

---

# **P**EREGRINAÇÃO, TURISMO E NOVA ERA: CAMINHOS DE SANTIAGO DE COMPOSTELA NO BRASIL

*Carlos Alberto Steil  
Sandra de Sá Carneiro*

## **Introdução**

Os estudos mais recentes que investigam as interfaces entre religião e turismo no mundo contemporâneo têm enfatizado as diferenças entre os tipos sociais característicos desses “deslocamentos espaciais” (turista, peregrino, viajante), considerando-os como diferentes modalidades de vivenciar as experiências veiculadas no âmbito de um evento ou localidade. Argumentando a favor desse enfoque, que valoriza a pluralidade das experiências e narrativas que se entrelaçam, fazendo dos contextos turístico-religiosos situações irremediavelmente plurais, buscamos problematizar a construção ou a “invenção” de determinados caminhos ou rotas de peregrinação no Brasil que têm como inspiração o Caminho de Santiago de Compostela.

Nosso objetivo principal é investigar a pluralidade de narrativas em torno da construção social desses caminhos, destacando as interfaces entre religião e turismo no contexto das peregrinações que têm como modelo o Caminho de Santiago e que surgiram no Brasil a partir de 2000, envolvendo prefeituras, Igreja Católica, agências de turismo e organizações da sociedade civil, especialmente as Associações dos Amigos dos Caminhos.

Nosso pressuposto é de que esses caminhos têm em comum o fato de

procurarem incorporar elementos de uma espiritualidade Nova Era numa matriz e experiência do catolicismo tradicional, apontando para dois aspectos: de um lado, para a porosidade das fronteiras entre as religiões estabelecidas (institucionalizadas) dentro do modelo de “igreja”, no sentido sociológico dado por Weber a essa categoria, e as *religiões do self*; de outro, para a complexidade das relações entre peregrinação e turismo e de suas próprias significações. Para isto, buscamos salientar os pontos de contato, as tensões, as negociações e as possibilidades de intercâmbio existentes entre estes campos, potencializados pela mediação de novos agentes: como as prefeituras, as secretarias municipais de turismo e cultura e as agências de turismo.

Buscamos também problematizar as interseções múltiplas, os pontos convergentes e divergentes entre o catolicismo e as *religiões do self*, no horizonte das transformações do campo religioso e da própria concepção e modelo da religião na sociedade contemporânea. Neste sentido, queremos entender essa relação no marco mais extenso do que vem sendo definido como processos sincréticos de tradução dos elementos de um sistema religioso para um outro. Um sincretismo que, para usar uma categoria dos estudos pós-colonialistas, acontece não na condição moderna, sob o signo da identidade e da oposição, mas na condição da “pós-modernidade”, sob o signo da “ambivalência narrativa de tempos e significados disjuntivos” (Bhabha 2003).

Além disso, queremos retomar o debate entre tradição e modernidade propondo entender esse diálogo a partir da interpretação dos processos permanentes de negociação que podem ser observados nas interfaces entre uma tradição de longa duração, as peregrinações e os novos sentidos que lhe são agregados, particularmente na fricção com o turismo. A referência a novas práticas de peregrinação e modalidades de turismo nos leva a redimensionar o nosso olhar sobre os processos de subjetivação, reflexividade e destradicionalização que afetam a religião e seus sentidos na cultura contemporânea.

### **A construção de novas rotas de peregrinação no Brasil: a formulação de uma problemática**

Visando avançar na reflexão das interfaces entre turismo e religião, propusemos, em 2004, a realização de um estudo mais amplo, com a participação de pesquisadores de outros estados, das cinco novas rotas de peregrinação brasileiras que ganharam visibilidade nos últimos anos e que têm em comum o fato de terem como modelo a peregrinação a Santiago de Compostela. Conforme já mencionamos, nossa intenção principal era a de perceber como os significados turísticos e religiosos são elaborados, se entrelaçam e convergem na construção social dessas modernas peregrinações.

Ao privilegiarmos essas rotas tínhamos por premissa a realização de um

estudo comparativo, por meio do qual buscaríamos perceber tanto os aspectos recorrentes e as tendências mais gerais desses eventos na contemporaneidade, quanto as singularidades, tensões e negociações que estão presentes em cada contexto específico.<sup>1</sup>

Desde a virada do ano 2000, podemos perceber um número significativo de pessoas que têm se deslocado de diferentes pontos do país para realizar as peregrinações conhecidas como Caminho da Luz (Minas Gerais), do Sol (São Paulo), da Fé (São Paulo), das Missões (Rio Grande do Sul) e Passos de Anchieta (Espírito Santo), atraídos, entre outros motivos, pelo ideário de transformação interior e aperfeiçoamento pessoal que normalmente é atribuído a esse tipo de peregrinação, assim como pela a possibilidade de refazer, em terras brasileiras, a experiência vivida por muitos de seus idealizadores<sup>2</sup> ao fazerem a peregrinação a Santiago de Compostela, na Espanha, ou como um treinamento para sua posterior realização. Os caminhos percorridos por essas rotas de peregrinação tanto podem ser uma invenção recente (ex.: Caminho do Sol) como antigos pólos turísticos e/ou religiosos (ex.: Caminho das Missões e Caminho da Fé, respectivamente) que foram ressignificados por meio da incorporação do ideário Nova Era e da mediação de novos agentes, seja a do mercado turístico (agências de viagem, promotores de turismo e outros), ou pela ação do Estado.

Dada a complexidade dos temas e a localização das distintas áreas geográficas dos eventos e, objetivando a elaboração de um panorama geral<sup>3</sup> dessas peregrinações, fizemos contato com outros pesquisadores, de diferentes partes do país, que já estavam realizando estudos de casos sobre uma das rotas e, em outros casos, incentivamos outros a fazerem o mesmo.

Com um intuito comparativo, formulamos inicialmente alguns princípios norteadores para servirem de subsídios às pesquisas de campo. Tais princípios giram em torno de questões centrais que embasam as discussões sobre as interfaces entre turismo e peregrinação. Contudo, é bom ressaltar, essas indicações não deveriam ser consideradas como “modelos não questionáveis” e sim como propostas analíticas possíveis para se compreender os fenômenos estudados. Nossa intenção principal era sinalizar para a importância de se problematizar as diferentes perspectivas na abordagem do tema, enfatizando as diferenças entre os tipos sociais característicos desses “deslocamentos espaciais” (viajante, turista, e peregrino), considerando-os não só como diferentes modalidades de vivenciar as experiências veiculadas no âmbito de um evento, mas como que mostrando as possíveis diferenças na construção dos olhares, em que pesem as possibilidades de cruzamentos.

