-se de etapas, todas elas sinalizadas por vínculos de sacralidade. Ao santuário que acolhe o peregrino e às relíquias que venera, correspondem, na academia, as insígnias e os diplomas, também eles conquistados à custa de um caminho esforçado, que deve ser observado e comprovado pelos seus pares – afinal por outros peregrinos que tomaram caminho mais cedo ou que, em muitos casos, foram mais afortunados no acerto do rumo escolhido.

Há, evidentemente, diferentes feitios de peregrinos, tal como há diferentes formas de estar na academia. É possível fazer os caminhos de Santiago sem fé, do mesmo modo que é possível construir um percurso académico sem especial elevação, pisando apenas os traços de passagem que outros deixaram. Pode também, o peregrino, estudar, em cuidadosa antecipação, qual vai ser o seu trajeto, não permitindo que os acasos do caminho o desviem ou sequer que o deslumbre da paisagem

---

\* Departamento de Sociologia da Universidade do Minho, Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), UIDB/04038/2021. [lmcunha@ics.uminho.pt](mailto:lmcunha@ics.uminho.pt) CV: 401D-8078-5FC2.

o faça desviar os olhos da rigorosa bússola que o orienta. Os académicos que assim peregrinam chegam ao fim do caminho depressa mas pouco enriqueceram no seu peregrinar. Na verdade, vendo bem, talvez não haja verdadeiro peregrino sem fé nem proveitoso académico que não se esqueça da bússola pelo menos tantas vezes quantas aquelas em que a olha. Para todos os que o conhecem, escusaria dizer que o Albertino Gonçalves se encontra nesta última categoria. Não foi por ele nem em sua intenção que escrevi sobre peregrinações, mas se entendermos o peregrino como aquele que interage com o caminho, que não apenas o traça mas que se abre às inquietações e desafios que ele oferece, o Albertino é o destinatário certo deste texto.

### **Do excesso de presente ao fascínio pelo passado**

Este texto nasceu de um convite para apresentação de uma comunicação no âmbito do Seminário/Webinar Internacional «Caminhos do Compostela: o peregrino em processo de patrimonialização», organizado pela Escola Superior de Educação do Porto, novembro 2020. Ficou desde logo claro que a minha contribuição não poderia fugir às evidentes limitações do olhar de alguém que nunca trabalhara diretamente sobre o tema, muito embora nutrisse sobre o mesmo um sentimento a que podemos chamar curiosidade intelectual. Passando da comunicação à escrita, mantém-se as dificuldades mas também o desafio: partir de um olhar enformado por uma tradição disciplinar concreta, a da antropologia social, para a construção de uma reflexão que equilibre a perspetiva de exterioridade com a extensão de um fenómeno concreto e de crescente visibilidade – os Caminhos de Santiago – a sinalização mais abrangentes, aquelas que de diferentes modos marcam a contemporaneidade. O olhar que aqui ofereço constrói-se, então, numa perspetiva que é, simultaneamente, e enquanto investigador, de exterioridade e de abertura, procurando inquirir e discutir os sentidos que cercam a peregrinação e lhe dão forma. Dizendo de outra forma, pretendo partir desse *locus* concreto que é Santiago de Compostela e os seus Caminhos, propondo-me olhar as peregrinações como expressão singular de processos sociais complexos, difusos na sua forma e significação, mas ajustados, exatamente em razão dessa multiplicidade de sentidos, a este tempo que é o nosso.

O *tempo* é, sem dúvida, um fator decisivo para entendermos a dinâmica da peregrinação. Categoria fundamental da nossa experiência coletiva, que revela, numa das suas faces, a aptidão de continuamente criar fronteiras a que atribuímos sentido, a ele se junta uma outra categoria fundamental do entendimento e da experiência social, o *espaço*, igualmente construtor de sentidos que unem e separam de acordo com as dinâmicas que experimentamos e construímos enquanto seres

sociais. Centremo-nos então nessa combinatória entre tempo e espaço, entendendo essas categorias como artefactos indispensáveis à nossa construção enquanto sujeitos, base fundamental de definição do nosso lugar dentro dos grupos, amplos ou restritos, em que nos inserimos – irmão, pai ou filho dentro da família; cidadão, enquanto membro da polis; crente, enquanto participante de uma congregação religiosa. Como facilmente se percebe, os processos sociais com que nos vamos familiarizando ao longo da nossa vida ensinam-nos a manejar tempo e espaço de forma socialmente adequada. Por outro lado, importa ter também em conta o peso que os fatores de excecionalidade comportam, servindo de exemplo extremo, o caso de uma pandemia como aquele que estamos ainda a viver. Situações que nos fazem perder a relativa estabilidade das coordenadas espaço e tempo, impondo um abalo no *tempo comum* e uma perda de referencialidade face aos espaços que conhecemos.

