



Peregrinações ao Santuário de Fátima: considerações em torno da dimensão ritualística da religiosidade

Pilgrimages to the Shrine of Fatima: Considerations about the ritualistic dimension of religiosity

Lisete S. Mendes Mónico*

José Barbosa Machado**

Valentim Rodrigues Alferes***

Resumo

Procurando entender a religiosidade enquanto fator social, contributiva de construções de sentido e onnipresente em universos históricos e culturais diversos, este artigo debruça-se sobre a dimensão ritualística da religiosidade. Adotando como problema de pesquisa as peregrinações religiosas, assumem particular destaque os santuários enquanto marcadores simbólicos rumo ao sobrenatural. Este trabalho tem um duplo objetivo: efetuar uma revisão e análise crítica das peregrinações religiosas e estudar a especificidade das peregrinações ao Santuário de Fátima, sito em Portugal. Após uma breve alusão à dialética dissidência-convivência de práticas religiosas milenares nas sociedades secularizadas, revisitam-se os conceitos de culto, ritos e sacrifícios. Segue-se uma análise mais aprofundada ao tema das peregrinações aos santuários, desde o conceito e resenha histórica até à particularidade das peregrinações ao Santuário de Fátima, este último encarado como geo-símbolo do turismo religioso em Portugal. Apresentam-se resultados de um inquérito a 784 peregrinos ao Santuário de Fátima, incidindo sobre as crenças, vivências, percepções, intenções e expectativas relativas à peregrinação, bem como a natureza dos pedidos dirigidos à Senhora de Fátima e promessas cumpridas. Ao longo do artigo enfatiza-se a personagem peregrino, não descurando a análise da implicação comportamental ativa, voluntária e sacrificante como legitimadora das retribuições já concedidas ou a conceder.

Palavras-chave: Santuário; Peregrinações; Culto; Rito; Santuário de Fátima.

Abstract

Looking to understand religiosity as a social factor, contributory of constructions of meaning and omnipresent in diverse historical and cultural universes, this article focuses on the ritualistic dimension of religiosity. Adopting as a research problem the religious pilgrimages, take particular note of the shrines as symbolic markers towards the supernatural. This work has a double aim: to carry out a review and critical analysis of the religious pilgrimages and to study the specificity of the pilgrimages to the Shrine of Fatima, located in Portugal. After a brief mention of the dialectic dissidence-coexistence of ancient religious practices in secularized societies, the concepts of worship, rites and sacrifices are revisited. There follows a more in-depth analysis of the theme of pilgrimages to shrines, from the concept and historical review to the particularity of pilgrimages to the Shrine of Fatima, the latter viewed as a geo-symbol of religious tourism in Portugal. The results of a survey of 784 pilgrims to the Shrine of Fátima are presented, focusing on the beliefs, experiences, perceptions, purposes and expectations regarding the pilgrimage, as well as the nature of the requests addressed to the Lady of Fatima and promises fulfilled. Throughout the article the pilgrim character is emphasized, not neglecting the analysis of the active, voluntary and sacrificial behavioral implication as legitimating the benefits already granted or to be granted.

Keywords: Shrine; Pilgrimages; Cult; Rite; Shrine of Fatima.

Artigo submetido em 18 de abril de 2018 e aprovado em 28 de abril de 2018.

* Doutora em Psicologia Social pela Universidade de Coimbra e Professora na Universidade de Coimbra. País de origem: Portugal. E-mail: lisete.monico@fpce.uc.pt

** Doutor em Linguística Portuguesa pela Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD) e é Professor Auxiliar da mesma universidade. País de origem: Portugal. E-mail: jleon@utad.pt

*** Doutor em Psicologia pela Universidade de Coimbra e Professor Auxiliar com Agregação da Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Coimbra. País de origem: Portugal. E-mail: valferes@fpce.uc.pt

Introdução

Em 1965, Glock e Stark apresentaram o conceito de religiosidade composto por cinco dimensões distintas: experiencial, intelectual, ritualística, ideológica e consequencial. No presente artigo centramo-nos na dimensão ritualística, com especial ênfase na peregrinação e figura do peregrino. Adotando como problema de pesquisa as peregrinações religiosas, as temáticas desenvolvem-se em torno das crenças e práticas religiosas, locais sagrados e peregrinações, em especial as dirigidas ao Santuário de Fátima. Situando-se em todas as partes do mundo, os santuários correspondem aos locais de celebração das romarias, possuindo uma história, tradutora da interação estabelecida entre a fé e a cultura de um determinado povo, como se alcançar o santuário legitimasse o ato de peregrinar.

Este artigo visa alcançar um duplo objetivo: 1) efetuar uma revisão da literatura e uma reflexão acerca das peregrinações religiosas, incidindo em especial sobre as peregrinações europeias e na atualidade ao Santuário de Fátima, sito em Portugal; 2) conhecer as crenças e os comportamentos religiosos dos peregrinos ao referido Santuário. Especificamente, pretendemos conhecer as crenças, vivências, percepções, intenções comportamentais e expectativas dos peregrinos face à peregrinação, bem como a natureza dos seus pedidos e promessas à Senhora do Rosário de Fátima. Para além de tecermos breves considerações acerca das divergências e comunalidades atuais entre o tradicional religioso e os movimentos da Nova Era, passando pela análise do culto e das peregrinações, enfatizaremos a análise da implicação comportamental do peregrino nas práticas religiosas, debruçando-nos sobre duas vertentes interligadas: o misticismo (e envolventes de locais percecionados como sagrados) e as peregrinações de culto às divindades desses mesmos locais, em especial do Santuário de Fátima.

Partilhamos da opinião de Fortuna e Ferreira (1992), no referente às peregrinações constituírem “riquíssimas experiências de análise sociológica” (FORTUNA; FERREIRA, 1992, p. 3), independentemente do sistema religioso em que se realizam (Cristianismo, Islamismo, Judaísmo, Espiritismo, Taoísmo,

Hinduísmo, Xintoísmo, Sikhismo...). Apesar de este artigo se centrar nas peregrinações europeias, e, em particular, ao Santuário de Fátima e seus peregrinos, acreditamos que as considerações que daí decorrem são extensíveis a qualquer dos milhares de santuários espalhados pelo mundo, arreigados nas diversas religiões.

1 Práticas religiosas tradicionais em sociedades secularizadas: dissidências e convivências

Nas sociedades secularizadas, a religião perdeu extensamente a sua função de instância de legitimação e de integração. A legalidade é, agora, estabelecida pela ordem jurídica da constituição, ao passo que a integridade garantida via interdependência funcional dos subsistemas sociais. Consequentemente, e de forma progressiva, a fé privatizou-se, abrindo espaço para o surgimento de orientações religiosas individualizadas e plurais (MÓNICO, 2011, 2015, 2016). “A religiosidade passou a se referir muito mais às opções espirituais individuais e pluriformes dos indivíduos do que à conformidade com as tradições religiosas” (CAMPOS, 2017, p. 377).

Não esqueçamos, no entanto, que os elementos da nova espiritualidade convivem, sinergicamente, com tradições religiosas milenares. Incorporam-se numa matriz e experiências religiosas tradicionais, estabelecendo fronteiras ténues com a religião institucional (MÓNICO, 2010). Múltiplos exemplos de intercâmbio e comunalidade entre a tradição religiosa e os movimentos da *Nova Era* podem encontrar-se. Surgem

expressões como “religiosidade flutuante” ou à la carte, “religiosidade secular” e plurívoca, vinculadas ao enfraquecimento institucional das igrejas tradicionais, bem como à emergência e ao florescimento de um momento por alguns considerado como pós-metafísico ou pós-religioso (CAMPOS, 2017, p. 377).

Tradicional ou contemporânea, oriental ou ocidental, a identidade religiosa abrange uma esfera individual e outra coletiva que mutuamente se suportam, pois

pela primeira a pessoa interioriza e vivencia os valores religiosos e, através da segunda, integra-se no grupo, aceitando normas e práticas (BLOCH, 2008; LAWSON, 2008). Todavia, “uma coisa é acreditar na existência do supra-sensível, outra é fazer dele uma experiência vivida; uma coisa é ter a ideia do sagrado, outra é percecioná-lo e descobri-lo como um fator ativo e operante que se manifesta pela ação” (OTTO, 1992, p. 185). Estas duas circunstâncias permanecem intimamente ligadas desde que o homem começou a ter consciência da sua própria morte, levando-o não só a crer que havia um mundo que estava para lá dos sentidos, mas a agir em conformidade com essa crença, procurando a exorcização através de rituais, oblações, sacrifícios diversos e peregrinações. Nasceram os santuários e instaurou-se o turismo religioso.