Dentro do marco teórico mais amplo das discussões em torno das temáticas analisadas, defendemos a perspectiva analítica que valoriza a pluralidade das experiências e narrativas que se entrelaçam, entendendo os contextos turístico-religiosos como situações irremediavelmente plurais. Enfatizamos a percepção

desta pluralidade de narrativas, destacando que nem sempre os seus contornos podem ser bem delineados, de forma que diferentes “olhares” (turístico, religioso, cultural, étnico, esportivo) podem se entrelaçar nos processos de deslocamento e de construção das arenas turístico-religiosas.

Por isso, propomos que a experiência de peregrinar deve ser interpretada através dos significados múltiplos a ela atribuídos, procurando compreender as formas de combinações possíveis entre os significados de um fenômeno milenar (a peregrinação) presente em diversas tradições religiosas e os novos significados que lhe são conferidos, particularmente no deslocamento da mediação das instituições religiosas para as agências turísticas, na ênfase das formas de reflexividade que condicionam processos subjetivos na contemporaneidade.

Além disso, as reflexões atuais sobre o turismo em suas interfaces com outros domínios do social, como a religião, não podem deixar de levar em consideração o reconhecimento das porosidades de suas fronteiras e que tais fenômenos se constroem também através das narrativas que ali interagem, negociam e disputam. Por isso mesmo, talvez a novidade do que vem sendo designado como “turismo religioso” se ancore no reconhecimento de que as motivações contemporâneas de deslocamento não se ajustam a enquadramentos pré-estabelecidos como, por exemplo, o que supõe a experiência turística e a religiosa situando-as como domínios distintos do social.

Entender que essas experiências podem se imbricar num mesmo contexto é reconhecer que os próprios “olhares” (religioso e turístico) passam por um processo de transformação no mundo contemporâneo. A idéia de que a especificidade da viagem não mais encerra todas as possibilidades de manifestação desse olhar, precisa assim ser radicalizada na chamada pós-modernidade.

Acreditamos ainda que essa nova modalidade de peregrinação, a que provisoriamente atribuímos o rótulo de “moderna”, parece re-vitalizar o fenômeno da peregrinação não só como experiência religiosa, de um lado, mas também como expressão cultural (turística), de outro. Por isso, torna-se importante analisar as ambigüidades e hibridismos, tensões e contradições presentes e emergentes, como campos em disputa, que trazem em seu bojo a complexidade de um fenômeno que opera padrões aparentemente contraditórios (moderno/tradicional, religioso/turístico, religioso/esportivo, ambientalista/turístico, etc.).

Outra perspectiva que entendemos que deveria ser destacada era o exame da dimensão psico-pedagógica da moderna peregrinação como experiência de deslocamento, de movimento que permite a re-elaboração e transmissão da experiência pessoal e coletiva enquanto espaço mesmo de novas aprendizagens da dimensão humana. Nesse sentido, entendemos que toda peregrinação cria e re-cria um campo ou espaço de educação, que media e veicula a experiência do tornar-se, do vir-a-ser no processo de desenvolvimento e construção da identidade social da pessoa.

Nesta medida, as ressignificações do que é religião ou religiosidade na contemporaneidade em contextos sociais específicos, tal como formulado por atores sociais, é que irá nos permitir entender novos modos de (co)existir e de conceber a realidade do campo sócio-cultural-religioso brasileiro.

Valorizamos assim as problematizações em torno das constituições das fronteiras simbólicas entre o “olhar” turístico e o religioso a partir das reflexões acerca das novas formas de religiosidade e de espiritualidade na sociedade contemporânea.

Fiéis à perspectiva antropológica, entendemos que é preciso evitar definições rígidas e absolutas, pois a compreensão do que é uma peregrinação ou o turismo religioso não pode ser antecipada. Ela precisa ser etnográfica, ou seja, apreendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa. Por isso estimulamos a produção de análises que valorizassem e se debruçassem sobre a experiência dos distintos atores sociais envolvidos na “produção” dos eventos enfocados, situando-a numa dinâmica de negociação parcial e provisória, que delinea o seu “engajamento” no âmbito de uma trajetória ou de um processo. Assim, nas experiências de peregrinação dos novos “Caminhos”, sentidos e motivações podem ser ressignificados e recombinaos, produzindo resultados muitas vezes “imprevisíveis” da fricção entre as expectativas dos diferentes agentes e as performances que emergem nos eventos. Estas reflexões, ainda que provisórias, poderiam sinalizar novos campos de possibilidades para a investigação das interfaces das experiências “turístico-religiosas”.

A percepção do turismo como um fenômeno massificado e das transformações por ele acarretadas sempre foi tema de acalorados debates, desde a polêmica pioneira entre MacCannell (1989) e Boorstin (1992) a respeito da autenticidade/inautenticidade do fenômeno turístico, muito bem apresentada por Araújo (2001). Tal polêmica acabou por instaurar o próprio campo de investigação, orientando os debates posteriores acerca das conseqüências da intensificação dos trânsitos e deslocamentos espaciais nas sociedades contemporâneas, cujas experiências são fortemente marcadas pelo “consumo de massa” – envolvendo, ainda, atores sociais e segmentos com interesses tão diferenciados como os planejadores e especialistas da indústria turística; igreja e prefeituras; pesquisadores de diversas áreas e organizações não-governamentais de preservação ambiental; padres e agentes de turismo.

Considerando a diversidade dos mediadores envolvidos nos eventos analisados, entendemos que era preciso reconhecer o caráter multifacetado dos eventos e sinalizar para o perigo das avaliações generalizantes a respeito da sua positividade ou negatividade construídas a partir de apenas uma dessas perspectivas.

Em suma, defendemos a importância do deslocamento das abordagens totalizantes e generalizantes para uma perspectiva orientada pela investigação

da experiência social das narrativas produzidas nos eventos turístico-religiosos como parte de uma tendência mais ampla da antropologia contemporânea, que tende a reconhecer a dimensão multifacetada dos processos sociais.

Uma outra referência teórica proposta para a análise dos dados está fundamentada no conceito de corporeidade (*embodiment*), utilizado por Csordas (1994; 1996), em que os significados são vistos, não como possibilidades para a explicação da experiência (no sentido causa e efeito), mas como o campo semântico em que os corpos se movimentam e as experiências se realizam. Ou, dito de outra forma, a perspectiva da corporeidade articula um importante ponto de vista metodológico em que a experiência corporal é entendida como a base existencial (*existential ground*) da cultura e do *self* (Csordas 1994).