São muitos os discursos que as ciências veem tecendo acerca da experiência de tempo e espaço que desenha a contemporaneidade. François Hartog (2003), por exemplo, aponta uma distinção substantiva face à primeira modernidade – a que foi tecida pelo impulso liberal das revoluções do último quartel do século XVIII – tanto quanto face à experiência do tempo nas sociedades a que, por facilidade, podemos chamar pré-modernas. Hoje, defende ele, a coordenada fundamental é a do *presente*, tal como nas sociedades medievais era o *passado* a desenhar a ação, enquanto na modernidade o *futuro* se tornou o horizonte orientador das práticas. Entre o *presentismo* de Hartog e a denúncia de Marc Augé (1994) do espaço e do tempo como *figuras de excesso* balizadas naquilo a que chama *sobremodernidade*, há um evidente laço de continuidade, enlaçamento que se estende à caracterização do nosso presente através da ideia de fluidez dos laços e dos vínculos, tecida por Zygmunt Bauman (2004). Podíamos multiplicar os exemplos desta leitura convergente do tempo histórico que é o nosso, mas pouco se acrescentaria nesse elencar de diferentes expressões para um entendimento comum. Para o que aqui se pretende, importa perceber o essencial: vivemos a experiência do *tempo*, tal como aprendemos a ler o *espaço* que cruzamos, de acordo com coordenadas que nos transcendam e se impõem com a força suficiente para legitimar ou reprimir as nossas práticas sociais concretas. Regra que serve, bem entendido, para o que fazemos na banalidade dos dias comuns, mas também para os momentos e experiências excecionais, mesmo para aqueles que podem ser únicos no espaço de uma vida, como uma grande peregrinação.

Situemo-nos, então, nessa experiência tão singular e marcante, argumentando que uma grande peregrinação religiosa tem inscrita em si uma densificação do tempo e do espaço. Independentemente da crença religiosa que a motive, esta condição aplica-se a qualquer grande peregrinação, tenha ela por destino Meca, Pandharpur ou Santiago de Compostela. Sem querer discutir a questão da universalidade do

fenómeno, sublinho que as grandes peregrinações, que vinculam o crente a diferentes expressões de religiosidade, inscrevem-se numa temporalidade distendida ao mesmo tempo que permitem e obrigam a uma relação de (re)descoberta do território<sup>1</sup>. Opera-se uma distensão do tempo no sentido em que a peregrinação se projeta na longa duração, como se percebe pela introdução de práticas rituais no ato de peregrinar, que podem ser vistas, em si mesmas, como uma forma de erodir o tempo, no sentido em que cada sujeito que alcança o santuário o faz encarnando o *peregrino arquetípico* que fundou o Caminho. A postura do corpo, os gestos propiciatórios, os lugares de descanso e de oração ou, genericamente, os modos de relação com o numinoso, transcendem uma temporalidade concreta, devendo ser vistos como sobreposição das passadas, materiais e simbólicas, feitas desde um começo impreciso mas vinculativo. Do mesmo modo, no que concerne à espacialidade, a peregrinação *criou território*, isto é, impôs *sulcos* (linhas, trajetos, caminhos) e  *pontos* (nós, lugares) que se destacam na paisagem, num processo que permanece ativo por via dos processos sociais que levam à perpetuação, reforço ou esbatimento desses lugares referenciais.