2 Culto: dos ritos às oblações

Em todas as religiões, as celebrações religiosas desempenham um papel fulcral. Em função de um conjunto de regras pré-estabelecidas, os humanos invocam, louvam e manifestam gratidão a um ou a diversos deuses, sendo por meio dos símbolos, mitos e ritos que o sagrado exerce a sua função mediadora entre o ser humano e as divindades (TOREN, 2008). As celebrações ou cerimónias religiosas são conhecidas por ritos (HELLERN; NOTAKER; GAARDER, 2004) e tendem a seguir um padrão característico, distintivo e bem formalizado: o ritual. Promovendo o contacto com o sagrado, o culto é realizado, em geral, em locais catalogados como sagrados, que compreendem objetos sagrados¹.

A representação simbólica da experiência religiosa através do culto é “central para a vida do grupo religioso” (O’DEA, 1969, p. 129). Para que a experiência original se conserve, esta precisa de receber expressão em formas simbólicas que são empíricas e profanas, e que com a repetição se tornam prosaicas

¹ O termo culto é empregue como significação de adoração, embora na ciência das religiões seja uma palavra coletiva que designa todas as formas de ritos religiosos (LAWSON, 2008). O culto e os rituais encontram-se, em geral, ligados ao domínio religioso ou místico. Preconizam palavras, gestos, frases e/ou movimentos, apenas outorgados aos indivíduos iniciados numa prática ritualística, principiada como expressão espontânea de um grupo (HERVIEU-LÉGER, 1999). As palavras sagradas exercem no culto uma função de extrema importância: “orações, invocações, trechos de textos sagrados e os mitos, muitas vezes associados a ritos específicos” (HELLERN et al., 2004, p. 25).

e quotidianas. Por isso, o uso de símbolos para permitir um prolongamento de hierofanias (ELIADE, 1958) ou apreensões do sagrado, pode ser um primeiro passo na rotinização² (O'DEA, 1969, p. 129).

Em todas as religiões se evidencia uma estruturação sobre as principais ideias e atitudes ritualísticas, caracterizadoras de cada uma: “a distinção entre coisas sagradas e profanas, a noção de alma, de espírito, de personalidade mítica, de divindade, os ritos de oblação e de comunhão, os ritos imitativos, os ritos comemorativos e os ritos de expiação” (DURKHEIM, 1912/1985, p. 208). Assim, os ritos configuram-se enquanto manifestações materiais do culto religioso e apelam para as realidades que são vividas pelos devotos (GOIS, 2004; HERVIEU-LÉGER, 1996; TOREN, 2008). “Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos deve necessariamente haver um certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais” (DURKHEIM, 1912/1985, p. 207). É neste sentido que os rituais são “encontrados não só em situações regulares de adoração, mas nas várias crises da vida, nas quais as maiores transições sociais são experienciadas (...); todas as sociedades, rituais e procedimentos cerimoniais são tidos em conta em tais situações” (GIDDENS, 1997, p. 443).

Os ritos revelam-se como fatores de proteção do “indivíduo contra a contingência e o perigo, podendo ambos ser por estes simbolicamente antecipados e enfrentados” (O'DEA, 1969, p. 21). Segundo Durkheim (1912/1985), a função dos rituais seria conferir delimitação fronteiriça entre o divino e o profano, no sentido em que estabeleceriam as normas referentes aos modos de comportamento perante o sagrado.

Para muitas religiões, a oblação é uma das manifestações particulares e, frequentemente, fulcral de um ritual ou de um culto, implicando a oferenda a uma

² Uma festa religiosa “realiza-se sempre no tempo original. É justamente a reintegração deste tempo original e sagrado que diferencia o comportamento humano durante a festa, do de antes ou do depois” (ELIADE, 1958, p. 98). “O homem religioso sente a necessidade de mergulhar periodicamente neste Tempo sagrado e indestrutível” (ELIADE, 1958, p. 101), representado pelo culto e pelos ritos que o recriam. “Para ele, é o Tempo sagrado que torna possível o outro tempo, ordinário, a duração profana em que se desenrola toda a humana existência” (ELIADE, 1958, p. 102).

divindade de alguma coisa de valor para o ofertante, com o objetivo de adquirir benefícios (HINDE, 2006). Em geral, constitui algo avaliado como sendo difícil ou valioso, oferecido a Deus ou a outras deidades. No sacrifício religioso, aplica-se a velha ideologia da religião romana: “Dou, para que tu me retribuas” (HELLERN et al., 2004, p. 27)³, pois “todo aquele que oferece ostensivamente o seu tempo ou sacrifica o seu corpo, entrega o seu trabalho e/ou o seu dinheiro está automaticamente em condição de receber dividendos” (FORTUNA; FERREIRA, 1992, p. 27).

Entre as oblações contam-se as de alimentos e as de expiação, revertendo-se as mais frequentes e remotas em oferendas, i.e., presentes que se entregam à divindade em troca de uma retribuição. “O crente compromete-se a cumprir mais tarde um rito, a oferecer uma certa soma de dinheiro ou um animal, quando obtiver satisfação do seu pedido. É o que se chama «fazer uma promessa»” (Espírito-Santo, 1984, p. 136). As oferendas de agradecimento são encaradas como uma retribuição de algo que as deidades proporcionaram ao indivíduo. “Quem dá e quem recebe ficam unidos” (HELLERN et al., 2004, p. 27), cumprindo os objetivos subjacentes às oferendas: “alcançar uma comunhão com os deuses” (p. 27) e purificar-se, banindo tudo o que for mau ou injusto para a situação do indivíduo, ou tudo o que coloque em perigo a sua relação com o divino. Sendo a impureza associada à doença e à morte e, em parte, a certas funções carnis, grande parte do serviço divino começa com uma purificação.

O sacrifício “implica uma relação entre o sacrificante e a divindade, [sendo] essa relação “hierárquica” (HINDE, 2006, p. 135). Uma forma de sacrifício identifica-se nas peregrinações a lugares considerados sagrados. Encarado como sustentáculo físico da peregrinação-caminhante, o corpo reverte-se em “agência do sofrimento” (FORTUNA; FERREIRA, 1992, p. 28) e promissor de merecidos proveitos, espirituais ou materiais.

³ *Do ut des* – “Dou para que me dê” –, diziam os devotos quando se aproximavam do templo de Júpiter e lhe ofertavam um casal de pombos, uma cabra ou um touro: ou “Comprometo-me a dar se tu me deres” (ESPÍRITO-SANTO, 1984, p. 136). Para os cristãos, o exemplo paradigmático do sacrifício é a imagem de Cristo na cruz, oferecendo a sua morte para salvação dos homens. “A morte de Cristo”, pela extensão metafórica, pode ser referida como um sacrifício” (HINDE, 2006, p. 135).

3 Peregrinações religiosas: do mundo à especificidade de Portugal

A peregrinação é tão antiga como a própria espécie humana. Decorre desde os tempos primitivos, em que predominavam os costumes ou ritos pagãos (DUPRONT, 1987). Os santuários pré-históricos (isto é, as grandes grutas paleolíticas, de centenas de metros, e não destinadas à habitação) parecem ter sido os iniciáticos. Na Antiguidade, povos desde os Egípcios até aos Romanos, passando por Celtas e Gregos, ficaram famosos pelas suas peregrinações. São conhecidos inúmeros lugares onde os nossos antepassados se reuniam em determinadas épocas do ano, especialmente nos solstícios de Inverno e de Verão e nos períodos de lua cheia, para práticas mágico-religiosas (EADE; SALLNOW, 1991). Tais reuniões eram precedidas de longas jornadas por parte dos grupos até aos locais sagrados, que todos os povos e culturas possuíam. Na Idade Média, as peregrinações consideravam-se “remédios eficazes contra as doenças, sempre que uma epidemia se manifestava numa aldeia; nos nossos dias, a romaria pode assumir também uma função terapêutica” (ESPÍRITO-SANTO, 1984, p. 141).