Nesse prisma, a partir da compreensão da corporalidade na experiência das modernas peregrinações no Brasil, propomos que se deva tentar perceber certas disposições implícitas que nos permitem desvelar processos contemporâneos mediante os quais engendram-se relações entre as estruturas de significado e estruturas da prática na significação da “moderna peregrinação”.

Outro aspecto a ser problematizado são as construções teóricas em torno dos sentidos do que é “ser peregrino” ou “ser turista” como tipos ideais e, nesse exercício, buscam-se as representações comumente associadas às estruturas de significado que essas formas de “ser” têm como referência.

Com relação ao turismo enquanto objeto da antropologia, gostaríamos de lembrar que, se no início ele foi percebido como uma ameaça ao equilíbrio das comunidades estudadas, atualmente, há a preponderância da ênfase que o toma na perspectiva da “reinvenção da tradição” (Hobsbawn 1998). Existindo, assim, um deslocamento do olhar. Por isso, achamos importante valorizar as recentes produções etnográficas sobre o tema, dentro de uma perspectiva mais abrangente, que leve em consideração as mudanças e transformações que ocorrem no contexto da própria disciplina, conduzindo-nos a repensar uma série de noções e conceitos básicos, como, por exemplo, o de estrangeiro, nativo, lazer, consumo, comunidade e cultura, dentre outros, além, da própria prática da pesquisa de campo.

Em um outro nível de análise, entendemos ser importante também dialogar com as contribuições de Bauman (1998) para a compreensão das transformações na sociedade contemporânea, na qual o turista e o vagabundo se tornam metáforas para descrever um estilo de vida de homens e mulheres que, como habitantes de um tempo e lugar pós-modernos, estão imersos numa experiência comum que se caracterizaria pela *insustentável leveza do ser...* As circunstâncias dadas à experiência pós-moderna são as de um espaço social de *destemporalização*, no qual o fluxo do tempo tende a se aplanar num presente contínuo.

De certa forma, Bauman traz para a agenda do debate a oposição entre turismo e peregrinação, que foi objeto de reflexão no artigo de Graburn (1989). No entanto, ele desloca o seu eixo da dicotomia tradição (peregrinação) e

modernidade (turismo) para o da modernidade (peregrino) e pós-modernidade (turista). O que parece confirmar a compreensão que temos dessas dicotomias, enquanto categorias abstratas ou “tipos ideais”, que servem mais para pensar a historicidade da experiência humana, com suas contradições e incoerências internas, do que para descrever ou classificar os eventos que observamos (Steil 2002; 2003).

A pertinência do uso dessas categorias para pensar a experiência, no entanto, não está dissociada da relevância social desses eventos, nem do desenvolvimento da pesquisa sobre peregrinação e turismo na sociedade contemporânea. A possibilidade de operar essa dicotomia como um recurso heurístico de modo criativo está diretamente associada ao imenso avanço da indústria do turismo e dos estudos na área, mas também ao reavivamento e diversificação das práticas e interpretações da peregrinação em nossos dias.

Na metáfora do turista, Bauman vê refletida a imagem do sujeito pós-moderno idealizado, que evita fixar-se em qualquer identidade durável, detentor de uma mobilidade que o permite proteger-se contra a inclemência dos lugares estrangeiros sempre que “as coisas ameaçam escapar do controle, ou quando seu potencial de diversão parece ter-se exaurido, ou quando aventuras ainda mais excitantes acenam de longe” (Bauman 1998:114). O mundo, como o turista o conhece, portanto, parece infinitamente flexível e dócil, sem qualquer configuração permanente, como uma sucessão de presentes que têm em si mesmos a sua chave de interpretação. Nas palavras do autor, “as olhadas tomam o lugar das configurações: agora, são os interesses errantes do turista, sua atenção inconstante, e o ângulo móvel de sua visão que dão ao mundo sua estrutura – tão fluidos e tão ‘até segunda ordem’ quanto a contemplação que os levou a existir” (Bauman 1998:115-116). As duas imagens invertidas – a do peregrino e a do vagabundo – trazidas na oposição, referem-se, na lente do autor, a dois mundos diferentes. Enquanto o peregrino remete às configurações e estruturas espaço-temporais do mundo moderno, o vagabundo aparece como contemporâneo do turista, seu *alter ego*.

Assim, turistas e vagabundos enquanto metáforas da experiência pós-moderna se tornam as duas categorias centrais com as quais Bauman quer pensar a divisão social fundamental na sociedade contemporânea. Desta forma, estaríamos todos situados entre esses dois pólos numa linha contínua, onde o nosso lugar está marcado pelo grau de liberdade que possuímos para escolher nossos itinerários de vida.

Em que pese o sentido metafórico do texto de Bauman, convém lembrar aqui que a metáfora só se torna possível a partir de um contexto social e intelectual que lhe fornece um ponto de contato. A experiência histórica do turismo na sociedade contemporânea e as suas interpretações registradas na produção científica e literária na área certamente refletem a condição ou o mal-



estar da pós-modernidade, como o quer o autor, mas também elas mesmas são instituidoras e criadoras dessa condição. De modo que já não se torna possível pensar o mundo contemporâneo, ou mesmo vivenciá-lo, prescindindo das categorias e metáforas do turismo. Entretanto, a peregrinação como metáfora da vida deve levar em consideração a compreensão da mobilidade como uma realidade crônica que afeta de forma permanente a vida das pessoas.

Por fim, a hipótese norteadora dos trabalhos era a de que os eventos analisados estariam agregando à noção de peregrinação novos sentidos, particularmente na medida em que estão associados à experiência interior de um caminho a ser percorrido por cada indivíduo na direção de seu verdadeiro “eu”. Os “Caminhos de Santiago no Brasil” estariam, assim, reinterpretando as peregrinações dentro de uma outra chave de leitura, a qual parece substituir os conteúdos da tradição dominante do catolicismo pela reflexividade.

### **Como as dimensões turística e religiosa aparecem entrelaçadas nas modernas peregrinações brasileiras – alguns resultados**

Inicialmente vale salientar que a literatura sobre o tema da peregrinação e do turismo já é bastante extensa, recobrando várias áreas do conhecimento, como antropologia, história, geografia, teologia, etc. Mas, em nossas pesquisas, procuramos apoio nos trabalhos recentes de caráter antropológico que têm privilegiado a perspectiva que entende as peregrinações e o turismo como partes de um processo social mais abrangente. Enquanto rituais, tanto as peregrinações quanto o turismo são “bons para pensar e para agir”. São eventos que adquirem um *status* que os projeta para além dos limites de um campo especializado, permitindo, por meio deles, que se aprofundem questões fundamentais e contemporâneas que dizem respeito às relações sociais e à vida dos indivíduos na modernidade.