Pode então dizer-se que a peregrinação define uma cartografia singular, e que o faz graças à sua capacidade de convocar e manipular diferentes dinâmicas: a dinâmica da *história* pelo valor que confere ao edificado (igrejas, capelas, ermidas, albergues); a dinâmica da *tradição*, convocada pelo turismo no processo de promoção das diferentes rotas; a dinâmica da *memória*, entendendo esta como lugar de convergência de diferentes leituras do passado, tanto as que se formalizam na História escrita, reconhecida e legitimada pela academia, como as que decorrem das várias narrativas que circulam entre quem se entrega ao caminho ou apenas planeia fazê-lo. Vale a pena retermo-nos nessa complexa articulação entre história e memória, dando relevo ao manejo do tempo que aí se joga. Estamos face a duas formas de produção narrativa que trazem o passado para o presente, muito embora essa similitude, que resulta da história e memória trabalharem sobre uma mesma *matéria-prima* seja bastante ilusória. O manejo do passado faz-se, efetivamente, de forma bastante distinta. A história exige uma estrutura formal de legitimação que passa pelo documento e pela crítica das fontes, gerando uma *verdade* que mesmo sendo provisória ganha legitimidade pela sua certificação por parte de especialistas.

---

1 O universalismo que pode ser encontrado no próprio entendimento do que é uma peregrinação, “essencialmente uma viagem feita por devoção a um lugar sagrado, aliás a devoção do peregrino é fundamental para distinguir a viagem de peregrinação de outro tipo de viagens (por exemplo o turismo) a lugares sagrados” (Pereira, 2003, p.34), importando, no entanto, notar que uma definição como esta deixa espaço para a problematização de peregrinações do presente, nomeadamente nos casos em que o fator turístico parece indiscernível da crença.

Quanto à memória, aqui entendida, naturalmente, enquanto *memória social*, deve ser vista como espaço de construção de narrativas mais manejáveis, ligadas diretamente à experiência dos agentes, mantidas ativas através de processos de transmissão intergeracional que criam vínculos dentro de grupos concretos e demarcados por fronteiras sociais<sup>2</sup>.

Se considerarmos os *nós* ou *pontos*, quer dizer, os lugares destacados nos Caminhos acima referidos, com base nesta demarcação entre os diferentes usos do passado, facilmente se percebe a relação dinâmica inevitavelmente estabelecida entre a história – que situa e classifica esses nós e pontos como *lugares de memória* (Nora, 1984) – e a memória social – que faz deles *lugares antropológicos* (Augé, 1994). As *linhas*, ou caminhos, são então o modo de ligação entre pontos referenciados, definindo razoavelmente rígidos, dir-se-ia semi-obrigatórios, que fazem a mediação entre um sentido consensualizado atribuído a esses espaços e a experiência singular da peregrinação. Pode pois dizer-se que é com base numa dialética entre múltiplas camadas de significação e diferentes leituras do tempo, expressas no território, que devemos entender o sentido mais profundo de uma peregrinação. A dificuldade, o sacrifício, a partilha e a entreatajuda, ou então o desafio de uma jornada solitária, feita apenas na companhia de quem também por ali passou e que funciona sempre como um presente-ausente, são o resultado visível do ato simbólico e prático de *religar* ou reforçar laços, tanto entre a comunidade e o peregrino como entre este e o numinoso<sup>3</sup>.

Toda a peregrinação tem um sentido validado socialmente, quer isto dizer que ela não existe fora da sua validação por uma comunidade que encara a experiência de peregrinação como coisa terrena, própria dos homens e mulheres que se cruzam e interagem em espaços comuns:

A peregrinação aparece socialmente como um itinerário de conjunto. O peregrino faz o seu trajecto em bando e, sobretudo, dá-se conta, mesmo se o faz individualmente, que a sua memória se refresca no contacto com os companheiros e no simples confronto com a hospitalidade dos irmãos da mesma raça (Lima, 2007, p. 36).

Porém, nem tudo se esgota na comunidade ou na mundanidade dos assuntos terrenos. A peregrinação assegura também a ligação do crente ao numinoso, dessa forma articulando a transcendência da divindade com a sua implicação nos assuntos

---

2 Uso aqui o sentido definido por Fentress e Wickham (1994): “há memória social porque há significado para o grupo que recorda. Mas a maneira como esse significado se articula não é simples”.