Também designada de romaria (LIMA, 1998), a peregrinação, “é a viagem que pessoas religiosas fazem a lugares que consideram sagrados” (GÓIS, 2004, p. 71): “um caminhar, muitas vezes penoso, doloroso até, em condições voluntariamente precárias, por isso demorado, mas cheio de encantos (...) até à concretização da apresentação e presença do peregrino a um ‘Santo’” (SANCHIS, 2006, p. 86). Na Europa e em outras partes do mundo, as peregrinações sempre fizeram parte da história e da cultura dos povos, de uma religiosidade popular em todos os estratos sociais, estando inscritas na sensibilidade religiosa local desde a Alta Idade Média (HERVIEU-LÉGER, 1996; SANCHIS, 2006): “Há sempre um ritual de pagar promessas, participar da missa, confessar-se, receber bênçãos, comprar lembranças, fazer Via-Sacra, etc.” (GÓIS, 2004, p. 71). Sendo encaradas como “fenómenos liminares ou de transição” (FORTUNA; FERREIRA, 1992, p. 3), constituem os principais motivos que conduzem visitantes e peregrinos a locais de

culto (GÓIS, 2004; HERVIEU-LÉGER, 1996; SANCHIS, 2006), podendo ser analisadas do ponto de vista “não só da sua espacialidade, mas também das relações sociais que se forjam no seu decurso e que, em regra, se opõem ao quotidiano localizado, relativamente estável e estruturado dos atores” (FORTUNA; FERREIRA, 1992, p. 3). “A peregrinação religiosa (...) tem o talento de reunir multidões” (GÓIS, 2004, p. 71). De facto, santuário, virgens, santos e correspondentes objetos iconográficos, consagrações, sacerdotes e suas mensagens, desempenham o papel de mediação entre o peregrino e o sagrado. Segundo a tradição bíblica, cada peregrinação cristã simboliza uma igreja itinerante (GÓIS, 2004).

Nos santuários cristãos, o fundamento da prática de peregrinar encontra-se na fé judaica que estabelece como meta Jerusalém, a cidade-templo. Com o Cristianismo, as peregrinações a lugares sagrados mantiveram-se e cresceram em número de peregrinos e de locais visitáveis (GÓIS, 2004). Todos os lugares onde, na época pré-cristã, se adoravam deuses pagãos ou existiam pretendidas fontes milagrosas, foram convertidos em ermidas de cristãos. Rara era a povoação que não tinha a sua ermida sobre um cabeço e onde anualmente se não celebrasse uma romaria. Na Europa, três lugares usufruíram, ao longo da Idade Média, de especial relevo pelo número e frequência de peregrinos ou romeiros, como passaram genericamente a chamar-se, independentemente do local para onde se dirigiam: i) Santiago de Compostela, onde se reverenciava o túmulo do apóstolo Santiago ou Santo Jacob; ii) Roma, onde se veneravam os túmulos dos apóstolos São Pedro e São Paulo; e iii) Jerusalém, cidade da paixão de Jesus Cristo (EADE; SALLNOW, 1991). Em todos eles sobressaem as mesmas motivações: o pagamento de promessas, a cura de doenças, a penitência por pecados cometidos e a purificação interior (DUPRONT, 1987; EADE; SALLNOW, 1991).

O nascimento, historicamente apreensível, das romarias portuguesas remonta ao séc. VII, com os sermões do primeiro Arcebispo de Braga Martinho de Dume, que versavam sobre o povo que se deslocava aos mais diversos locais para venerar divindades ou prestar culto imagens de santos e beatos. Desde os tempos

da Alta Idade Média em Portugal, a relação que os indivíduos estabeleciam com o sagrado mediante tais romarias era tradicionalmente pouco controlada e dificilmente aceite pelas autoridades eclesiásticas, que as encarava como modos contraproducentes de manifestações pagãs. Temia-se que, no imaginário popular, se confundissem com

os seres míticos – deuses ou encantados – [...] que as religiões antigas, celta ou romana, haviam ensinado a cultuar, (...) promessas sangrentas em atitudes penitenciais excessivas, que criavam um foco de devoção autônomo, popular e não-oficial, cantos e espetáculos “profanos”, “arraiais noturnos”, bebedeiras, eventualmente sexo e violência” (SANCHIS, 2006, p. 86-87).⁴

Apesar dos esforços oficiais, em Portugal tal “cruzada para a recristianização” não surtiu os efeitos desejados, continuando a verificar-se, por volta da década de vinte, grande frequência de romarias e procissões a locais de culto, empreendidas de forma autônoma pelas pessoas (LIMA, 1998). Em virtude das circunstâncias, as autoridades eclesiásticas da época criaram e regulamentaram, na sua totalidade, uma nova manifestação de “ida-ao-Sagrado”, de carácter exclusivamente religioso e, à semelhança do ocorrido nos afamados santuários franceses e italianos, o tradicional traje festivo português envergado pelo povo nas romarias, foi impostamente transmutado na prática das “peregrinações” (DUPRONT, 1987). Surge, assim, estrategicamente o conceito de ‘peregrinação’, que em certos casos (como o de Fátima), culminou numa forma antonomástica de romaria.

As peregrinações ou romarias portuguesas eram tidas como manifestações populares (LIMA, 1998; MENÉNDEZ, 2007) que, no passado, preenchiam o imaginário religioso do povo, sobretudo do Norte: “Uma experiência, singular,

⁴ As ordens eclesiástica e política instauradas em Portugal empreenderam, conseqüentemente, uma “cruzada para a recristianização (...) contra o paganismo religioso das romarias, pretexto a bacanais e desordem” (SANCHIS, 2006, p. 86). Embora de forma não homogênea (em função dos poderes sociais conjuntamente dominantes, do regime político vigente e do grau de influência da Igreja), tal cruzada abrangia suspensões de ordem e outros castigos canônicos para sacerdotes coniventes e para organizadores leigos, acusados de contribuir para a difusão de tais movimentos e de tentar alargar a romaria ao espaço do Sacramento e da Liturgia devidamente oficializados (TURNER; TURNER, 2011). Com efeito, alternaram e misturaram, em nome da ortodoxia religiosa, o recurso à repressão policial e o combate retórico direto às referidas romarias.

individual e/ou coletiva, que ritmava, em muitos casos, o fluxo dos anos, as etapas da vida (namoros, casamentos, chegada dos filhos, carreira, problemas e restabelecimentos da saúde)” (SANCHIS, 2006, p. 86). Os cultos populares marianos (as novenas, as promessas, os pedidos, as fórmulas de consagração, as peregrinações) eram e continuam a ser manifestações da religiosidade do povo, não se movendo por qualquer tipo de imposição religiosa, mas antes pelo desejo de sintonização e implicação ativa com determinada divindade⁵. Constituída por uma gestualidade maior do que as formas oficializadas pela religião, a religiosidade popular sempre procurou um crescente envolvimento emotivo, evidente nas peregrinações religiosas: “essa religiosidade não tem dono, nem chefe, nem regras definidas. Quem a cria, solta-a no mundo. O povo a divulga, o povo a modifica” (BRUSTOLIN, 2007, p. 236).

No caso específico português, a peregrinação representa um espaço de tolerância e reivindicação das romarias religiosas, um caso típico de encontro entre a religião popular e a do clero, como resposta à ordenação e regulamentação da religião oficial. Por conseguinte, a partir de meados do século XIX, a Igreja Católica iniciou a integração dos centros de peregrinação como componentes de uma estrutura institucional, impondo sobre estes maior controle sacerdotal e uniformização dos cultos. Com a prática da peregrinação, a reivindicação da tolerância face à religiosidade popular culminou numa estrutura de compatibilização (BOWMAN, 1991; DUPRONT, 1987).

Segundo Dupront (1987, p. 729), a condição real do ser humano que se diz religioso é estar a caminho, ao longo da estrada – ou seja, é a de peregrino ou “homo viator” –, na medida em que o aspeto temporário e inacabado da encarnação humana (i.e., a existência terrena do Homem) integra a essência da fé. A utilização primordial da palavra ‘peregrino’ decorreu na primeira metade do século XIII e tomou por objetivo a identificação dos cristãos que viajavam para

⁵ Na sabedoria popular portuguesa, conta-se que é importante que uma promessa feita seja cumprida (que se “pague a promessa”) tanto mais que alguns santos são «vingativos». O escrúpulo do não pagamento de uma coisa prometida, elemento fundamental do sistema de solidariedades camponesas, provoca problemas de consciência. Os maus pagadores regressam depois da morte sob a forma de espíritos; uma adversidade que atinge uma família ou uma aldeia pode ser considerada como um castigo resultante da falta de pagamento de uma promessa (ESPÍRITO-SANTO, 1984, p. 138-139).

locais sagrados, sendo os mais comuns Roma ou a Terra Santa (EADE; SALLNOW, 1991; HERVIEU-LÉGER, 1999). As peregrinações eram realizadas como forma de punição autoimposta, para saldar pecados cometidos ou cumprir penas canônicas como meio de penitência, sendo a distância percorrida proporcional à falta cometida.