Ao analisarmos os primeiros resultados das pesquisas sobre as novas rotas de peregrinação no Brasil, percebemos que estas, ao estarem desvinculadas das tradições religiosas que lhe deram origem, parecem indicar um novo modelo de peregrinação, cuja especificidade está na sinalização de uma crescente autonomia da “experiência do sagrado” em relação à mediação das instituições religiosas tradicionais. É justamente porque a religião se tornou uma experiência mística interior que os seus mediadores já não necessitam de uma investidura sagrada institucional adquirida no âmbito de uma comunidade de crenças e valores partilhados. Cabendo apenas, aos novos mediadores, assegurar e garantir os meios e os recursos simbólicos para que cada um possa fazer seu próprio caminho.

Desta forma, esses novos eventos estão agregando à peregrinação novos sentidos que os associam à experiência interior de um caminho a ser percorrido por cada indivíduo na direção de seu verdadeiro “eu”. Entendemos que é por



meio dessas peregrinações reinventadas num contexto de pós-modernidade, que o modelo e os valores das religiões do *self* se disseminam no campo religioso de forma capilar num processo de contaminação mimética. Neste sentido, podemos dizer que os “Caminhos de Santiago no Brasil” estariam reinterpretando ou ressignificando as peregrinações dentro de uma outra perspectiva que parece substituir os conteúdos da tradição dominante do catolicismo pela reflexividade (Giddens 1991).

Mas, os eventos estudados parecem sinalizar não apenas para a recriação ou invenção de novas peregrinações em contextos particulares, mas também apontam para as transformações que ocorrem quando os sujeitos religiosos incorporam o turismo como mediação da experiência do sagrado que absorve elementos de lazer, de consumo e de *marketing*.

É bastante interessante perceber como a forma e o conteúdo dessas peregrinações se apresentam frente ao público mais amplo, particularmente, através das apresentações oficiais de cada caminho disponibilizadas em seus respectivos *sites*:

O Caminho do Sol nasceu com o objetivo maior de oferecer aos amantes de caminhadas, um ambiente agradável, passando em sua quase totalidade, somente por áreas rurais, buscando a introspecção e o despojamento material ([www.caminhodosol.org](http://www.caminhodosol.org)).

O Caminho da Fé proporciona momentos de reflexão e fé, saúde física e psicológica e interação do homem com a natureza. Seguindo sempre as setas amarelas, o peregrino vai reforçando sua fé observando a natureza privilegiada, superando as dificuldades do caminho que é a síntese da própria vida. Aprende que o pouco que necessita cabe na mochila e vai despojando-se do supérfluo ([www.caminhodafe.com.br](http://www.caminhodafe.com.br)).

O Caminho das Missões é um roteiro místico-cultural-histórico de caminhadas através dos 7 Povos das Missões. Uma boa opção para um encontro consigo mesmo e também com a rica história do povo gaúcho. A caminhada atualmente é comercializada por meio de pacotes individuais, no entanto, o objetivo desta comercialização em forma de pacotes é de integrar a comunidade local e proporcionar que o peregrino possa caminhar sem levar dinheiro nenhum ([www.caminhosdasmissoes.com.br](http://www.caminhosdasmissoes.com.br)).

Os Passos de Anchieta é o primeiro roteiro cristão das Américas, resgata o caminho percorrido pelo primeiro mestre do Brasil nos

seus últimos anos de vida. Ao revivê-lo você se depara com as paisagens que inspiravam um gigante da fé e se encontra consigo mesmo nas reflexões que a jornada lhe oferece, descobrindo outro caminho, o do coração ([www.abapa.org.br](http://www.abapa.org.br)).

O Caminho da Luz é um caminho de peregrinação religiosa, ecológica e histórica, é muito mais do que um simples projeto turístico regional, é um caminho de peregrinação energizado pelos caminhantes e introspectivo pela força telúrica das montanhas, que provoca ao homem maiores possibilidades de mergulhar nos abissais de sua existência. O Caminho é mágico! Não apenas pelas inúmeras belezas naturais de que dispõe, mas pela magia do povo da região, que passou a respeitar o Caminho e a orgulhar-se de fazer parte desta que tem tudo para ser uma das maiores ou a maior rota de peregrinação do Brasil ([www.caminhodaluz.org.br](http://www.caminhodaluz.org.br)).

Ao nos depararmos com essa riqueza de detalhes das descrições dos caminhos analisados podemos perceber como estão imbricados os distintos sentidos atribuídos a eles.

Numa visão apressada, poderíamos dizer que para alguns idealizadores, agentes profissionais de turismo e administradores locais, envolvidos na criação e implantação dos “caminhos” analisados, trata-se fundamentalmente de transformar os eventos religiosos em eventos turísticos e vice-versa, havendo sempre uma tendência de “sacralização” do profano, ou melhor, de formular uma versão religiosa para um fenômeno que poderia ser visto apenas como turístico, ou vice-versa, de formular uma versão turística para um fenômeno religioso. Ou ainda, que seria uma tendência que é impulsionada também pela crise que afeta a economia e a reprodução social dos pequenos e médios municípios no país, que passam a ver no turismo rural, ecológico e religioso uma saída para a crise. No entanto, a questão é muito mais complexa do que pode parecer à primeira vista.

Por exemplo, no Caminho do Sol foi trazida uma imagem de Santiago, da Espanha, que foi “entronizada” no horto florestal da cidade, local final da peregrinação, doado por um dos hospitaleiros<sup>4</sup> mais emblemáticos do Caminho de Santiago. Num primeiro olhar, poderíamos dizer que se objetivava construir a idéia da chegada a um *locus* sagrado, como seria o caso da peregrinação a Santiago, cujo objetivo é chegar na catedral de Santiago de Compostela. No entanto, a justificativa dada pelo idealizador do Caminho do Sol, pela prefeitura e pelo padre local era de que como a cidade de Águas de São Pedro foi fundada em 25 de julho, no mesmo dia que se comemora o nascimento de Santiago, este passou a ser considerado – por um processo de recriação – o padroeiro da cidade.