3 Ainda que não seja a única leitura etimológica, uma das raízes da palavra *religião* remete para *religare*, ou seja, para um princípio de união entre crentes e entre estes e a divindade.

dos agentes e das comunidades, nomeadamente através da promessa e seu cumprimento. Com esta observação não se pretende reduzir o espaço da peregrinação à dicotomia clássica entre sagrado e profano. Deve sublinhar-se, isso sim, que o peregrino transita entre fronteiras, vivendo o momento singular da peregrinação imerso naquela espécie de ambiguidade fecunda que caracteriza os espaços de *liminaridade*, sejam eles físicos ou simbólicos. Transita entre temporalidades distintas, ligando-se ao passado pela suspensão de algumas das características mais agonísticas da contemporaneidade, como a velocidade, o individualismo extremo ou a dinâmica de competição. Transita também entre uma referencialidade religiosa de fundo popular, que inclui o sacrifício e a relação não mediada com o numinoso, e uma codificação híbrida dos lugares de peregrinação, que hoje vivem e se alimentam da uma caldeação entre a submissão ao sagrado e a contemplação patrimonial. Evidentemente que esta busca do património pode ser apenas laica, não implicar nenhum vínculo religioso formal ou informal, abrindo a discussão, tal como acima enunciei, do papel do turismo na peregrinação. De qualquer modo, do ponto de vista de quem percorre os Caminhos, há sempre um trânsito entre papéis prescritos pela tradição e a liberdade de definição do seu próprio lugar nas rotas que conduzem ao santuário.

A contemporaneidade parece ter acentuado esta ideia de trânsito pelas margens, libertando o peregrino do sentido estritamente religioso formalizado pela Igreja e mais ou menos consensualizados pela comunidade. Parece válida a sugestão de que estamos a viver um tempo que se abre à construção de significações multiformes da peregrinação, sem que isso signifique um deslocamento da prática, bem pelo contrário:

Constata-se hoje que, paralelamente a um certo modo solitário de viver e a grandes apostas relativas à preservação do indivíduo, as peregrinações possuem uma massa humana garantida; não se trata de um fenómeno de exclusiva responsabilidade do *marketing* mediático, nem tão-pouco de uma moda passageira que responderia em contraponto ao sagrado (Lima, 2007, p. 11).

Tem razão o autor nesta observação. Existem, evidentemente, fatores como a moda e o *marketing* exponenciando o valor turístico das rotas de peregrinação, mas quando falamos de uma peregrinação como a de Santiago de Compostela, marcada por uma elevada espessura histórica e uma enorme densidade de significações, percebemos facilmente que ela não se esgota em fatores circunstanciais. Mesmo quando se parte em solitário e com uma intencionalidade puramente laica – caminhar por razões desportivas ou de saúde; apreciar as paisagens; observar o património edificado pelo seu valor histórico ou arquitetónico – é também com

o religioso que o caminhante se confronta, já que são as diferentes camadas de sagrado que conferem substancialidade à rota e ao santuário para onde se caminha: “O turista, mesmo sem grande armadura religiosa, não deixa de ser marcado pelo religioso” (Lima, 2007, p. 60).

### **Patrimônio e memória: o passado e o presente da peregrinação**

Enquanto antropólogo, interessa-me o modo como *patrimônio* e *memória social* criam elos que elidem a temporalidade vetorial que somos ensinados a considerar como a única real. Combinando-se em práticas sociais concretas, de que uma peregrinação é exemplo expressivo, memória social e patrimônio, seja tangível ou intangível, são capazes de criar uma espécie de túnel do tempo através da relação fecunda de que se alimentam. Apesar de o peregrino do presente usar confortáveis ténis de marca, nesse ponto de contraponto ao peregrino medieval, que sofria com mau calçado ou mesmo com falta dele, as passadas de uns e outros sobrepõem-se nos mesmos caminhos<sup>4</sup>. Pouco importa se o que um via como lugar venerável, por conta de alguma *reliquia* destacada, tenha hoje um novo significado, decorrente da sua classificação como *patrimônio*. Por sobre essas ou outras mudanças, razoavelmente evidentes, há sempre algo que persiste, sinais visíveis e sentidos intangíveis que criam elos que não se apagam. Esses elos, que persistem e vinculam mesmo mudando, não devem ser vistos como uma *essência*, como algo que reporte a uma transcendência, mas antes como *illusio*, quer dizer, como reporte a um jogo que merece ser jogado<sup>5</sup>. Perceber uma peregrinação com a densidade histórica da de Santiago de Compostela obriga à consideração dos múltiplos elos que ligam os peregrinos, exatamente como se eles jogassem um jogo que se distende no tempo. Implica aceitar que em certas circunstâncias a nossa experiência do tempo pode escapar a um sentido linear e vetorial – exatamente aquele que integra o sentido das transformações irrecuperáveis –, oferecendo-nos, em contrapartida, experiência de tempo estável, fora do tempo comum, fazendo com que o peregrino se integre num ciclo fechado, exatamente aquele em que o jogo se faz, definindo a *illusion* que permite agregar o