As experiências religiosas dos peregrinos emergem a partir das emoções e sensações que são produzidas pela inserção do próprio *self* nas atividades simbólicas e físicas da peregrinação: o percurso até ao local de culto (via pedonal ou por outro meio de deslocação), as práticas religiosas, os ritos organizados e o contacto com objetos iconográficos e divindades associadas, constituem os exemplos mais marcantes.

A produção de elementos visuais ou tácteis que possam expressar a memória emocional ou corporal da experiência individual, no quadro de referências da tradição religiosa, impõe-se como um importante mecanismo disciplinar dos processos identitários desencadeados pela peregrinação. (PINTO, 2006, p. 169).

Os adeptos manifestam, assim, publicamente a sua devoção a uma entidade divina, em situações privilegiadas de cumprimento de promessas – os santuários, que evocam aparições, milagres, sinais, mensagens, que constituem a verdadeira origem da devoção popular em determinado lugar de fé⁶. Sendo a fé do devoto o elemento central conferidor de sentido à peregrinação, “de importância fundamental para a religiosidade do povo, a promessa exprime a (...) caminhada para Deus” (GÓIS, 2004, p. 80). O pedido é dirigido à divindade para que esta intervenha e interceda (na generalidade, em problemas do quotidiano: saúde, trabalho, estudos, negócios, concretização de algum objetivo...) em permuta de uma obrigação a cumprir pelo fiel.

⁶ De facto, o peregrino toma sinais que facilmente o identificam com tal: o bordão, o alforge, o cilício, a vieira, a cruz no peito, o tipo de calçado ou a falta dele, etc. Atitudes pessoais são, também, sinais ligados ao ato de peregrinar: o jejum, a abstinência, o voto de silêncio, a concentração na oração enquanto caminha, o parco descanso.

4 Dos locais e símbolos sagrados ao Santuário de Fátima

Eliade (1959/1976) diferencia espaços profanos de espaços sagrados: existem “locais privilegiados, qualitativamente diferentes dos outros (...) [que] guardam, mesmo para o homem mais francamente não-religioso, uma qualidade excepcional” (Eliade, 1976, p. 38). Estes “lugares sagrados com base e à volta dos quais se constituem os territórios religiosos revestem-se de um tal significado para os crentes que bem podem ser considerados geo-símbolos” (SANTOS, 2006, p. 99). De facto, o espaço sagrado é um espaço distinto de outros, pois é nele que se estabelece a ligação com o sobrenatural; é o limiar que liga e opõe dois mundos, com espaços semânticos distintos: o sagrado vs. o profano, o permitido vs. o proibido, o seguro e estável vs. o inseguro e instável (DUPRONT, 1987).

Diz Eliade (1958, p. 40), “deve existir uma ‘porta’ para o alto, por onde os Deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu”. Tal porta, ou limiar, pode encontrar-se no deserto, numa montanha, rio, fonte, árvore, gruta, templo, santuário, igreja, mesquita, sinagoga, pagode, ermida, altar, cruzeiro, nicho, oratório... O campo devocional pode definir-se como uma constelação que envolve a totalidade de comportamentos pelos quais o homem estabelece contacto com entidades divinas (LOPES, 2000).

Em termos gerais, todas as peregrinações se direccionam a um santuário ou a um lugar consagrado pela religião oficial ou pela religiosidade popular (BLOCH, 2008). Designados por Brustolin (2007) de “pronto-socorros espirituais” (p. 234), “O santuário é o regaço coletivo, evoca o paraíso perdido” (ESPÍRITO-SANTO (1984, p. 90). Para os peregrinos, independentemente da configuração material e arquitetónica, identifica o fim da jornada. Sendo definido como um ponto privilegiado de evangelização e de libertação (DUPRONT, 1987), pode ver-se aqui uma oscilação entre os dois modelos idealizados de sociabilidade – o de *communitas* e de o *societas* (TURNER; TURNER, 2011). Enquanto o primeiro remete para o natural, o sentido de comunhão com o espaço sagrado (destituído dos efeitos mediadores do dogma e da teologia), o segundo identifica o civilizado, a

diferenciação e aprimoramento desse espaço sagrado, em que se introduz o código, o contrato e as etiquetas sociais. Daí que a “inacessibilidade natural e mítica” (ESPÍRITO-SANTO, 1984, p. 92) constitua a característica mais importante dos santuários, na medida em que os preserva da profanidade.

Chegado ao santuário, o peregrino dispõe-se a pedir ajuda e, em certos casos, perdão, evocando o momento de reconciliação e de vida nova, possibilitados pelas práticas penitenciais. Neste sentido os santuários exercem uma missão profética, identificando-se na edificação uma motivação de origem sobrenatural: “as construções de pedras edificam a comunidade humana em templos mais perenes e importantes. Os edifícios sagrados testemunham os factos extraordinários, as graças alcançadas e os milagres (mesmo que não o sejam em sentido estrito)” (BRUSTOLIN, 2007, p. 236). A aparição visionária ou onírica de uma divindade gera um movimento concreto e real de peregrinos, caminhantes ou turistas, atraídos pelo mistério do sobrenatural, sendo o santuário “o local onde o espírito da terra exerce as suas virtudes curativas e deve ser abordado ritualmente. Da pré-cristandade aos nossos dias, doentes e crentes afluem a esses centros através de um caminho comum” (ARMANDA; FERNANDES, 2002, p. 145). Toda a preparação da jornada, os rituais do caminho com o sacrifício físico e espiritual, os motivos que induzem cada um à ação de caminhar, fazem com que seja a estrada a justificar e a conferir sentido ao santuário e não o contrário. O santuário torna-se, assim, não a finalidade da peregrinação, mas o pretexto para a peregrinação: “o santuário justifica e confere sentido à estrada” (FORTUNA; FERREIRA, 1992, p. 25)⁷.

Na qualidade de centro de devoção para onde se dirigem peregrinações desde 1917, o Santuário de Fátima constitui o lugar de maior expressão coletiva da religião popular portuguesa. Presenciando no passado alguns dos então apelidados desvios à expressão da fé institucionalizada, decorrentes de uma certa crise

⁷ De facto, indivíduos residentes nas proximidades de alguns santuários, quando peregrinam, fazem-no a outros lugares distantes (BOWMAN, 1991; MCKEVITT, 1991), o que traduz “a necessidade de uma viagem longa e árdua como forma de sofrimento e penalização do corpo, capaz de invocar o poder divino com eficácia” (FORTUNA; FERREIRA, 1992, p. 14).

identitária religiosa tradicional que a Igreja posteriormente se empenhou em normatizar, o Santuário passou a reger-se por estatutos específicos definidos pela Pastoral (ANTUNES, 1993). Tendo em conta a heterogeneidade de crentes em Portugal e de peregrinos-religiosos e turistas-religiosos que visitam o Santuário de Fátima, o significado deste santuário tem-se modificado ao longo do tempo (ANTUNES, 1993). Pese embora o “afastamento da religiosidade eclesial” (MENÉNDEZ, 2007, p. 764), nos cidadãos portugueses identificam-se centenas que não medem esforços para concluir a sua romaria, desde os mais simples até aos mais literados e aos estrangeiros, passando pelos emigrantes. Muitos são caminhantes de longas jornadas, que cumprem um ritual anual extensível a toda a família, chegando a englobar em simultâneo três gerações. Todo o ambiente é organizado para que se abra um canal místico-religioso, desde a liturgia até às próprias mensagens gravadas no recinto, com base nas aparições no local da Cova da Iria de Maio a Outubro de 1917 às três crianças (Francisco, Jacinta e Lúcia), posteriormente conhecidas por pastorinhos de Fátima.