No caso específico do Caminho das Missões, o trajeto é um roteiro de caminhadas pelas antigas estradas missioneiras que ligavam as reduções jesuítico-guarani, sendo que ao longo do trajeto estão localizados três patrimônios culturais – os sítios arqueológicos de São Nicolau (no município de São Nicolau), São Lourenço (em São Luiz Gonzaga) e São João Batista (em Entre-Ijuís) – e um patrimônio da humanidade, São Miguel Arcanjo (no município de São Miguel das Missões). Normalmente, esses locais são apresentados como “sagrados” e cheios de “energia” e muitas vezes os peregrinos são convidados pelo guia oficial a colocarem suas mãos nas ruínas para receberem “bons fluidos”.

A construção das peregrinações estudadas enquanto eventos “turísticos” teve por base o trabalho prévio dos idealizadores e demais interessados no reconhecimento e delimitação dos percursos, locais onde se poderia fazer paradas, nos possíveis pontos de apoio e, principalmente, o contato com moradores da região, que poderiam se incorporar como hospitaleiros na compreensão e participação na execução e desenvolvimento do projeto. Na criação e constituição de todas as rotas estudadas, houve sempre a participação em menor ou maior grau das prefeituras das cidades atravessadas pelas distintas rotas. Todas as atividades que compõem cada uma das peregrinações são apresentadas aos peregrinos por meio de um “pacote turístico” que pode ser comprado diretamente através de uma operadora ou agência turística, como é o caso do Caminho das Missões. No caso do Caminho do Sol, as pessoas podem se inscrever através do *site* ou por telefone, onde recebem basicamente todas as informações necessárias, mas é sempre recomendado que participem de uma palestra dada pelo idealizador nos dias que antecedem a partida. No caso do Passos de Anchieta, o grande momento é a peregrinação anual que ocorre no feriado de Corpus Christi, que reúne mais de duas mil pessoas durante quatro dias de caminhada. Neste caso, tanto a população local como as prefeituras, secretarias de cultura e turismo apóiam e participam direta ou indiretamente na produção do evento, que, dada a sua dimensão, necessita de todo um aparato de infra-estrutura que interfere diretamente na vida da população local e na rede de hotéis e pousadas.

Um dos pontos em comum em todos os caminhos estudados é que, nesses contextos, a Igreja Católica adquire um lugar secundário, ainda que em pelos menos em dois (Missões e Fé) o ponto final seja o portal de uma igreja e que existem missas específicas para os peregrinos. Mas, nesse novo contexto, são os idealizadores que assumem centralidade, são os responsáveis por estruturar, organizar e propor as atividades que são oferecidas aos peregrinos. Assim, a experiência da peregrinação enquanto um produto que é oferecido ao mercado, passa a integrar uma grade de produtos (juntamente com outras atividades turísticas) oferecidos por agências turísticas especializadas.

Na apresentação dessas rotas, seja por meio do *site* oficial ou do material de propaganda, normalmente distribuído nas feiras de turismo, podemos perceber

que as peregrinações tanto podem ser apresentadas como “uma jornada mística, de tradição, lazer, pesquisa, autoconhecimento e esporte” (Caminho das Missões), “de integração do homem com a natureza” (Fé e Luz), de “saúde física e psicológica” (Fé), ou, ainda, “de introspecção e despojamento material” (Sol).

Essas novas peregrinações, que juntam em seu horizonte de motivações interesses turísticos, místicos, culturais, históricos e ecológicos, ganham plausibilidade e são fortes atrativos na medida em que se situam num contexto mais abrangente, em que essas junções já não são vistas como estranhas, uma vez que as próprias fronteiras entre esses campos sociais se tornaram porosos. Particularmente, a relação entre religião e mercado, tão problemática e dissimulada numa perspectiva moderna, que tende a restringir religião a uma questão de foro íntimo, parece ganhar espaço e direito na condição contemporânea.

Os dados etnográficos coletados apontam ainda para uma ambivalência permanente, expressa pelos peregrinos em seus discursos, na medida em que ora vêem o turismo e as relações de mercado que envolve esses caminhos como benéficos – condições por excelência até para a sua realização –, ora como eminentemente “impuras”, contaminadores da “autenticidade” da experiência de peregrinação. Talvez por isso mesmo, normalmente possamos encontrar nos depoimentos uma distinção entre o peregrino e o peregrino-turista, nos quais o primeiro se distinguiria do segundo principalmente pelo grau de “imersão” na experiência, desprezando tudo aquilo que possa estar associado ao consumo e ao mercado: sendo os peregrinos uma “experiência de despojamento”, “é pensar que tudo o que você precisa pode caber numa mochila”. Entretanto, em alguns casos (Missões e Passos de Anchieta), será especialmente como consumidores de um pacote turístico, confiantes na mediação dos agentes turísticos (ainda que possam pertencer à Associação de Amigos do Caminho) na condução do Caminho, que os peregrinos se posicionam, criando, assim, uma distância em relação às peregrinações tradicionais, mediadas pela Igreja Católica, onde o sacrifício pessoal e a penitência são assumidos pelos peregrinos e reforçados pela ideologia católica.

É possível encontrar uma referência similar à articulação entre a estabilidade do catolicismo e a fluidez das crenças da Nova Era nas interpretações dos dados coletados sobre os distintos caminhos. Os peregrinos falam da necessidade de se manter conectado com alguma coisa estável para não se perderem, de uma forma sem volta. Apesar do imaginário católico aparecer em primeiro plano, em alguns casos, outras referências são evocadas como pontos de estabilidade, como o turismo e o mercado.

Fazer o caminho pode significar passar por uma experiência de viagem perigosa através das forças místicas, telúricas, naturais e desconhecidas. A presença da Igreja Católica, com seus padres abençoando os peregrinos no início ou no fim do caminho, é um ponto de referência sólido. Da mesma forma, o

pacote turístico, a infra-estrutura do caminho, o apoio do idealizador e o grupo que atende os peregrinos durante a viagem são pontos de confiança e segurança numa aventura que é tão física quanto espiritual. Dentro da mesma perspectiva, podemos observar em nossos dados que os símbolos, os lugares sagrados e as concepções do catolicismo tradicional e da Nova Era passam de um paradigma a outro. Talvez a informação abaixo sobre o Caminho da Luz possa demonstrar isso.