4 Sobre os martirizados pés dos *jacobitas* (cf. Arribas Briones, 2010, p. 77).

5 Pierre Bourdieu entende *illusion* em contraposição a ataraxia (indiferença ou serenidade de alma). Seguindo a etimologia proposta por Huizinga, *illusion* remete para jogo e, nesse sentido, também para envolvimento e participação: “A *illusio* é estar preso ao jogo, preso pelo jogo, acreditar que o jogo vale a pena (...) a *illusio* é essa relação encantada com um jogo que é produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social” (Bourdieu, 1994, p. 139-40).

peregrino medieval ao pós-moderno, relativizando as diferenças e valorizando as continuidades. Sabemos que esse *túnel do tempo* nos engana, mas precisamos, ainda assim, de imaginar uma continuidade, e fazemo-lo através de um jogo que manipula sentidos, que enlaça os agentes e a experiência de peregrinação numa *quimera de intemporalidade*, que é, afinal, um dos ingredientes do património.

Santiago de Compostela tem uma longuíssima história, desde logo com reporte ao momento fundacional, com toda a carga de mitificação associada às circunstâncias da descoberta medieval de um túmulo que viria a ser atribuído a Tiago Maior, apóstolo e evangelizador da Hispânia. Não me retarei nas estimulantes discussões acerca do cruzamento entre a factualidade história e a permanente encenação de autenticidade, que vão desde a exibição de relíquias ao longo dos Caminhos de Santiago ao próprio coração do Santuário e aos despojos que nele repousam (cf. Barreiro Barreiro, 2014). A par de Jerusalém e de Roma, Santiago de Compostela tornou-se num lugar destacado, sobretudo a partir do século XII, altura em que se assiste a um primeiro esforço regulatório, plasmado no *Liber Sancti Jacobi*, ou *Codex Calixtinus*, assistindo-se, no século seguinte, à definição das rotas de peregrinação, sinalizando os caminhos que, *grosso modo*, ainda hoje se percorrem (Augusto, 1999, p. 100-1). Existem, como já se disse, inúmeras diferenças entre as peregrinações medievais e as que hoje se fazem. Importa perceber que a peregrinação é hoje uma realidade multi-dimensional, de tal forma que o sentido estritamente religioso concorre, às vezes de forma declarada e algo tensa, com outras focalizações. Ainda assim, quando lemos o extenso rol de casos e acasos que fizeram a história dos Caminhos de Santiago no passado, por exemplo os que Pablo Arribas Briones (2010) tão brilhantemente nos oferece, percebemos que mesmo na Idade Média eram variadas as razões que guiavam o peregrino ou quem, em proveito próprio, lhe vestia a pele. Mendigos, pequenos larápios, aproveitadores locais, são apenas algumas das figuras de uma longa história que nunca se circunscreveu à experiência da fé. Esta “picaresca do caminho”, como Arribas Briones lhe chama, desenha um toldo amplo e generoso que abriga “todos aqueles que abusaram dos jacobitas, das suas necessidades e, em suma, de quem se aproveitou com más artes do facto piedoso da peregrinação a Compostela” Arribas Briones (2010, p. 25). Bem podemos apontar esta como uma das faces sombrias da peregrinação, ainda que sirva também, na perfeição, para mostrar que os seus caminhos sempre foram uma extensão tanto da ordem quanto da desordem social características de cada tempo histórico.

Esta inserção da peregrinação na experiência social concreta de cada momento histórico ajuda-nos a perceber a importância crescente que vem sendo assumida pelo turismo. É através desta atividade que se desenha uma das faces contemporâneas da



peregrinação compostelana, projetando também aqui a evidente centralidade que a experiência turística veio ocupar na viagem e no (re)conhecimento do território. No caso de Santiago de Compostela foi sobretudo a partir da década de 1980 que o turismo se tornou uma componente fundamental da revitalização da ideia de peregrinação e, através dela, da revitalização dos caminhos consagrados e cada vez mais sinalizados que conduzem ao santuário. Alguns eventos terão sido decisivos nesse processo, como é o caso da visita do Papa João Paulo II em 1982, da Declaração da cidade de Santiago de Compostela como Património da Humanidade por parte da UNESCO em 1985 e da Declaração, por parte do Conselho da Europa, do Caminho de Santiago como Primeiro Itinerário Cultural Europeu em 1993 (Barreiro Barreiro, 2014, p. 70). O evidente crescimento do valor turístico do Santuário foi gerador de uma dinâmica que interrompeu vários ciclos de perda, alguns bastante antigos, sobretudo os decorrentes dos movimentos liberais e dos processos de laicização, ocorridos nos séculos XVIII e XIX. A este propósito, e embora sem se reportar especificamente a Santiago de Compostela, José Silva Lima (2007, p. 59) faz uma leitura que se ajusta ao que pretendo sublinhar:

Volvidos mais de cento e cinquenta anos sobre alguma perturbação da civilização ocidental, organizadora de um mundo à margem do religioso (...) assiste-se ao fenómeno do turismo, que poderá aparecer como véu em movimento de um novo esconjuro do religioso e do hemisfério do sagrado que lhe anda conexo ou como sua nova forma ou face

Deixando de lado essa imprecisa conectividade entre o turismo e o sagrado que o autor evoca, pela minha parte aponto para uma outra articulação, exatamente a que liga turismo a patrimonialização, articulação que me parece suscetível de explicar algumas das linhas de força do que hoje se observa nas peregrinações compostelanas.

### **Passados que se reinventam, futuros que se desenham**

A (re)criação e valorização de rotas, seja feita de raiz ou decorra de processos de recuperação e resignificação, como parece suceder, pelo menos em parte, com os Caminhos de Santiago, torna-se num poderoso instrumento no desenho do território e nos usos que lhe são adstritos. Remete-nos para um debate particularmente relevante na consideração das dinâmicas sociais contemporâneas, exatamente o dos modos de interação entre o *local* e o *global*. Considerando a peregrinação e o trânsito nos Caminhos de Santiago no *plano global*, confrontamo-nos com

fenómenos de uniformização e mesmo de mimetização de algumas práticas – a procura dos carimbos para preencher o «passaporte» que testemunha o sucesso da peregrinação; a leitura das mesmas recomendações independentemente do *site* de viagem que se consulte; descrições consensualizadas do valor do património classificado, etc. Porém, quando consideramos o fenómeno no *plano local* são outras as vertentes que se convocam. Percebemos isso, desde logo, quando consideramos as dinâmicas turísticas ao nível micro, nomeadamente as que implicam a competição entre os diferentes lugares que se destacam nas várias rotas – os *nós* a que conduzem as *linhas* do percurso. É também no plano micro que se devem considerar a ligação da peregrinação a experiências de interação e de participação, ou seja, os modos de conexão dos agentes a grupos mais ou menos inorgânicos, sejam eles organizados desde a partida, sejam compostos ou recompostos durante a peregrinação. É ainda neste mesmo plano que melhor se percebe a relevância da peregrinação como definidora de identidades coletivas. A relevância de uma localidade que está integrada no caminho não decorre apenas do eventual proveito estritamente material desse estatuto, mas também de dimensões de natureza mais afetiva, aquelas onde entronca o reconhecimento externo e a autoestima, tal como o proveito, simbólico além de material, proporcionado pela abertura dessas localidades, algumas pequenas e demograficamente deprimidas, ao cosmopolitismo próprio dos lugares mais transitados.

Concluo regressando ao peregrino e às motivações que governam a peregrinação no presente. Ainda que possa ser um empreendimento pessoal, como sucede frequentemente, a peregrinação é sempre indissociável do seu valor *cultural*, ou seja, ainda que decorra de uma vontade estritamente individual, não pode deixar de ser vista como um ato que remete para redes de significação complexas, ligado o sujeito que a faz aos seus companheiros de jornada, presentes, passados e futuros. Reencontramos aqui a relevância das coordenadas espaço/tempo, uma vez que é a partir delas que a experiência individual ganha sentido, já que são elas o suporte das redes de significação a que aludo. No caso de uma peregrinação como a de Santiago de Compostela, a densificação das coordenadas espaço-temporais gera um conjunto de sinais que quando confrontados com as narrativas que procuram desenhar a contemporaneidade se afiguram como *contracíclicos*. Assim, uma peregrinação com estas características, ao impor uma quebra no tempo comum, permite experimentar a desaceleração de um quotidiano que nos exige cada vez mais velocidade. Por outro lado, ao assentar na afirmação da fé pelo sacrifício e pela penitência, distancia-nos de uma relação excessivamente mediada com o sagrado, devolvendo-nos a modelos pré-modernos de relação com o numinoso. Finalmente, opera uma ligação a uma temporalidade difusa mas de forte referencialidade, favorecendo a