Chegados ao Santuário, a promessa de peregrinação encontra-se “paga” e, uma vez cumpridos os atos religiosos, no tempo remanescente a peregrinação é, habitualmente, transfigurada em turismo. Embora detentor de 75% de património de origem religiosa, Portugal tem no Santuário de Fátima o principal destino de turismo religioso do país. A ele afluem anualmente cerca de 5 a 6 milhões de visitantes, bem acolhidos pelos inúmeros hotéis, restaurantes e demais comércios envolventes, bem como museus de arte sacra e etnologia. Existem sempre diversos mediadores, em torno dos quais se constrói a peregrinação ou a mera visita ao Santuário de Fátima. Os objetos iconográficos religiosos são símbolos, que configuram assuntos, ou motivos religiosos e representações plásticas de divindades. A iconografia religiosa, desde sempre, transacionou valores da massa leiga e desejos dos comandatários da Igreja (ELIADE, 1961/1996), encontrando-se inscrita num

campo de difusão de signos plásticos, que permitem difundir, a sujeitos distribuídos em espaços e tempos distintos, imagens produzidas para constituir um efeito de controle no imaginário das massas de devotos. (...) [elas] controlam a imaginação das massas pelas inúmeras oficinas de gravura. (FRANCASTEL, 1993, p. 39).

Cada imagem religiosa, no sentido em que indica uma semelhança ou sinal das coisas que pode conservar-se independentemente destas, constitui uma construção materializável de concepções sagradas. “A imagem (...) atua no duplo registo (dupla realidade) de uma presença e de uma ausência” (AUMONT, 1997, p. 120), já assemelhada por Aristóteles a coisas sensíveis, embora desprovidas de matéria. No caso do Santuário de Fátima, o símbolo mais identificativo corresponde à imagem da Senhora do Rosário de Fátima, que demarca com destaque o local mais sagrado do complexo do Santuário. Pela veneração que lhe é prestada, a imagem confere um valor acrescido à Cova da Iria, local onde consta a ocorrência do fenómeno das aparições em 1917, transformando-o em lugar sagrado, santo, simbólico; na qualidade de forma material assimilável pelos sentidos, possui a “virtualidade de promover a identidade dos grupos a que servem de referência” (SANTOS, 2006, p. 357).

Cada local de peregrinação perdura, essencialmente pela conjugação de três fatores: i) o transcendente, cuja personificação reside na personagem sagrada; ii) o local geográfico, considerado sagrado; e iii) um objeto simbólico, humano ou de produção humana, que indique a entidade venerada nesse local sagrado (SANTOS, 2006). No caso do Santuário de Fátima, identificamos como local geográfico a Cova da Iria e como personagem sagrada e objeto simbólico de culto a imagem da Senhora do Rosário de Fátima, presente na Capela das Aparições⁸. Protagonista da hierofania, a Senhora de Fátima demarca a existência

de um intermediário entre a veneração do *locus sacer* natural e daquele criado por uma presença humana corpórea: o das aparições – corporais – de seres “desencarnados”: em regime cristão, o mais das vezes a Virgem Maria. Um corpo alusivo, uma presença quase que “virtual”, que acabará por se cristalizar numa estátua. (SANCHIS, 2006, p. 89).

Enfatizando a mundanização das características que acercam as imagens religiosas, abre-se campo para introduzir, “na representação, o espaço da vida quotidiana” (MARTIN-BARBERO, 1987, p. 121). E, uma vez inseridas na relação

⁸ Se, na familiaridade, a imagem consiste na mediadora, na identificação constitui uma espécie de duplo da personagem, ocorrendo uma *mimesis* entre as representações religiosas figuradas e os fiéis (MARTIN-BARBERO, 1987).

devocional, as imagens religiosas demarcam fronteiras na representação do campo religioso, sendo produto de certas concepções sagradas e catalisadoras de outras, movimentando-se numa dialética entre a criação plástica e a recriação mítica (ELIADE, 1961/1996). Não representando, apenas, a ausência que se reconhece através do que a imagem evoca, simbolizam, também, uma forma que se explicita pela própria presença, tipificada por Aumont (1997) em três dimensões intersectadas e complementadas, embora distintas: real/visual, simbólica, e processual.

5 Peregrinos ao Santuário de Fátima: estudo das crenças, vivências e expectativas

Analisar a influência da dimensão ritualística de um crente requer recrutar sujeitos que, para além de apresentarem uma motivação comum ligada ao sagrado, voluntariamente desliguem do domínio profano por um período de tempo abrangente o suficiente para que a implicação comportamental voluntária e ativa nas práticas religiosas, porventura sacrificante, se possa manifestar como elemento unificador ao nível das cognições, emoções e comportamentos. Tal variável foi, assim, estudada numa amostra com características muito peculiares – os peregrinos ao Santuário de Fátima –, cujo diferencial em relação aos demais períodos do quotidiano residiu na manifestação comportamental do compromisso religioso aliada a um ato de penitência, sujeitando o corpo a um esforço físico empregue num percurso pedonal a um local de culto.

5.1 Método

Amostra. O estudo abrangeu um total de 1081 cidadãos portugueses, peregrinos ao Santuário de Fátima, inquiridos por questionário autoadministrado, dos quais foram excluídos 297 (27.48%) por estarem incompletos. Dos 784 casos válidos, 270 (34.4%) eram homens e 514 (65.6%) mulheres, compreendendo-se as idades entre os 11 e os 79 anos ($M = 39.18$; $DP = 13.82$). Cerca de 70.4% eram peregrinos pedonais, provenientes de 17 dos 18 distritos de Portugal Continental, tendo

49.17% percorrido a pé mais de 195 quilômetros. O método de amostragem foi não-probabilístico, direcionado a instâncias modais.

Materiais. Os peregrinos responderam ao *Questionário CRPF – Crenças Religiosas nos Peregrinos a Fátima* que, para além das variáveis sociodemográficas, integrava as seguintes questões de escolha múltipla (simples ou composta): Meio e deslocações ao Santuário de Fátima, Vivências durante a peregrinação, Significações atribuídas ao Santuário de Fátima, Intenções comportamentais no Santuário de Fátima, Distância pedonal percorrida, Dor e cansaço sentidos, Frequência de pedidos atendidos, Dificuldades na vida e Crença na peregrinação para vencer problemas. As questões sobre o Cumprimento de promessas e Realização de pedidos eram de produção aberta. Utilizou-se uma escala de *Optimismo nos peregrinos a Fátima* (MÓNICO, 2010), composta por sete itens mensurados numa escala de Likert (ex. de item: *Nas dificuldades, geralmente espero que me aconteça o melhor*).

Procedimentos. O Questionário foi administrado entre os dias 6 e 13 de maio (altura em que se comemoravam os 90 anos das aparições no Santuário de Fátima) por uma equipa de seis entrevistadores devidamente autorizados pelo Reitor do Santuário de Fátima. A equipa operou nos postos de apoio e acolhimento aos peregrinos, preparados pelas diversas freguesias que circundam a cidade de Fátima, Ordem de Malta e Cruz Vermelha. Nos dias 12 e 13 os dados foram já recolhidos no recinto do Santuário. Após identificação e apresentação sucinta dos objetivos do estudo, solicitávamos a cada peregrino que respondesse ao Questionário, garantindo o anonimato e a confidencialidade das respostas individuais. Todos os inquiridores dispunham de identificação de autorização pela Reitoria do Santuário em local bem visível, muniam-se de esferográficas e encontravam-se devidamente instruídos para salvaguardar os pressupostos éticos da investigação, bem como esclarecer dúvidas.

Análise de dados. As análises estatísticas foram realizadas com a versão 22.0 do *software* IBM SPSS. Os dados foram tratados com frequências absolutas e

relativas, medidas de tendência central (média - M) e de dispersão (desvio-padrão - DP, bem como com o teste de Qui-quadrado, coeficientes de correlação de postos de Kendall e de Pearson. Foi ainda realizada uma Análise Multivariada da Covariância (MANCOVA), tendo-se previamente validado os pressupostos de uma utilização confiável (independência das observações, homocedasticidade e homogeneidade dos declives de regressão quando à relação entre cada covariável e a variável dependente – VD).

6 Resultados

Dos 784 peregrinos caminhantes e não caminhantes, a maioria deslocou-se ao Santuário de Fátima na qualidade de promitentes, ou seja, com o objetivo principal de cumprir (“pagar”) promessas. Em simultâneo, expõem à Senhora do Rosário os seus problemas e dirigem-lhe pedidos (34.6% dos peregrinos). As intenções de deslocação, ora para cumprimento de promessas ora para petições aproximam-se, $\chi^2(1) = 0.51$, $p = .48$, sendo, no entanto, em ambos os casos superiores nas mulheres comparativamente aos homens: $\chi^2(1) = 62.34$, $p < .001$ para as promessas, e $\chi^2(1) = 52.73$, $p < .001$ para os pedidos.