A caverna do Catuné, local sagrado para o catolicismo tradicional e sobre o qual existem inúmeros relatos sobre milagres e aparições de santos, é entendido pelos novos peregrinos como um local especial de passagem das dimensões humanas para as dimensões astrais e espirituais. Os peregrinos falam sobre esse lugar como um portal para acessar dimensões cosmológicas e espirituais em um novo estágio, além do temporal e espacial. Nesse local específico, o peregrino pode passar por uma mudança interna profunda que o permite deixar seu corpo e viajar por dentro de novas dimensões de existência. Se para os peregrinos tradicionais a caverna é uma porta pela qual os santos vêm do paraíso para a Terra para fazer milagres e revelar o mistério do outro lado da vida, além da morte, para os novos peregrinos, esse local é a porta para que eles possam sair do corpo humano e transcender as limitações do ego, atingindo assim a profundidade de seu mistério pessoal. Apesar de termos, nos dois paradigmas, a idéia de uma porta que permite transcender a condição humana, a direção é oposta.

Apesar de ter destacado as relações dos novos peregrinos com o catolicismo na análise dos dados, é necessário dizer que eles criaram ligações com outras tradições religiosas ao longo do trajeto.

A questão é ver como que as linhas que tecem os eventos se sobrepõem umas às outras, formando assim um todo composto de forma desigual. Resolver essas linhas, para descobrir suas interseções, seu emaranhado, suas conexões, suas tensões e se aprofundar no caráter agregado do tecido composto em sua diversidade é o nosso objetivo nesta análise. Ao invés de operar com um sentido “genuíno” de peregrinação e turismo religioso, definindo-os através de uma essência ou do traço central que os colocaria dentro de um campo conceitual específico, escolhemos trabalhar com a hipótese de que as questões de natureza econômica, política e ecológica que encontramos nesses eventos são representativas de nossa compreensão de peregrinações e turismo religioso. Nossa tentativa foi a de concentrar na demonstração de que idéias e experiências religiosas progridem junto com atividades práticas, de tal forma que se constitui um processo inseparável para que esses aparatos externos não sejam percebidos como polimento de uma realidade estável. Dentro do espectro diversificado de possibilidades empíricas que produzem a dispersão de formas e rituais de peregrinação e turismo religioso, procuramos descobrir como opera a tensão

entre a tendência de incluir tais eventos no calendário turístico dessas cidades e regiões e a tentativa de mantê-los associados às tradições históricas no campo religioso, particularmente do catolicismo, mas também ao campo da experiência pessoal. É precisamente como ritual que isso torna possível a evocação tanto do que está acontecendo dentro dos corações e mentes de todos os peregrinos, quanto a expressão de interesses econômicos, políticos e ecológicos de seus mediadores – tornando as peregrinações e o turismo religioso um profundo objeto de estudos, revelando as transformações que ocorrem na sociedade e no conceito religioso como tal.

O poder criativo dos eventos de peregrinação e turismo religioso, pelo qual os diferentes pesquisadores do projeto mais amplo perpassaram, advém diretamente do fato de que tais rituais existem em constante tensão com as ações diárias dos grupos sociais, produzindo e transmitindo valores que dão algum sentido às práticas mundanas e sistemas estabelecidos. É precisamente por esse motivo que estão dispostos a incorporar novas associações e novos pontos de referência, comportando-se de formas diferentes em um mundo contraditório. É através dessa conexão que percebemos o ritual sempre como um veículo que produz história. Ao mesmo tempo em que sustenta e legitima o mundo estabelecido, ele também permite que suas estruturas sejam suscetíveis a mudanças.

Um outro aspecto relevante é que os peregrinos que realizam tais caminhos buscam uma relação quase que imediata com o sagrado, onde o corpo, em sua realidade fenomenológica, aparece como lugar de encontro do ser humano com outras dimensões da existência: naturais e sobrenaturais, físicas e psíquicas, pessoais e ecológicas. É no corpo, enquanto morada do *self*, que essas dualidades se conjugam, tornando possível a imanência do sagrado no interior dos indivíduos.

É justamente nesse aspecto que a referência teórica de Csordas (1994, 1996) pode nos auxiliar a decifrar essas novas modalidades de peregrinação, pois o conceito de corporeidade articula um ponto de vista metodológico em que a experiência corporal é entendida como a base existencial da cultura e do *self*, relativizando, assim, como os significados são vistos: não como possibilidades para a explicação, mas como o campo semântico em que os corpos se movimentam e as experiências se realizam.

Os ideais do auto-aperfeiçoamento e autoconhecimento, presentes nas narrativas dos peregrinos, apontam para o aprendizado com vistas à transformação pessoal como o sentido último da peregrinação. Enfim, mais do que uma relação metafórica dos peregrinos com o meio, o que se evidencia como central para o evento é a relação metonímica, que estabelece uma continuidade radical do sujeito com a paisagem de forma a delinear suas experiências num tom místico de descoberta-de-si e de aperfeiçoamento pessoal.

Mas, enquanto alguns dos caminhos estudados investiram mais na

reprodução inventiva da tradição católica oficial, como o Caminho da Fé (o ponto de chegada é a basílica nacional de Aparecida) e Passos de Anchieta (que resgatam os caminhos percorridos pelo padre José de Anchieta em seus últimos anos de vida), outros se conectam mais com valores contemporâneos, como a ecologia, no caso do “Caminho da Luz”, ou com um processo de busca interior, como o “Caminho do Sol”. Mas, em todos os trabalhos etnográficos, a principal questão foi a de classificar esses eventos a partir das motivações dos sujeitos, que, na maioria das vezes, são vividas de forma contraditória e parcialmente assumidas pelos próprios atores.

Sem dúvida, a pluralidade das motivações apresentadas pelos peregrinos vai desde a idéia de necessidade de se “abastecer de energia”, “romper com a vida cotidiana”, “relembrar o Caminho de Santiago”, até viver um encontro com “o transcendente”. No entanto, cabe destacar que normalmente não era apresentada uma única motivação como fator determinante para se iniciar uma peregrinação.

Ao que tudo indica, essas peregrinações, em suas versões contemporâneas, estão sinalizando para um novo modelo de peregrinação, onde empreender uma jornada de longa distância, que envolve determinação, persistência, humildade e austeridade, é percebido menos em um sentido de sacrifício (apesar do esforço físico e das bolhas dos pés) do que como um processo de descoberta de si e de contato com o passado e a memória, presente na paisagem dos caminhos e nos símbolos que vão sendo acessados ao longo do percurso. Esse novo modelo, para além das formas específicas que assume, configura novos caminhos e também atua no sentido de reformular antigas peregrinações que, embora mantenham um formato tradicional, deixam-se penetrar pelos valores e motivações que identificamos nas peregrinações enfocadas.