ideia de continuidade dentro das comunidades de que somos parte e contrariando a ideia de *deslaçamento identitário* com que a modernidade tardia nos confronta. Sinais em contraciclo, que estão para lá das motivações conscientes que mobilizem o peregrino, mas que são o resultado dos processos sociais que deram novo fôlego ao ato de peregrinar. Indicadores que permitem fazer da peregrinação um *analisador social*, ou seja, que nos permitem partir de uma prática observável para perceber os contextos sociais concretos de acordo com as dinâmicas socioculturais do tempo que vivemos.

Neste tempo que é o nosso, parece emergir uma categoria analítica relevante, que embora multiforme pode ser sintetizada na ideia de *crise*. Multiforme porque se expressa em diferentes dimensões – económica, social, ambiental, civilizacional – desenhando, ainda assim, um quadro coerente, que por vezes parece capaz de se perpetuar indefinidamente e noutros momentos ameaça colapsar de forma trágica. Vejo a peregrinação como indício da valorização de mundividências críticas da gestão do social a partir da crise – crises que engendram novas crises, gerindo expectativas através do medo. O valor do silêncio e da contemplação, a fruição da natureza ou a ideia de integração do presente num tempo longo, são alguns dos traços fortes que associamos à peregrinação, e que fazem dela, entre outras coisas, uma expressão de resistência ao *presentismo*, que François Hartog (2003) enuncia com precisão. Igualmente expressão de resistência à aceleração do tempo comum, essa condição constante e inescapável que marca hoje a nossa ação no espaço público, tanto profissional como social. Vista frequentemente como uma *moda*, a peregrinação contemporânea está longe de se esgotar nessa condição. Manifestam-se nela outros sinais, alguns evidentes outros subtis, que sugerem não apenas a necessidade mas também a vontade de mudar a forma como nos construímos enquanto seres sociais. Pela própria natureza de uma prática que se abre à descoberta e ao outro, a peregrinação permite redesenhar redes e interações, cobrir com novos significados lugares assinalados, experimentar o fluir do tempo de acordo com coordenadas mais próximas de uma escala a que podemos chamar a *escala do humano*. Vendo bem, nada de novo há nisto. A peregrinação é o que sempre foi, independentemente de o seu foco estar na procura do numinoso ou do património – que é também, a seu modo, investido de sacralidade. As mudanças de forma que sofreu e as que sofrerá ainda não alteram o sentido fundamental da peregrinação. A procura do peregrino deste novo milénio é semelhante à que fez o peregrino medieval: encontrar o equilíbrio entre o modo como se constrói enquanto sujeito e a parte que representa num todo a que chamamos comunidade.

## Referências

- Arribas Briones, P. (2010). *Pícaros e Picaresca no Caminho de Santiago*. Ediciones Cálamo.
- Augé, M. (1994). *Não lugares. Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. Bertrand Editora.
- Augusto, S. (1999). Peregrinação: Roma e Santiago de Compostela. Separata de *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens. Estudos e Bibliografias*. Edições Cosmos.
- Barreiro Barreiro, X. L. (2014). Da *inventio* do Corpo do Apóstolo á realidade dos Camiños de Peregrinación. In M. Gama, M., J. M. Alves, J. R. Mendes, & L. T. Pereira (org.), *Peregrinações Espirituais e Turismo Sacro. Atas do I Colóquio Internacional «A Religião em Movimento»* (pp. 21-74). ATAHCA.
- Bauman, Z. (2004). *Liquid Modernity*. Polity Press.
- Bourdieu, P. (1994). *Razões Práticas. Sobre a Teoria da Ação*. Papyrus Editora.
- Fentress, J. & Wickham, C. (1994). *Memória Social*. Teorema.
- Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Éditions du Seuil.
- Lima, J. S. (2007). *A Peregrinação. Percursos e palavra*. INCM.
- Nora, P. (1984). Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux. In Nora, P. (dir.), *Les lieux de mémoire*. Gallimard, XVII-XLII.
- Pereira, P. (2003). *Peregrinos. Um estudo antropológico das peregrinações a pé a Fátima*. Instituto Piaget.