A motivação de cumprir uma promessa ou realizar um pedido no Santuário apresentou-se como o pilar que alicerçou a ação de peregrinar. Durante o percurso, os medos sentidos com mais intensidade foram os acidentes (34.2%), seguindo-se o não conseguir alcançar o Santuário (29.0%), as dores (23.3%) e o desânimo e a vontade de desistir (6.8%). Relativamente às vivências, 67.0% indicaram o fortalecimento da fé, 62.4% o aumento da coragem para enfrentar o quotidiano e 43.9% a certeza de que os pedidos serão atendidos. A dor e o cansaço em muito se encontraram dependentes do percurso palmilhado, tendo a maioria dos peregrinos pedonais referido que as dores e o cansaço foram muitos mas suportáveis (36.5%) ou alguns (34.0%).

Com o intuito de respeitar a privacidade de promessas e pedidos feitos pelos peregrinos à Senhora do Rosário de Fátima, as questões referentes ao teor das promessas e dos pedidos apresentaram-se de resposta facultativa (“se puder, diga o

que prometeu /veio pedir...”). Do total dos 784 inquiridos, 483 (61.60%) assinalaram encontrar-se na condição de promitentes, $\chi^2(1) = 42.25$, $p < .001$, embora 144 (29.8%) optasse por não identificar o teor da promessa. Ainda, 301 (38.40%) não se deslocaram ao santuário mariano com intenções de cumprimento de promessas.

A análise das motivações dos peregrinos-caminhantes ao Santuário de Fátima possibilitou determinar a natureza altruísta ou egoísta das promessas e pedidos efetuados. A resposta à questão “se puder, diga o que prometeu /veio pedir...”, permitiu-nos identificar 68.8% de “pagamentos” de promessas de natureza altruísta e apenas 31.4% com caráter egoísta, ao passo que 40.4% de pedidos de índole egoísta e 58.7% altruísta. Entre pedidos e promessas, a maioria integrou-se na área da saúde pessoal (20.5% das promessas cumpridas), seguindo-se os relacionamentos seguindo-se os relacionamentos familiares (12.6%) e, sensivelmente na mesma proporção, a saúde para outro(s). Debruçando-nos sobre os pedidos a rogar no santuário mariano, encontramos um total de 495, correspondentes a 63.1% da amostra inquirida, sendo que destes, 173 (34.9%) não foram especificados. Entre as áreas temáticas mais indicadas destacou-se, uma vez mais, a saúde pessoal (21.6% dos pedidos assinalados), seguida das questões familiares, assuntos pessoais não especificados, paz e saúde para outrem.

As promessas e os pedidos foram por nós classificados em quatro níveis: *egoísta extremo*, *egoísta moderado*, *altruísta moderado* e *altruísta extremo*. O teste Tau-b de Kendall realizado evidenciou a existência de uma associação positiva entre o teor individualista (egoísta) ou altruísta das promessas e dos pedidos realizados pelos peregrinos, Kendall's tau-b = .49, $p < .001$: promessas cumpridas de cariz egoísta ou altruísta (moderados ou extremos) associam-se a pedidos da mesma natureza, numa magnitude de 24.01% (Kendall's tau-b²).

Entre os pedidos anteriormente dirigidos à Senhora de Fátima, 47.3% dos peregrinos indicaram que todos lhes foram concedidos, 25.0% referiram ter sido atendidos em muitos, 20.9% em alguns e 4.3% em poucos pedidos. A crença na

superação dos problemas pessoais com a contribuição da peregrinação, alicerçada em promessas e pedidos dirigidos à Senhora de Fátima, foi elevada: cerca de 54.8% assinalaram acreditar muito no efeito da peregrinação, ao passo que 36.9% referiram acreditar moderadamente. Apenas 10 peregrinos (1.3%) referiram que nunca foram atendidos nos pedidos que dirigiram à Senhora de Fátima e 9 (1.1%) indicaram nunca lhe terem rogado pedido algum.

O Santuário foi assinalado como um local sagrado por 92.2% dos peregrinos, como local de oração e penitência por 57.9% e como altar do mundo por 57.7%. Não obstante, 44.5% assinalaram a existência de exploração económica, sendo este o único atributo ligeiramente mais registado em respondentes do sexo masculino comparativamente ao feminino (diferença média de 5.54%), $\chi^2(1) = 2.50$, $p = .05$. Cerca de 539 (68.8%) peregrinos mencionaram tencionar participar nas cerimónias religiosas, 521 (66.5%) acender velas, 261 (33.3%) adquirir objetos religiosos e 245 (31.3%) refeririam dádivas monetárias. Peregrinos do sexo feminino expressam-se em maior número quanto à intenção de acender velas e assistir às cerimónias religiosas – respetivamente, $\chi^2s(1)$ de 15.12 e de 8.17, $p < .005$, comparativamente ao sexo masculino. Para a aquisição de objetos religiosos ou ofertas em dinheiro não se registam diferenças de género.

Em termos gerais, os peregrinos ao Santuário de Fátima mostraram-se mais otimistas ($M = 3.74$, $DP = 0.81$) do que pessimistas ($M = 3.30$, $DP = 0.95$), $t(783) = 9.11$, $p < .001$, tendo-se verificado uma relação positiva de magnitude moderada ou baixa entre a religiosidade e o otimismo (ex., $r = .30$ entre o otimismo e a crença na ajuda e proteção e Deus), maximizada pela implicação comportamental, ativa, voluntária e sacrificante dos peregrinos. A referida associação evidenciou magnitudes mais elevadas nos peregrinos pedonais comparativamente aos que se deslocaram por meio rodoviário, bem como em caminheiros de distâncias mais longas, que tanto se associaram mais ao otimismo quanto ao pessimismo, este último decorrente das dificuldades da vida. Tais dificuldades conduziram as pessoas a implicações comportamentais sacrificantes, reificadas no ato da peregrinação, bem como à invocação da Senhora do Rosário de Fátima para a concessão de pedidos.

Analísamos o impacto diferencial de níveis baixos, intermédios e elevados de otimismo nas medidas que avaliam a fé e a implicação comportamental no indicador Peregrinação ao Santuário de Fátima. A MANCOVA realizada, tomando como covariáveis o género e a idade dos peregrinos, por estarem significativamente associadas à religiosidade [Λ s de Wilks de .95 e .89, $F_s(18, 752)$ de 2.27 e 5.20, $p \leq .002$, $(1-\beta) > .992$, indicando uma religiosidade $\eta^2 = 5\%$ superior no sexo feminino e $\eta^2 = 11\%$ de efeito positivo da variável idade], indicou um efeito principal multivariado do Optimismo, Λ de Wilks = .90, $F(36, 1506) = 2.25$, $p < .001$, $\eta^2 = .05$, $(1-\beta) > .999$. Especificamente, comparativamente aos peregrinos com baixos níveis de otimismo, foram os peregrinos com níveis de otimismo moderados e/ou elevados que mais se deslocam ao Santuário de Fátima por via pedonal, para cumprimento de promessas e realização de pedidos, sendo também estes que mais peregrinações pedonais já realizaram ao Santuário de Fátima. Para além de partirem em peregrinação com maior antecedência e manifestarem mais dores e cansaço decorrentes da caminhada, foram os que mais assinalaram pedidos já atendidos pela Senhora do Rosário de Fátima e mais referiram acreditar que o ato de peregrinar, associado aos pedidos efetuados, os ajudará a vencer os problemas pessoais. Durante o percurso, as vivências em termos de fortalecimento da fé, coragem para enfrentar as situações quotidianas e convicção de que os pedidos futuros serão atendidos foram, igualmente, significativamente mais marcadas.

Discussão e conclusões

No decorrer do terceiro milénio, duas tendências na religiosidade dos indivíduos adquiriram contornos aparentemente opostos: se, por um lado, o movimento secular evidenciou rutura com os laços tradicionais da filiação e identificação religiosas, por outro assistiu-se a um revivalismo religioso, menos ligado às expressões tradicionais de fé. Neste, a espiritualidade é apresentada em menor grau como objeto de exteriorização, coexistindo crenças e práticas religiosas, na esfera privada das opções individuais, com influências tradicionais do socialmente instaurado.