Trata-se de um modelo que enfatiza a própria caminhada, o próprio percurso em detrimento do lugar de chegada ou do objeto de devoção. Ao fazer este deslocamento, acaba-se atribuindo um sentido central à forma como o caminhante se engaja pessoal e corporalmente à experiência. Portanto, a forma pela qual o peregrino empreende a viagem – a pé, de bicicleta, de carro, de ônibus de excursão etc. – é o que passa muitas vezes a contar realmente para a definição da autenticidade da peregrinação. Ao lado disso, a distinção entre caminhantes religiosos e não-religiosos parece se tornar secundária em relação à importância de como é vivenciada a experiência.

Os dados etnográficos das cinco rotas analisadas indicam não apenas a recriação ou invenção de novas peregrinações em contextos particulares, mas também sinalizam as transformações que vêm ocorrendo no sentido mesmo da peregrinação que, ao incorporar o turismo como mediação, acaba absorvendo elementos de lazer e de consumo, conotações esportivas e lúdicas, que normalmente estão associados ao turismo. Acreditamos que esses novos caminhos



místicos e turísticos estão acionando um modelo de religião e de espiritualidade que está centrado na afirmação do indivíduo e na produção de diferenças. É importante perceber, no entanto, que esses modelos não são excludentes, mas, ao contrário, sinalizam e expõem aspectos bem relevantes das múltiplas possibilidades de arranjos sincréticos entre tradição e modernidade, religião e turismo. Ao reproduzirem o “modelo” da peregrinação a Santiago, os novos caminhos brasileiros não só se tornam similares em muitos aspectos, como eles mesmos se tornam modelos para novos pólos turísticos. O que nos leva a pensar que o caminho *jacobeo* (Santiago) se apresenta para os idealizadores dos novos caminhos no país como um “tipo ideal” que pode ser “transposto” e “reproduzido” em outros contextos sociais.

Os dados etnográficos reunidos até então indicam que o sagrado deve ser tomado fundamentalmente como uma relação que se define dentro de um campo de interseções e performances intrínsecas às culturas e tradições religiosas, e não como um conceito universal que encontra suas equivalências nos contextos em que aparece. Enfim, são as relações que configuram o que é sagrado em termos dos sentidos e experiências que podem variar radicalmente de uma cultura ou tradição religiosa para outra e não apenas em termos de suas representações.

O ponto de partida para a comparação não foi o de buscar em cada peregrinação a representação particular que o sagrado adquire, mas como a experiência do sagrado vivido em diferentes contextos pode revelar um “outro sagrado”, fora dos nossos próprios marcos conceituais. Ao trazer para a cena ritual o sagrado, esses caminhos ou peregrinações trazem também as condições e as paisagens culturais que o definem, abrindo um outro horizonte possível de experimentação e compreensão do mundo.

Dito de outra forma, a busca não é por um consenso em relação ao sagrado, mas pelos múltiplos conceitos possíveis de sagrado que são elaborados em diferentes contextos culturais religiosos ou cosmológicos, sendo este um tema bastante relevante para a compreensão das relações entre tradição e modernidade e para as ressignificações do religioso na contemporaneidade.

Nosso interesse tem sido, assim, o de buscar compreender como determinadas modalidades de deslocamento, chamados de caminhos, rotas ou trilhas eco-turísticas, e que podem ter um acento marcadamente religioso ou não, surgem com vigor em muitos locais, assumindo novos formatos e incorporando novos mediadores. Sem dúvidas, essas práticas integram processos mais gerais de transformações e mudanças que atravessam a sociedade, mas a chave de leitura que nos interessa para compreendê-las é o ponto de vista dos indivíduos que experenciam esses deslocamentos, a partir da sua percepção da paisagem, da mobilidade, do local e do supra-local. Cabe lembrar, enfim, que tanto a peregrinação, quanto o turismo indicam deslocamento, movimento de pessoas

que rompem com suas rotinas diárias, que estão em contextos diferentes do de origem, seja o de sua residência (local de moradia) ou sua cidade – que não estão em atividades de trabalho.

Ao lado disso, vimos que a pluralidade religiosa do mundo moderno abre a possibilidade para múltiplas escolhas e modalidades de pertencimentos religiosos. Ou seja, a diversidade atingiu o próprio conceito de religião. As opções para expressar o “ser religioso” se multiplicaram nestes últimos anos, de modo que as suas possibilidades podem variar das formas mais tradicionais às mais político-libertárias ou emocionais.

Em outro sentido, entendemos que todo o percurso dos caminhos é marcado fortemente por aspectos ecológicos, históricos, religiosos e culturais muito apreciados por peregrinos e turistas. Com certeza, esse conjunto de aspectos que caracteriza esses tipos de eventos indica ainda que essas rotas religiosas e turísticas podem ser melhor compreendidas na atualidade como um *espaço-tempo-sagrado* que agrega em si valores tradicionais e modernos, religiosos e turísticos. Características estas, próprias de um movimento cultural mais identificado com uma postura de espiritualidade contemporânea, mais difusa, menos institucionalizada, uma espécie de espiritualidade sem religião, característica marcante do que vem sendo chamado de Movimento *New Age*. Basicamente, as marcas principais desse perfil de espiritualidade são: adesão a uma contínua busca espiritual, expressa num estilo de vida onde se tem uma cosmovisão holística, ética, estética e mística da realidade – enfim, totalizante – de vida (D’Andrea 2000:11). Neste processo de busca, há o desejo de se ter uma nova consciência religiosa, uma vontade de se desenvolver a espiritualidade de forma livre e criativa, como espaço sagrado interno, onde se evidencia o cultivo da subjetividade e um ideal de um *self* perfeito (eu perfeito). As peregrinações estudadas fomentam e potencializam ainda uma experiência religiosa individual, isto é, do próprio sujeito, sem a mediação institucional.

Assim, diferentemente dos tradicionais, os peregrinos modernos, independente de estarem ligados a um credo e um único padrão de religiosidade, fazem a sua caminhada reconhecendo em vários lugares do percurso verdadeiros santuários (como, por exemplo, as ruínas do Caminho das Missões), um *santuário de fluxo*, onde o “caminho” veicula e media o contato com algo externo, sobrenatural, mágico, transcendente, ao mesmo tempo em que permite um encontro consigo mesmo.

No caso das peregrinações estudadas, não há um santuário ou relíquias a se buscar, nem um santo a se reverenciar. O sagrado é buscado no próprio caminho a ser percorrido por cada peregrino, em sua experiência pessoal e coletiva. É no movimento, na ação e na percepção do ambiente que o peregrino encontra-se com o sagrado.

Como vimos, existe uma multiplicação das possibilidades de relações entre turismo e peregrinação, num movimento de mão dupla que vai tanto no sentido

da incorporação de um estilo e de uma estrutura turística pelos centros de peregrinação, quanto de viagens que em princípio se apresentam como laicas, comerciais, políticas e que, no entanto, se revestem de um sentido religioso, místico ou sagrado. É neste sentido que consideramos oportuno considerar a peregrinação e o turismo não como categorias opostas e excludentes, mas como modalidades de movimento, ou meta-movimento, pelos quais peregrinos e turistas, ou “turistas-peregrinos”, refletem sobre sua experiência e constroem significados para suas vidas.

## Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, Silvana Miceli de. (2001), “Artifício e Autenticidade: O turismo como experiência antropológica”. In: Á. Banducci Jr. & M. Barretto (orgs.). *Turismo e Identidade Local: Uma visão antropológica*. Campinas: Papyrus.
- BAUMAN, Zygmunt. (1998), “Turistas e vagabundos: os heróis e as vítimas da modernidade”. In: *O Mal-estar da Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BHABHA, Homi K. (2003), “O Tempo, a Narrativa e as Margens da Nação Moderna”. In: *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BOORSTIN, D. (1992), *The Image: A guide to pseudo-events in America*. Nova York: First Vintagebooks Edition.
- CARNEIRO, Sandra de Sá. (2004), “Novas peregrinações brasileiras e suas interfaces com o turismo”. *Ciencias Sociales y Religión*, (1):71-100.
- \_\_\_\_\_. (2007), *A Pé e com Fé: brasileiros no Caminho de Santiago*. São Paulo: Attar.
- CSORDAS, Thomas. (1994), “Introduction: the body as representation and being-in-the-world”. In: T. Csordas (ed.). *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1996), “Religion in Postmodern condition”. In: *Language, Charisma and Creativity*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- D’ANDREA, A. (2000), *Self Perfeito e a Nova Era*. São Paulo: Loyola.
- FREY, Nancy Louise. (1998), *Pilgrim Stories: On and off the road of Santiago*. Berkeley, Los Angeles e London: University of California Press.
- GRABURN, Nelson. (1989), “Tourism: the sacred journey”. In: V. Smith (ed.). *Hosts and Guests: the anthropology of tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2ª ed.
- GIDDENS, Anthony. (1991), *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP.
- HOBSBAWN, E. & RANGER, T. (1998), *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MACCANNELL, D. (1989), *The Tourist: a new theory of the leisure class*. New York: Schocken Books Inc.
- STEIL, Carlos Alberto. (2002). “Peregrinação e turismo religioso: tendências e paradigmas de interpretação”. *Newsletter de la Asociación de Asociaciones de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, Buenos Aires, nº 13:1-5. Disponível em: <http://www.naya.com.br>
- \_\_\_\_\_. (2003). “Peregrinação, Romaria e Turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas”. In: E. S. Abumanssur. (org.). *Turismo Religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas: Papyrus.

## Notas

- <sup>1</sup> Por idealizadores estamos entendendo os indivíduos que foram os mentores da construção dessas rotas, os quais podem ser indivíduos particulares ou agências de turismo.
- <sup>2</sup> Falamos em panorama geral para indicar nossa preocupação em fazer um mapeamento inicial das novas rotas de peregrinação existentes no Brasil que têm como modelo o Caminho de Santiago de Compostela, visando a caracterização geral das mesmas. Entendemos que isto nos permitirá situar melhor o estudo comparativo.
- <sup>3</sup> Nome pelo qual se designa às pessoas que cuidam dos albergues ou pousadas que acolhem os peregrinos para pernoite.
- <sup>4</sup> Idéia presente também nos discursos dos peregrinos de Santiago de Compostela, tal como destacado e analisado por Frey (1998) e Carneiro (2007).
- <sup>5</sup> Uma descrição mais detalhada de cada um desses caminhos pode ser encontrada no artigo, de Carneiro (2004) e no projeto de pesquisa disponibilizado no site pessoal de Carlos Steil ([www.carlossteil.net](http://www.carlossteil.net)).

Recebido em 20 de setembro de 2007

Aprovado em 30 de janeiro de 2008

**Carlos Alberto Steil** ([casteil@uol.com.br](mailto:casteil@uol.com.br))

Antropólogo e professor associado do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação e Antropologia Social da UFRGS, autor do livro *O Sertão das romarias* (Ed. Vozes) e de outros trabalhos em revistas especializadas e coletâneas na área de Ciências Sociais. Pesquisador do CNPq e atual presidente da Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul.

**Sandra de Sá Carneiro** ([sandrasacarneiro@uol.com.br](mailto:sandrasacarneiro@uol.com.br))

Antropóloga e professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais e do PPCIS/IFCH/UERJ, autora do livro *A Pé e com Fé: brasileiros no Caminho de Santiago* (Attar) e de outros trabalhos na área de Ciências Sociais. Procientista da Faperj/UERJ.

---

**Resumo:**

---

Desde o início dos anos 2000 o panorama das peregrinações realizadas no Brasil vem sendo incrementado com a entrada em cena das novas rotas que têm por inspiração o Caminho de Santiago de Compostela, na Espanha. Entre estas rotas, destacam-se as conhecidas como Caminho da Luz (Minas Gerais), Caminho do Sol (São Paulo), Passos de Anchieta (Espírito Santo), Caminho da Fé (Minas Gerais e São Paulo) e Caminho das Missões (Rio Grande do Sul). Neste artigo analisamos essas cinco rotas que passaram a integrar roteiros turísticos, com intuito comparativo e buscamos compreender tanto os aspectos recorrentes e as tendências gerais desses eventos na atualidade quanto as singularidades e modalidades que adquirem em cada contexto específico.

**Palavras-chave:** peregrinações, turismo, Nova Era.

---

**Abstract:**

---

Since the years 2000 the panorama of pilgrimage in Brazil has been increased with the addition of new routes of pilgrimage which are inspired in the Route of Santiago of Compostela, in Spain. Amongst these routes, five became quite known as Caminho da Luz (Light Path, Minas Gerais), Caminho do Sol (Sun Path, São Paulo), Passos de Anchieta (Anchieta Path, Espírito Santo), Caminho da Fé (Faith Path, Minas Gerais and São Paulo), and Caminho das Missões (Missions Path, Rio Grande do Sul). In this article we analyze these five routes, which have become part of touristic programs, from a comparative perspective while trying to understand the longstanding aspects and general tendencies of these events in present time as well as their peculiarities and modalities within each specific context.

**Keywords:** pilgrimage, tourism, New Age.