Analizamos neste artigo as peregrinações ao Santuário de Fátima. Inquirimos pessoas crentes, que decidiram caminhar como ato religioso a um santuário, manifestando, assim, uma implicação comportamental ativa, sacrificante e voluntária. Todo o caminho a percorrer integrou-se num ritual que envolveu cognições, emoções e comportamentos específicos, que distinguem a peregrinação de uma outra jornada qualquer. O elemento diferenciador reverteu-se no cumprimento de promessas ou penitências, pela oblação, sacrifício e/ou dor. As agruras da caminhada, muitas vezes incrementadas pela vontade do próprio em tornar a peregrinação mais penitencial, reúnem condições ótimas de análise do efeito da implicação comportamental voluntária, acrescida do predicado sacrificante, na promoção do otimismo pela religiosidade. Através dos resultados obtidos, podemos concluir que as peregrinações religiosas a este Santuário se integram numa das múltiplas formas atuais de procura ativa de ligação ao sagrado. A motivação de cumprir uma promessa ou realizar um pedido apresentou-se como o pilar fundamental que alicerçou a ação de peregrinar. Oculta, reside a esperança de um milagre, reificada na história das aparições da Virgem Maria nos místicos dias 13, de Maio a Outubro de 1917 (MÓNICO, 2010).

Se “a peregrinação popular satisfaz um grande número de funções sociais relacionadas com o espaço, o grupo e o tempo” (ESPÍRITO-SANTO, 1984, p. 141), constatamos que perduram as conotações de esforço, sofrimento e sacrifício, sobrepondo-se à dimensão lúdica e turística da visita ao local de culto. De facto, com o presente artigo reificámos a figura do peregrino como o ser humano que caminha, com o corpo solidamente apoiado nos pés que percorrem um itinerário com esforço e provações, rumo a uma realidade distinta – o lugar sagrado, fixo num determinado ponto do espaço (em geral, monumentos, templos, santuários, locais considerados sagrados, túmulos de pessoas veneradas; em particular, o Santuário de Fátima). O peregrino sabe que a caminhada é, antes de tudo, uma realidade interior que tende ao espiritual, à união com o divino, em que pode ocorrer um encontro consigo próprio. A vocação essencial consiste em experienciar a vida como uma contínua peregrinação, colocar-se a caminho na procura da fonte existencial e do que é mais elevado no caminhante e no caminho. Remete,

portanto, para uma jornada, realizada por um devoto de uma religião. Partir em peregrinação significa deixar a própria casa, romper com a inércia habitual, abandonar atitudes rotineiras e dispor-se a avançar, a crescer e a tomar conhecimento de uma nova realidade, motivada pela ligação ao divino.

Desde os primórdios até aos dias de hoje, os peregrinos oferecem a sua longa e dolorosa caminhada como sacrifício à divindade, podendo os seus motivos resumir-se em dois: o agradecimento por uma graça recebida e/ou a petição de um favor futuro. As peregrinações ao Santuário de Fátima não constituíram exceção. Em termos gerais, o corpo remete o homem para a consciencialização da sua própria fragilidade, imperfeição e, até mesmo, doença: “a sujeição ao viático é convertida em condição da sua própria redenção. O sacrifício físico, autoflagelante a que o peregrino sujeita o seu corpo pode ser entendido como um meio de o tornar digno da sua alma miserável e pecadora” (FORTUNA; FERREIRA, 1992, p. 28). Os efeitos psicológicos são conhecidos: a catarse e a abnegação no cumprimento dos sacrifícios, a esperança, a satisfação após a finalização, são os principais reflexos da relação entre o peregrino e a divindade. O esforço empregue para chegar foi de tal monta que o culto que acompanha a presença no local sagrado reverte-se numa das mais reconfortantes celebrações.

Devido à função de agregação e captação de multidões que exerce no domínio religioso e turístico, o Santuário de Fátima é por muitos considerado a “Igreja Matriz de Portugal” (SANTOS, 2006, p. 86) ou o altar do mundo, devido à quantidade de visitantes que ano após ano a ele afluem. Adotando o que Dupront (1987) observou acerca de Lourdes, “todo aquele que vai a Lourdes é peregrino, quer participe ou se recuse a participar; visitantes ou turistas todos são peregrinos, pois não há objetividade segura, lá onde foi criada a realidade do coletivo” (p. 341). Transcendendo a individuação religiosa e constante de múltiplas tradições, podemos afirmar que as peregrinações religiosas continuam a revelar-se um fenómeno de forte coesão humana, revertendo-se em oportunidades de afirmação

da vitalidade e unidade de um grupo, cimentadas na esfera ritualística e conferidoras de novas significações de uma vivência privatizada do sagrado. Em realidade, perde-se no tempo a existência de rituais religiosos, oblações e peregrinações enquanto vias de manutenção da unidade dos membros dos mais diversos grupos religiosos.

Rumo ao Santuário de Fátima, o percurso constituiu um fator importante a analisar, na medida em que o objetivo subjacente à peregrinação em muito ultrapassou o ato de chegar ao local de culto. Como salienta Stoddard (1988), “a deslocação em si própria é um ato de culto. Os méritos da peregrinação são incrementados mediante o sofrimento (...) ao percorrerem-se longas distâncias” (p. 108). A caminhada até ao local de culto foi vivenciada de diferentes formas, atendendo às idiosincrasias individuais, trajetória e distância percorrida, onde o peregrino utiliza o percurso para obtenção posterior de gratificação. A motivação dominante na realização das peregrinações baseou-se em solicitar, agradecer e venerar a divindade do Santuário, sendo a via preferencial a sujeição à peregrinação pedonal, por envolver sacrifício e constituir um meio de petição ou de graça, materializado na condição de promitente, ao alcance de qualquer um.

Se Fortuna e Ferreira, em 1992, encontraram “uma tendência predominantemente egoísta da promessa” (p. 14) nos peregrinos ao Santuário de Fátima, no presente estudo identificámos mais cumprimentos de promessas de natureza altruísta comparativamente ao teor egoísta. Todavia, no mundo contemporâneo das peregrinações ao Santuário de Fátima, para além do reconhecimento à divindade, perdura ainda a perspetiva utilitária e economicista, no sentido em que as promessas são realizadas com um objetivo de barganha ou troca (FORTUNA; FERREIRA, 1992).

Até à concretização da apresentação e presença do peregrino a um “Santo”: santuário próximo ou longínquo, Sagrado tornado pessoa, com quem se conversa, se troca bens, energia e saúde (promessas), perto de quem se vive uma pequena porção de tempo, o tempo feito Festa (...) até a volta para um quotidiano transfigurado, já na espera de outra romaria. Um ritmo de vida – e na vida. (SANCHIS, 2006, p. 86).

Respondendo a motivações de foro pessoal, a peregrinação procura reforçar a relação do indivíduo com o sobrenatural, também ela um ato social, na medida em que reúne pessoas de todas as faixas etárias e famílias inteiras. O percurso reverte-se em oferta e em espera, de forma consciente, do que deverá ocorrer no santuário: o encontro com o lugar “santo”, a veneração às divindades, a transmutação do ser humano, um novo nascimento (BOWMAN, 1991). Habitualmente, “no momento do desespero, da angústia, da ansiedade, as pessoas sentem-se perdidas e apelam para uma promessa” (GÓIS, 2004, p. 81). A fé num milagre pessoal arreiga-se no carácter de excecionalidade dos rumores de curas milagrosas de outrem, na maior parte das vezes corporais (MINAYO, 1994). Nos locais de peregrinação, o mais apreensível consiste no chamamento à conversão e às “curas do coração e da alma”; porém, para além destas disponibilizadas a todos, o objetivo do peregrino-caminhante ao Santuário de Fátima consistiu no alcance de “outras curas”: saúde, sucesso, harmonia, procriação, longevidade, boa morte e promessas da vida eterna... A peregrinação encontra-se, assim, intimamente ligada ao sentido da conversão, exprimindo a caminhada para o Santuário, um percurso rumo a uma vida nova.

O discurso dos peregrinos-caminhantes centrou-se nas promessas ao ponto de, chegados ao Santuário e cumprida a missão, muitos tomarem de imediato um transporte de regresso a casa (MÓNICO, 2010). A distância que os peregrinos percorreram até ao Santuário constitui um fator determinante na peregrinação que, à semelhança das promessas feitas às divindades, é utilizada como meio de pagamento. Segundo Fortuna e Ferreira (1992, p. 28), “a dádiva do caminhante é meramente ficcional. Por detrás dela esconde-se a busca de equilíbrio psicoemotivo e justifica-se a invocação do divino. Mas interesseiramente, dir-se-ia”. A peregrinação pode, assim, reverter-se num modo de expressão de transação da ideologia religiosa, em que se mercantilizam os discursos das promessas e dos sacrifícios realizados, onde Fátima não constitui exceção.

A ligação de muitos portugueses ao catolicismo via o Santuário de Fátima, por contraponto à integração nas celebrações religiosas das respetivas áreas de residência, constitui um mecanismo ilustrativo do desenraizamento religioso tradicional, em parte causado pelo êxodo rural, e dá preferência em frequentar “um lugar religioso especial [...], em detrimento dos lugares de prática habitual” (SANTOS, 2006, p. 85). Os registos das graças recebidas via peregrinação, presentes no Santuário de Fátima e em milhares de santuários espalhados pelo mundo, constituem um elemento motivacional importante, que culmina em referência a milagres e outras mensagens de salvação que, em termos gerais, encerram a função dogmática de evangelização via divulgação do fenómeno (MÓNICO, 2010). Quando o devoto vê realizado o seu pedido, “se a ‘fé’ venceu sobre o desânimo, honra os seus compromissos, paga a ‘promessa’” (ESPÍRITO-SANTO, 1984, p. 137).

Para terminar, refira-se que as peregrinações ao Santuário de Fátima se encaixam perfeitamente na religiosidade pós-secular – opcional, voluntarista, autónoma, intermitente e móvel. Na experiência de visitar o Santuário cruzam-se elementos de emotividade, afetividade e subjetividade, mesmo quando tal não signifique o exercício formal de uma crença, entendida em função de padrões de natureza mais tradicional. Em estudos futuros, particular ênfase deve dar-se ao deslocamento da mediação das instituições religiosas para as expressões culturais e turísticas, abrangendo a iconografia e o turismo religioso. Vista sob este prisma, somos tentados a fazer nossas as palavras de Góis (2004, p. 71), quando afirma que “a peregrinação religiosa é património da humanidade”.

REFERÊNCIAS

ANTUNES, M. L. Santuários e peregrinos. In: ANTUNES, M. L. **A pastoral de Fátima: actas do I Encontro Internacional sobre a Pastoral de Fátima no 75^o aniversário das Aparições**. Fátima: Santuário de Fátima, 1993. p. 275-279.

ARMANDA, F. d’; FERNANDES, J. **Fátima: nos bastidores do segredo**. Lisboa: Âncora Editora, 2002.

- AUMONT, J. **The image**. 2. ed. Waterloo, London: British Film Institute, 1997.
- BLOCH, M. Domain specificity, living kinds and symbolism. In: BOYER, P. **Cognitive aspects of religious symbolism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Cap. 5, p. 111-120.
- BOWMAN, G. Christian ideology and the image of a holy land: The place of Jerusalem pilgrimage in the various Christianities. In: EADE, J.; SALLNOW, M. J. **Contested the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage**. London: Routledge, 1991. p. 98-121.
- BOYER, B. Cognitive aspects of religious symbolism. In: BOYER, P. **Cognitive aspects of religious symbolism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Cap. 1, p. 4-47.
- BRUSTOLIN, L. A. Santuários: Caminhos de contemplação da beleza de Deus. **Teocomunicação**, Rio Grande do Sul, v. 37, n. 156, p. 231-239, 2007.
- CAMPOS, F. V. Mundo desencantado: o ethos pós-religioso do homem contemporâneo à luz do pensamento de Marcel Gauchet. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 40, p. 376-411, 2017.
- DUPRONT, A. **Pèlerinages et lieux sacrés: du sacrés croisades et pèlerinages images et langages**. Paris: Gallimard, 1987.
- DURKHEIM, E. **Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie**. 7. ed. Paris: PUF, 1985.
- EADE, J.; SALLNOW, M. J. **Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage**. London: Routledge, 1991.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Livros do Brasil, 1976.
- ELIADE, M. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, M. **Patterns in comparative religion**. London: Sheed and Ward, 1958.
- ESPÍRITO-SANTO, M. **A religião popular portuguesa**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1984.
- FORTUNA, C.; FERREIRA, C. Estradas e santuários: Perfil sócio-religioso e motivações dos peregrinos caminhantes a Fátima. **Oficina do Centro de Estudos Sociais**, Coimbra, v. 30, p. 1-34, 1992.
- FRANCASTEL, P. **A realidade figurativa**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- GIDDENS, A. **Sociology**. 3. ed. Cambridge: Polity Press, 1997.
- GLOCK, C.; STARK, R. **Religion and society in tension**. Chicago: Rand McNally, 1965.
- GÓIS, J. D. **Religiosidade popular: pesquisas**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HELLERN, V.; NOTAKER, H.; GAARDER, J. **O livro das religiões**. Trad. Isa Lando. 13.^a reimp. São Paulo: Schwarcz, 2004.

HERVIEU-LEGER, D. **Identités religieuses en Europe**. Paris: La Découverte, 1996.

HERVIEU-LÉGER, D. **Le pèlerine et le converti: la religion en mouvement**. Paris: Flammarion, 1999.

HINDE, R. A. **Why God persist: a scientific approach to religion**. London and New York: Routledge, 2006.

LAWSON, E. T. Cognitive categories, cultural forms and ritual structures. In: BOYER, P. **Cognitive aspects of religious symbolism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Cap. 9, p. 188-206.

LIMA, J. S. Simbólica das romarias e das grandes concentrações nos santuários e sua pertinência pastoral. In: **Actas Congresso Internacional de Fátima: fenomenologia e teologia das aparições**. Fátima: Santuário de Fátima, 1998. p. 245-256.

LOPES, J. R. **A imagética da devoção: a iconografia popular como mediação entre a consciência da realidade e o ethos religioso**. Taubaté: NIPPC, 2000.

MARTIN-BARBERO, J. **De los medios a las mediaciones: cultura, hegemonia y ideología**. México: Gustavo Gili, 1987.

MCKEVITT, C. San Giovanni rotondo and the shrine of Padre Pio. In: EADE, J.; SALLNOW, M. J. **Contested the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage**. London: Routledge, 1991, p. 77-97.

MENÉNDEZ, M. A. Religiosidade e valores em Portugal: Comparação com a Espanha e a Europa católica. **Análise Social**, Lisboa, v. 42, n. 184, p. 757-787, 2007.

MINAYO, M. C. Representações da cura no catolicismo popular. In: MINAYO, M. C. **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

MÓNICO, L. **Individualização religiosa e otimismo**. Minho: Edições Vercial, 2011.

MÓNICO, L. Pluralismo religioso na Lusofonia: uma questão de liberdade. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 41, p. 144-171, 2016.

MÓNICO, L. **Religiosidade e otimismo: crenças e modos de implicação comportamental**. 2010. 633 f. Dissertação (Doutoramento em Psicologia) – Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010.

MÓNICO, L. Secularização, (a)teísmo e pluralismo religioso nas sociedades ocidentais contemporâneas. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 2064-2095, 2015.

O'DEA, T. F. **The sociology of religion**. New Jersey: Prentice-Hall, 1969.

OTTO, R. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.

PINTO, P. G. Mercados de devoção: Consumo e identidades religiosas nos santuários de peregrinação xiita na Síria. In: Barbosa, L.; Campbell, C. **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006, p. 167-200.

RÉMOND, R. **Le Christianisme en accusation**: desclée de brouwer. Paris: Albin Michel, 2000.

SANCHIS, P. Peregrinação e romaria: Um lugar para o turismo religioso. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, v. 8, n. 8, p. 85-97, 2006.

SANTOS, M. G. **Espiritualidade, turismo e território**: estudo geográfico de Fátima. Estoril: Príncípa Editora, 2006.

STODDARD, R. H. Characteristics of buddhish pilgrimages in Sri Lanka. In: BHARDWAJ, M.; RINSCHÉDE, G. **Pilgrimage in world religions**. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1989, p. 99-116.

TOREN, C. Sign into symbol, symbol as sign: Cognitive aspects of a social process. In: BOYER, P. **Cognitive aspects of religious symbolism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Cap. 7, p. 147-164.

TURNER, V.; TURNER, E. **Image and pilgrimage in Christian culture**. New York: Columbia Classics in Religion, 2011.

VAN GENNEP, A. **Les rites de passage**. Paris: Émile Nourry, Librairie Critique, 1969.